37

TÜRKİYE DİYANET VAKFI

İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ

SEVR ANTLAŞMASI

I. Dünya Savaşı sonunda 10 Ağustos 1920'de Osmanlı Devleti ile İtilâf devletleri arasında imzalanan barış antlaşması.

İttifak devletlerine karşı savaşmış veya savaş ilân etmiş otuz iki devletin katıldığı Paris Barış Konferansı 18 Ocak 1919'da toplandı. Konferansın karar mercii İngiltere, Fransa, İtalya, Amerika ve Japonya başbakan ve Dışişleri bakanlarından oluşan "Onlar Konseyi" idi. Osmanlı Devleti'nin taksimi konusunda tam bir görüş birliği içinde olmayan İtilâf devletlerinden İngiltere'nin talepleri, Yakındoğu'da büyük çapta bir İngiliz üstünlüğü kurmak ve Fransa'nın rekabetçi konumunu düşük bir seviyeye çekmekti. Fransa ve İtalya savaş sırasında imzalanan gizli antlaşmalara sadık kalınmasını istiyordu. Osmanlı Devleti'ne resmen savaş açmayan ve Yakındoğu'da bir çıkarı olmadığına inanılan Amerikan delegasyonu ise Wilson Prensipleri uyarınca barış görüşmelerinin şeffaf yapılmasını ve gizli antlaşmaların geçersiz sayılmasını talep ediyordu. Başkan Wilson'un 8 Ocak 1918'de yayımladığı on dört prensipten on ikincisi, nüfusunun çoğunluğu Türk olan bölgelerde Osmanlı Devleti'nin devam etmesini ve Türk olmayan bölgelerde de halkın oyuna başvurulmasını öngörüyordu. Onlar Konseyi, Osmanlı Devleti'nden tamamen ayrılması düşünülen bölgeleri belirledi. İçinde Arabistan, Suriye, Mezopotamya, Filistin ve Ermenistan'ın bulunduğu listeye İngiltere'nin teklifiyle Kürdistan da eklendi. Mondros Mütarekesi'nden sonra Musul'u ele geçiren ve bölgede kendi denetiminde bir Kürt devleti kurdurmaya çalışan İngiltere, Ermenistan ve Mezopotamya arasında bir tampon oluşturarak bölgeyi Türkler'in denetiminden çıkarmayı ve petrol bölgesi Musul'a tamamen hâkim olmayı planlıyordu.

Düzmece nüfus istatistiklerine dayanarak Trakya ve Anadolu'nun Türk olmadığını iddia eden Yunanistan bütün Trakya'yı, adaları ve Batı Anadolu'yu istiyordu. Yunanistan'ın taleplerine en sert tepki İngilizler'den geldiği halde İngiliz delegasyonu Yunanistan'ın Asya'daki taleplerini desteklemeye karar verdi. Bir Yunan âşığı olan ve Yunan Başbakanı Venizelos'un baş savunucusu haline gelen İngiltere Başbakanı Lloyd

George'un, Amerika ve İtalya'nın karşı çıktığı Yunan isteklerini inceleyip değerlendirmek üzere bir uzmanlar kurulu oluşturulması önerisi kabul edildi. Büyük güçlerin çeşitli taahhütlerde bulundukları Ermeniler de Sivas'ın doğusunda kalan Anadolu topraklarının kendilerine verilmesini ve büyük bir Ermeni devletinin kurulmasını talep ediyordu. İngiltere-Fransa, Arap topraklarının dağılımı konusunda da anlaşamıyordu. Toprak taleplerini gizli Sykes-Picot Antlaşması'na dayandıran Fransızlar, Suriye, Kilikya, Lübnan ve Filistin'i istiyordu. İngilizler ise bu antlaşmanın artık kabul edilebilir bir tarafı kalmadığını düşünüyor ve bazı talepleri garantiye alınıncaya kadar Suriye'yi boşaltmak istemiyordu. Bu taleplerin bir kısmı Filistin'e, bir kısmı da Suriye'nin denetimi konusunda Araplar'a yönelikti. Lloyd George, Araplar'la yaptıkları gizli antlaşmalara paralel şekilde savaş sırasında Osmanlı Devleti'ne karşı isyana teşvik ettikleri ve bağımsızlığını tanıdıkları Şerîf Hüseyin'in Hicaz Krallığı'nın Paris Konferansı'nda temsilini sağlamıştı. Hicaz delegasyonunu bir savaş gemisiyle Paris'e getiren ve bütün masraflarını karşılayan İngilizler, Emîr Faysal'ın bütün iddialarını destekliyordu. Kendisini Arap birliğinin sözcüsü olarak tanıtan Faysal, İskenderun hattının güneyinde kalan bütün topraklar için bağımsızlık istiyordu. Balfour Deklarasyonu'nda dile getirilen yahudilere bir vatan verilmesi sözünü hayata geçirmenin peşindeki siyonistler de Filistin'in Suriye'den ayrılmasını ve kendi yönetiminde bir manda olmasını isteyen İngilizler'in yardımıyla Araplar'la anlaşarak Fransa'yı saf dışı bırakmışlardı. Faysal hem Filistin'in Suriye'den ayrılmasını hem de siyonistlerin göç planını kabul etmişti. İtalyanlar da gizli Londra ve Saint Jean de Maurienne antlaşmalarında vaat edilen İzmir, Antalya ve Adana'yı istiyordu. Ancak, Anadolu'da kendilerine vaad edilen bölgenin Wilson prensipleriyle bağdaşmadığını da görüyorlardı. Ayrıca İngilizler'in ve Fransızlar'ın talepleri, Türkiye'den ayrılması düşünülen Arap toprakları üzerinde yoğunlaştığı halde, nüfusu Türk olan Anadolu için böyle bir şey geçerli değildi. Dahası, İngiliz ve Fransızlar'ın talep ettikleri topraklar zaten kendi işgalleri altında bulunuyordu. Ayrıca İngiltere ve Fransa, İtalya'nın Adana ve Antalya'yı işgal etmesine de karşı çıkıyorlardı. Bu sebeple İtalyanlar, birden kendilerini Osmanlı Devleti ganimetinden yasal hakları olarak gördükleri payın uzağında buluvermişlerdi. Türkiye'den ayrılacak bölgelerde manda sisteminin uygulanması konusunda ortak karar alınmasını sağlayan Wilson, mandanın Milletler Cemiyeti'nin gözetimi altında bulunmasında ısrar ediyordu. Mandacı gücün seçiminde ilk göz önüne

alınacak husus bu topraklarda yaşayan insanların arzuları olacaktı. Ancak İngiltere'nin, manda hakkının zapteden devletin hakkı olduğunu savunması yüzünden anlaşma sağlanamadı. Konferansın ilk ayı bu tartışmalarla geçti.

Yunan taleplerini değerlendiren uzmanlar kurulu 8 Mart'ta nihaî raporunu Onlar Konseyi'ne sundu. İngiliz ve Fransız uzmanlar, İzmir ve çevresiyle Ayvalık Limanı'nın Yunanistan'a ilhakına izin verilebileceğini söylerken Yunan istatistiklerini kabul edilir bulmayan ve Rumlar'ın azınlıkta olduklarını ortaya koyan Amerikalı uzmanlar bölgenin Türkiye'den koparılmasına kesinlikle karşı çıkıyorlardı. İtalya ile Yunanistan arasındaki çatışma giderek tırmandı ve müttefiklerinin Yunan yanlısı tutumunu protesto eden İtalya 24 Nisan'da konferanstan çekildi. 29 Nisan'da Antalya'yı ve 5 Mayıs'ta Marmaris'i işgal ettikten sonra İzmir'e gemi gönderdi. Yunanlılar 11 Mayıs'ta Fethiye'ye çıkınca İtalyanlar da 13 Mayıs'ta Kuşadası'nı ele geçirdiler. Nihayet İngiltere, Fransa ve Amerika'nın desteklediği Yunanlılar 15 Mayıs 1919'da İzmir'e çıktılar. İtalya da ertesi günü Selçuk'u işgal ederek resmî tepkisini gösterdi. Yunanlılar'ın İzmir'e çıkmasıyla birlikte

Türkler'e karşı sindirme hareketleri başladı. Buna karşılık Anadolu'da yer yer başlamış olan millî direniş hareketi Kuvâ-yi Milliye'nin öncülüğünde hızla gelişti. Anadolu'nun taksimini tartışmaya açan Lloyd George herkese pay dağıtıyordu. Wilson uzmanlarının raporlarına rağmen Yunanistan'ın etnik taleplerini haklı buluyor ve tam bağımsızlık verilmesini istiyordu. 17 Mayıs'ta konsey tarafından kabul edilen Hint delegasyonunun 70 milyon Hint müslümanının halifeyi İstanbul'da görmek istediğini ve Osmanlı Devleti'nin Anadolu, İstanbul ve Trakya'da korunması gerektiğini söylemesi üzerine geri adım atan Lloyd George, İslâm dünyasının dinî lideri olarak halife-padişahı İstanbul'da bırakacak formül aramaya koyuldu. İstanbul ve Boğazlar Türkler'den alınsa dahi artık Anadolu'nun parçalanmasına karşı çıkıyordu. Padişah isterse Vatikan'daki papaya benzer şartlarla İstanbul'da kalabilirdi. 17 Haziran'da Onlar Konseyi'nde konuşan Sadrazam Damad Ferid Paşa ise müslümanların yaşadığı bölgelerde Osmanlı Devleti'nin korunması gerektiğini belirtti, parçalanmayı veya manda sistemini kabul etmeyeceklerini bildirdi. İtilâf devletleri tam bir çıkmazın içine girmişlerdi. Tartışmaların gergin bir hal alması üzerine Türkiye hakkındaki bütün görüşmeler sessiz bir anlaşmayla ertelendi.

Osmanlı Devleti ile yapılacak barış antlaşması da Temmuz-Kasım 1919 tarihleri arasında rafa kaldırıldı.

Onlar Konseyi'nde Yakındoğu konularında Japonya pasif kalırken İtalya âdeta üvey evlât muamelesi görüyordu. Amerika, Şark meselesinin çözümü konusunda artık sahneden çekildiğine göre anlaşması gereken iki devlet kalmıştı. İngiltere-Fransa önce Eylül Antlaşması'yla Suriye anlaşmazlığını aralarında çözdüler. Suriye ve Kilikya'dan çekilen İngilizler'in yerine Fransızlar yerleşti. İki müttefik diğer konuları da aralarında halletmek üzere 11 Aralık 1919'da Londra'da özel görüşmelere başladı ve Araplar'ın yaşadığı bölgeler hariç Asya'nın Türk bölümü için manda sisteminden vazgeçilmesi konusunda anlaştı. Çözümü en zor olan konu İstanbul'un Türkler'den alınıp alınmayacağı meselesiydi. İngiliz Savaş Bakanlığı ile Hint hükümeti Türkler'in İstanbul'dan çıkarılmasına şiddetle karşı çıkıyordu. Dışişleri Bakanlığı'nın desteğini alan Lloyd George ise Türkler'in Avrupa'dan hemen uzaklaştırılması gerektiğini savunuyordu. Dışişleri Bakanlığı'nın 30 Ocak 1919'da bölgenin denetiminin uluslararası bir komisyona veya Amerikan mandasına bırakılacağını taahhüt etmesi üzerine Savaş Bakanlığı, Türkler'in Avrupa'dan çıkarılmasını isteksiz onayladı. Aralık 1919'a gelindiğinde Amerika'nın İstanbul mandasını

kabul etmeyeceği iyice anlaşıldı. Fransızlar, Türkler'in İstanbul'da kalmasını sağlayacak bir formül bulmaya çalışırken Lloyd George ile Lord Curzon Türk hükümetinin Boğazlar'ın Avrupa yakasında hiçbir siyasî gücü olmaması konusunda ısrar ediyordu. Nihayet İstanbul ve Boğazlar'ın Türkler'den alınarak uluslararası bir komisyonun yönetimine verilmesi kararlaştırıldı. Padişah ve hükümeti de Anadolu'da bir yere yerleştirilecekti. İngiltere-Fransa diğer sorunların çoğunda genel bir fikir birliğine varmıştı. Resmî planlama oturumlarını gerçekleştirmek ve alınan kararlardan İtalya'yı da haberdar etmekten başka yapacakları bir şey kalmamıştı. Londra Konferansı'nın 12 Şubat 1920 tarihinde toplanması kararlaştırıldı. Ancak Fransızlar, henüz resmî bir duyuru yapılmadığı halde İstanbul'un Türkler'den alınacağını aralık sonunda basına duyurdular. Hindistan'dan sorumlu devlet bakanı Edwin Montagu, İstanbul ve Boğazlar üzerinde itibarî bir Türk egemenliğini kabul eden 11 Aralık tarihli Bakanlar Kurulu kararına ihanet edildiğini açıkladı. Dünyanın her tarafındaki müslümanlardan hükümet üyelerine ve basın organlarına bildiriler yağmaya

başladı. İngiliz hükümeti, 6 Ocak 1920'de Türkler'in Avrupa'dan çıkarılması planını büyük bir çoğunlukla reddetti. Yeni bir taslak hazırlanıp Çatalca hattı Türkiye'nin batı sınırı olarak kabul edildi.

Müttefikler, Londra Konferansı'nın açılışından bir gün sonra Osmanlı hükümetine bir nota vererek Kilikya'da Kuvâ-yi Milliye'nin saldırıları durdurulmadığı takdirde İstanbul'un resmen işgal edileceğini bildirdi. Lloyd George ile Lord Curzon, Türkler'in gelecekte uslu durmaları isteniyorsa toprağı ele geçirip rehin tutmanın zorunlu olduğunu söyleyerek hemen harekete geçilmesini istiyordu. 16 Mart'ta İstanbul'u resmen işgal eden üç büyükler padişahın otoritesini yıkmak değil güçlendirmek amacıyla geldiklerini ve işgalin geçici olduğunu ilân ettiler. İstanbul'u hâlâ Türkiye'de bırakmak niyetinde olduklarını tekrarlarken, "Eğer büyük çaplı bir huzursuzluk ya da katliam ortaya çıkacak olursa bu karar değişebilir" şeklinde bir de uyarı eklediler. İzmir'in işgali Kuvâ-yi Milliye'nin Anadolu'da teşkilâtlanmasını hızlandırdığı gibi İstanbul'un işgali de Anadolu'da yeni bir devlet kurulması sürecini hızlandırdı. Mustafa Kemal Paşa, 19 Mart'ta bir genelge yayımlayarak Osmanlı egemenliğinin sona erdiğini ve Temsil Heyeti'nin ülke yönetimine resmen el koyduğunu duyurdu. 23 Nisan 1920'de Ankara'da çalışmalarına başlayan Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümeti de milletin yegâne temsilcisi olduğunu bütün dünyaya ilân etti. 20 Nisan'da sona eren Londra Konferansı'nda İngiltere-Fransa'nın 11 Aralık 1919 görüşmelerinde anlaştıkları hususların çoğu kabul edilerek ortaya bir tasarı metni konuldu. İstanbul konusu büyük bir fikir ayrılığına sebep olmadı. Fransızlar'la İtalyanlar, Türkler'in İstanbul'da kalmasını savundular. "Bu belâyı ve potansiyel dert kaynağını Avrupa'dan defetmek gibi büyük bir fırsatı şu anda gerçekten de kaçırıyor olabiliriz" diyen Lloyd George hükümetinin 6 Ocak tarihli kararına boyun eğdi. Antlaşmaya göre müttefikler Osmanlı hükümetinin İstanbul üzerindeki haklarına ve sıfatlarına dokunulmaması, padişah ve hükümetinin bu şehirde oturması ve bu şehrin Osmanlı Devleti'nin başşehri olması hususunda görüş birliği içinde olduklarını ifade ediyorlardı. Osmanlı hükümeti bu antlaşma ile onu tamamlayan antlaşma ve sözleşmelerin hükümlerine, özellikle ırk, din ve dil azınlıklarının haklarına saygı göstermediği takdirde yukarıda açıklanan hükmü değiştirme hakkını kesinlikle saklı tuttuklarını açıklıyorlardı. Osmanlı Devleti de müttefiklerin bu konuda alacakları bütün kararları kabul edeceğini şimdiden taahhüt

ediyordu (md. 36). Türkiye, Istıranca-Çatalca hattının batısında kalan bütün haklarından ve sıfatlarından Yunanistan lehine vazgeçiyordu (md. 84-87). İzmir ili, Kırkağaç, Akhisar, Tire, Ödemiş ve Söke ilçeleri resmen Osmanlı idaresinde kalmakla birlikte yönetimi Yunanistan'a bırakılıyordu. Türk hâkimiyetini istihkâmlardan birine çekilecek bir Türk bayrağı temsil edecekti. Ayrıca mahallî parlamentoya beş yıl sonra Yunanistan'a katılma hakkı tanınıyordu (md. 65-83). Gelibolu, Tekirdağ, İzmit, Bursa, Biga ve Edremit dahil bütün Marmara kıyıları Osmanlı toprağı olmakla beraber yönetimi milletlerarası Boğazlar Komisyonu'na bırakılıyordu (md. 37-61). Türkiye'ye ağır malî, iktisadî, ticarî ve askerî yükümlülükler yükleniyordu. Türkiye'nin malî durumunu düzenlemek üzere Türkiye'yi malî açıdan âdeta sömürge durumuna getiren yeni bir komisyon kuruluyordu. Eskiden beri var olan Düyûn-ı Umûmiyye de devam edecekti. Türkiye Fas, Tunus, Libya, Sudan, Mısır, Süveyş, Kıbrıs ve bütün Akdeniz adaları üzerindeki haklarından vazgeçiyor (md. 101-122), Hicaz'ın bağımsızlığını (md. 98-100) ve Irak, Suriye ve Filistin üzerinde manda idareleri kurulmasını (md. 94-97) kabul ediyordu. Türkiye'nin güney sınırı Ceyhan nehrinin denize döküldüğü yerden başlayarak Osmaniye, Antep, Urfa, Siverek ve Mardin'in kuzeyinden İran sınırına uzanıyordu (md. 27).

Londra Konferansı'nda ele alınmayan veya anlaşma sağlanamayan konular 18-26 Nisan 1920 tarihlerinde yapılan San Remo Konferansı'nda karara bağlandı. Ele alınmayan konuların başında Kürdistan sorunu geliyordu. İngilizler'in Şeyh Mahmud idaresinde bir aşiretler federasyonu kurma çabaları bizzat şeyhin giriştiği üç isyanla sonuçlanmış ve pek çok İngiliz öldürülmüştü. İngilizler'in iddialarının aksine Kürtler, Türkler'le birlikte yaşamak istiyordu. İngiliz uzmanlarına göre Kürdistan genel anlamda kabul edilmiş coğrafî bir önemi olmayan müphem bir terimdi. Kürtler'in ait oldukları aşiret dışında pek fazla birlik duyguları yoktu ve büyük bir gücün desteği olmadan yaşamaları imkânsızdı. En iyi çözüm şeklinin Türkiye'nin himayesinde yaşamaları olduğu kanaatine varan İngilizler, Kuvâ-yi Milliye ile birleşmelerinden çekindikleri için Kürtler'i oyalamayı sürdürüyorlardı. Nihayet San Remo Konferansı'nda belli bir dereceye kadar yerel özerklik garantisi verilmesi kaydıyla bölgenin Türkler'e bırakılması planı kabul edildi. Buna göre, ileride belirlenecek Ermenistan'ın güneyinde ve 27. maddede belirtilen Suriye ve Irak sınırlarının kuzeyinde Kürtler'in sayıca üstün olduğu bölgelere verilecek yerel özerkliğin şartları antlaşmanın

yürürlüğe girmesini izleyen altı ay içinde İstanbul'da toplanacak İngiliz, Fransız ve İtalyan ortak komisyonu tarafından hazırlanacaktı. Bu plan bölgede yaşayan Süryânî, Keldânî ve diğer etnik ve dinî azınlıkların korunmasına ilişkin güvenceleri de kapsayacaktı. Kürtler'in antlaşmanın yürürlüğe girmesinden bir yıl sonra, bölgede yaşayan halkın çoğunluğunun Türkiye'den bağımsız olmak istediğini kanıtlayarak Milletler Cemiyeti Konseyi'ne müracaat etmesi ve konseyin de bu nüfusun bağımsızlığa yetenekli olduğu kanaatine varıp onlara bağımsızlık tanımayı Türkiye'ye tavsiye etmesi durumunda Türkiye bu tavsiyeye uyacağını şimdiden taahhüt ediyordu (md. 62-64).

Konferans sırasında Ermeniler'i de oyalayan ve tantanalı sözlere rağmen Ermeni topluluğuyla samimi olarak ilgilenmeyen büyük güçler Osmanlı Devleti üzerinde yaptıkları taksim planını sekteye uğratacağı endişesiyle Büyük Ermenistan'ın kurulmasından kaçınıyorlardı. En kolay çözüm yolu olarak Ermenistan'ı Amerikan

mandasına vermeyi denemişlerse de Amerika kabul etmemişti. Ermeniler'in en büyük savunucusu İngiltere, Kafkaslar'daki varlığının fiilî bir Ermenistan mandası sonucunu doğurmasından çekinerek Amerika'dan resmî red cevabı gelmeden 15 Ağustos 1919'da bölgeden çekilmişti. İngilizler'i Ermeniler'i terketmekle suçlayan Fransa da Ermeniler'i koruma bahanesiyle Sykes-Picot Antlaşması'yla kendisine verilen Anadolu topraklarını ele geçirmişti. İki müttefik, 11 Aralık 1919 görüşmelerinde daha küçük bir bölgenin Ermenistan Cumhuriyeti'ne dahil edilmesini kararlaştırmış, ancak Ermenistan'a gerekli olan malî ve askerî destekten kaçınmıştı. Londra Konferansı'nda Ermenistan'ı Milletler Cemiyeti'nin himayesine vererek işin içinden sıyrılmayı denemiş, bu defa da Milletler Cemiyeti böyle bir yükümlülüğün altına girecek askerî ve malî gücünün olmadığını bildirmişti. Nihayet San Remo Konferansı'nda Ermenistan mandasını kabul etmesi için Amerika'ya bir daha müracaat edilmesine, sınırın tesbiti konusunda Wilson'dan ara buluculuk yapmasının istenmesine karar verildi. Amerikan Senatosu, Ermenistan mandasını 1 Haziran 1920'de reddetti. Wilson ise Ermenistan-Türkiye sınırını uygun bulduğu biçimde çizme teklifini kabul etti. Mayıs 1918'de Erivan'da kurulan Ermenistan Cumhuriyeti'ni İngiltere, Fransa ve İtalya 19 Ocak 1920 tarihinde, Amerika 23 Nisan 1920'de resmen tanıdı. Antlaşmaya göre Türkiye de müttefikler

gibi Ermenistan'ın bağımsızlığını tanıyacağını, müttefikler gibi Ermenistan-Türkiye sınırının belirlenmesi işini Başkan Wilson'un hakemliğine sunacağını, onun ileri süreceği bütün hükümleri kabul edeceğini ve Ermenistan'a katılacak topraklar üzerindeki bütün haklarından vazgeçeceğini şimdiden bildiriyordu (md. 88-93).

San Remo Konferansı'nda Osmanlı Devleti'ne sunulacak antlaşmaya son şekli verildi. Konferansın hiçbir aşamasında Ankara'daki siyasî gelişmeler söz konusu bile edilmedi. Konferansa katılanlar bu hareketle ilgili görünmese de aslında Mustafa Kemal'in bütün programı ve planları gayet iyi biliniyordu. Zaten Mustafa Kemal de sık sık müttefiklerin temsilcileriyle görüşüyor, Türkiye'deki hâkim siyasî gücün onun elinde olduğundan kimsenin şüphesi bulunmuyordu. Ankara hükümetini hâlâ muhatap almaktan kaçınan müttefikler İstanbul hükümetinden Paris'e bir heyet göndermesini istediler. Barış antlaşması taslağını 11 Mayıs 1920 tarihinde Ahmed Tevfik Paşa başkanlığındaki Osmanlı delegasyonuna tebliğ ederken bir özetini de basına dağıttılar. Tevfik Paşa, bağımsızlık prensipleriyle bağdaşmayan antlaşma şartlarını kabul edemeyeceğini bildirdi. Türk basını da Türkiye'ye "ölüm cezası" verildiğini yazıyordu. Genelde şartların ağır olduğunu kabul eden ve Türkler'in bunu hak ettiğini savunan İngiliz basını antlaşmanın uygulanamayacağını yazıyordu. Fransız basını antlaşmayı İngiltere'nin büyük zaferi olarak değerlendiriyordu. Antlaşmayı lânetleyen İtalyan basını ise Fransızlar'ı Yakındoğu'da İngilizler'e satılmakla suçluyordu. Fransa, antlaşmanın imzalanamaması ihtimali belirince Mustafa Kemal'le anlaşarak 30 Mayıs'tan itibaren geçerli olmak üzere yirmi günlük bir ateşkes imzaladı. Ateşkesin Fransa ile İngiltere'nin arasını açabileceğini düşünen Tevfik Paşa müttefiklerle görüşmeleri uzatmaya çalışıyordu. Lloyd George ise İstanbul hükümetini antlaşmayı imzaya zorlamak için Yunanistan'ın sınırlı bir harekât üstlenebileceğini söylüyordu. Komutanlarının karşı çıkmasına rağmen kararını hükümetine ve müttefiklerine kabul ettirdi.

Yunan Ordusu 22 Haziran'da üç koldan harekete geçti. Sadrazam Damad Ferid Paşa, müttefiklerin metnine karşı hazırladığı cevabî yazıyı 25 Haziran'da konferansa sundu. Müttefikler, 11 Temmuz'da toplanan Spa Konferansı'nda itirazları inceleyerek antlaşmada bazı küçük değişiklikler yaptılar. İngilizler'in de desteklediği Yunanlılar 8 Temmuz'da Bursa'yı ele

geçirdiler. Müttefikler, Yunanlılar'ın bu beklenmedik başarıları üzerine 16 Temmuz'da Osmanlı delegasyonuna bir ültimatom vererek antlaşmayı kabul etmesi için Osmanlı hükümetine on günlük süre tanıdıklarını bildirdiler. Yunanlılar'ın 20 Temmuz'da bütün Trakya'yı ele geçirmesi karşısında telâşa kapılan padişah, "musibetler mecmuası" olarak nitelendirdiği barış şartlarını görüşmek üzere 22 Temmuz'da sarayda saltanat şûrasını topladı. Sadrazam Damad Ferid Paşa, antlaşma reddedildiği takdirde müttefiklerin İstanbul'u Yunanlılar'a işgal ettirecekleri yönünde haberler alındığını bildirdi. Topçu Feriki Rızâ Paşa hariç toplantıya katılanların tamamı oylarını antlaşmanın kabul edilmesi yönünde bildirdiler. Âyan Meclisi üyesi Hâdi Paşa'nın başkanlığında Rıza Tevfik (Bölükbaşı) ve Bern Büyükelçisi Reşad Hâlis beylerden oluşan Osmanlı Murahhas Heyeti 10 Ağustos 1920 tarihinde Paris'in banliyösü Sevr'de antlaşmayı imzaladı.

Bir buçuk yılı aşkın bir zamanda büyük çekişmelerle hazırlanan, on iki bölüm ve 433 maddeden oluşan Sevr Antlaşması Avrupa'nın Şark meselesine getirdiği çözümü ifade eder. Sevr çözümünde yerel milliyetçilik, halkın istekleri ve kendi kaderini tayin hakkı gibi hususlar hiçbir rol oynamamıştır. Mandacı güçlerin belirlenmesi aşamasında yaşanan tartışmalarda çıkış noktası o bölgede yaşayan insanlar değil hep güç politikaları olmuştur. Emperyal çıkarlara hizmet etmediği zaman büyük vaadler birden geçersiz hale gelmiştir. Bunun en tipik örneği, müttefiklerin hiçbir malî ve askerî destek veremeyeceklerini söyleyerek Ermeniler'e biçtikleri kaderdir. Büyük güçler, Ermeniler'i savaşta olduğu gibi diplomasi oyununda da bir piyon olarak kullanmışlardır. Anlaşmadan herkes memnun olmamıştır. İtalya haklarını alamadığına inanmış, Fransa kayıplarına karşılık eline geçenin az olduğundan şikâyet etmiştir. En kazançlı çıkan taraf Yakındoğu'da İtalyan ve Fransız nüfuzunu en alt düzeye çekmeyi başaran İngiltere olmuştur. Ancak Ankara hükümetinin kabul etmediği Sevr Antlaşması ölü doğmuş bir belge olarak kalmıştır. Sevr Antlaşması'nı bir Türk barışına çevirmenin mümkün olmadığını gören müttefikler, Ankara hükümetinin Ermeniler'e ve Yunanlılar'a karşı kazandığı başarılar üzerine Haziran 1921'de Yunanistan'a ara buluculuk teklifinde bulundular. Yunanlılar saldırılarına devam

edince Paris Barış Konferansı tarafsızlık kararı verdi. Yunanlılar'ı İzmir'e çıkaran ve Anadolu içlerine süren Lloyd George da 10 Ağustos 1921 tarihinde Sevr Antlaşması'nın artık yırtıldığını ve silâh ticaretinin serbest olduğunu açıkladı. Avam Kamarası'nda yapılan konuşmalarda "serkeş" Yunanlılar'a bundan sonra müttefik muamelesi yapılmaması ve Yunanistan'a ekonomik abluka uygulanması istendi. Fransa, Yunanlılar'ın ağır yenilgisiyle sonuçlanan Sakarya Meydan Muharebesi'nden sonra 20 Ekim 1921'de Ankara hükümetiyle Ankara Antlaşması'nı imzalayarak yeni Türk devletini tanıdı. Ankara hükümeti, 30 Ağustos 1922'de düşmana son darbeyi vurarak 11 Ekim 1922'de müttefiklerle Mudanya Mütarekesi'ni imzaladı. Mütareke şartları gereğince Yunan ordusunun çekildiği Doğu Trakya Ankara hükümetine teslim edildi. Altı asırlık Osmanlı saltanatı 1 Kasım 1922'de Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından sona erdirildi. İstanbul, bir vilâyet olarak Ankara hükümeti yönetimine bırakılmakla birlikte İtilâf devletlerinin işgali barış antlaşması imzalanıncaya kadar devam etti. 24 Temmuz 1923 tarihinde imzalanan Lozan Antlaşması, Arap mandalarının Sevr'deki dağılımını korumakla birlikte yeni Türk devletini ilgilendiren bütün meselelerde önemli değişiklikler getirdi. Yabancı güçlerin 6 Ekim 1923'te İstanbul'dan çekilmesinden sonra 13 Ekim'de Ankara Türkiye'nin başşehri yapıldı. 29 Ekim'de Cumhuriyet'in ilânının ardından, halifelik saltanat gibi algılandığından 3 Mart 1924'te kaldırıldı ve Osmanlı hânedanı mensuplarının tamamı yurt dışına çıkarıldı. Paris Konferansı sırasında büyük tartışmalara konu olan Ayasofya 1934'te müze haline getirilerek tarihî miras olarak koruma altına alındı.

BİBLİYOGRAFYA

Traité de paix entre les puissances alliées et associées et la Turquie du 10 août 1920 (Sèvres), [baskı yeri ve tarihi yok]; Devleti Aliyye ile Sulh Şerâiti, İstanbul 1336/1920; Devleti Aliyye ile Sulh Muâhedesi, Konya 1336/1920; Nihat Erim, Devletlerarası Hukuku ve Siyasî Tarih Metinleri, Ankara 1953, I, 525-691; Seha L. Meray - Osman Olcay, Osmanlı İmparatorluğunun Çöküş Belgeleri (Mondros Bırakışması, Sevr Andlaşması, İlgili Belgeler), Ankara 1977; Osman Olcay, Sevres

Andlaşmasına Doğru (Çeşitli Konferans ve Toplantıların Tutanakları ve Bunlara İlişkin Belgeler), Ankara 1981; Rıza Tevfik, Biraz da Ben Konuşayım (haz. Abdullah Uçman), İstanbul 1993; P. C. Helmreich, Sevr Entrikaları (trc. Şerif Erol), İstanbul 1996; Mustafa Budak, İdealden Gerçeğe: Misak-ı Milli'den Lozan'a Dış Politika, İstanbul 2002; İsmet Parmaksızoğlu, "Sevr Antlaşması", TA, XXVIII, 477-480.

Cevdet Küçük

SEVR MAĞARASI

(غار ثور)

Hz. Peygamber'in hicret esnasında üç gece gizlendiği, Kur'ân-ı Kerîm'de zikri geçen mağara.

Mağaranın bulunduğu Sevr dağı Mescidi Harâm'a güneydoğu yönünde yaklaşık 4 km. uzaklıktadır. Sevr mağarası dağın zirvesine yakın bir yerde, Mekke tarafına bakan yamacında büyük bir kayanın altında kalan boşluk şeklinde doğal ve küçük bir mağaradır. Mağaranın biri batı, diğeri doğu tarafında iki girişi bulunmaktadır. Resûl-i Ekrem'in girdiği batı yönündeki giriş dar olup zeminden biraz yüksektedir. Doğu yönündeki giriş ise insanın rahatlıkla girip çıkabileceği büyüklüktedir. Günümüzde Mekke'de yerleşim Sevr dağının kuzey eteklerine kadar ulaşmıştır.

Müslümanların Yesrib'e (Medine) hicret etmesi üzerine Hz. Muhammed'in de oraya gidip onların başına geçmesinden endişe duyan bazı müşrikler Dârünnedve'de toplanarak Resûlullah'ı öldürme kararı aldılar. Onu Kureyş oymaklarından birer gencin katılacağı bir grup öldürecek, böylece Hâşimoğulları'nın kan davasına kalkışması önlenecekti. Suikast kararından haberdar olan Resûl-i Ekrem hemen hicret hazırlığına başladı; öğle sıcağında Hz. Ebû Bekir'in evine gitti ve orada hicret planı hazırlandı. Bunun için Mekke-Medine yollarını iyi bilen bir kılavuz tutuldu ve onunla, yolda binilecek develeri üç gün sonra Sevr dağının eteğine getirmek üzere anlaşmaya varıldı. Evine dönen Hz. Peygamber, kendisini öldürmek için evini saracak müşrikleri yanıltmak amacıyla Hz. Ali'yi yatağına yatırdı. Karanlık bastıktan sonra evinden ayrılıp tekrar Hz. Ebû Bekir'in evine gitti. Gece yarısı Hz. Ebû Bekir'le birlikte evin arka kapısından gizlice çıkarak Sevr dağına tırmanıp buradaki mağarada gizlendiler. Resûl-i Ekrem'in geçici gizlenme yeri olarak Medine yol güzergâhında bulunmayan Sevr mağarasını seçmesinin sebebi peşine düşecek müşrikleri şaşırtmak istemesiydi. Çünkü müşrikler hicret için yola çıktığını anladıklarında onu daha çok Medine'ye giden yol güzergâhında arayacaklar, Mekke'nin güneyine giden yollar üzerinde fazla durmayacaklardı. Böylece hem yoğun

takipten kurtulacak hem de takip işinin yavaşlamasına kadar zaman kazanacaktı.

Hz. Peygamber'i öldürmek maksadıyla evini saran seçilmiş müşrikler evinde olmadığını öğrenince bütün çevreyi aramaya başladılar ve etrafa haberciler göndererek onların başına ödül koyduklarını duyurdular. Daha ziyade Medine tarafındaki yollarda arama yaparken bir grup da iki iz sürücünün rehberliğinde onların gizlendiği mağaranın ağzına kadar geldi. Bu sırada endişeye kapılan Hz. Ebû Bekir, "Ey Allah'ın resulü! Eğilip baksalar bizi görecekler" dedi. Resûlullah, Allah Teâlâ'nın kendilerine yardım edeceğini söyleyerek onu teselli etti. Mağarada yaşanan bu an Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle anlatılmaktadır: "Eğer siz ona yardım etmezseniz ona Allah yardım etmiştir: Hani kâfirler onu iki kişiden biri olarak çıkarmışlardı; hani onlar mağaradaydı; o, arkadaşına, 'Üzülme, Allah bizimle beraberdir' diyordu. Bunun üzerine Allah ona -sükûnet sağlayan- emniyetini indirdi, onu sizin görmediğiniz bir ordu ile destekledi ve kâfir olanların sözünü alçalttı; Allah'ın sözü ise zaten yücedir. Çünkü Allah üstündür, hikmet sahibidir" (et-Tevbe 9/40). Allah Teâlâ'nın resulünü koruyacağı muhakkaktı; nitekim etrafı inceleyen müşrikler mağaranın içine bakmadan dönüp gittiler. Mağarada Hz. Peygamber tarafından teselli edilen Ebû Bekir bu özel durumu sebebiyle Türk ve İran edebiyatlarında "yâr-ı gār" (mağara dostu) ifadesiyle anılmıştır.

Resûl-i Ekrem ve Hz. Ebû Bekir, Sevr mağarasında üç gece kaldılar. Bu üç geceyi Ebû Bekir'in oğlu Abdullah da onlarla

birlikte geçirdi. Yapılan plan gereği Abdullah sabaha doğru yanlarından ayrılıp Mekke'de gecelemiş gibi davranıyor, müşriklerin arama faaliyetleriyle ilgili haberleri akşamleyin onlara ulaştırıyordu. Hz. Ebû Bekir'in çobanı Âmir b. Füheyre otlattığı koyun sürüsünü akşamları mağara tarafına sürüyor, sabahleyin Abdullah mağaradan ayrılınca onun peşini takip ederek sürüsünü oradan uzaklaştırıyordu. Böylece hem onlara içecekleri sütü sağlıyor hem de Abdullah'ın ayak izlerini kaybettiriyordu. Üçüncü gecenin sabahında kendisine önceden emanet edilen develeri mağaranın yakınına getiren yol rehberi Abdullah b. Uraykıt ve Âmir b. Füheyre ile birlikte Yesrib'e doğru yola çıktılar (1 Rebîülevvel / 13 Eylül 622).

Hadis ve siyer kaynaklarında Resûlullah ile Hz. Ebû Bekir'in mağaraya gece ulaştıkları, Ebû Bekir'in Resûlullah'tan önce mağaraya girip içeride zararlı hayvan bulunup bulunmadığını kontrol ettiği, daha sonra da Resûlullah'ın girdiği kaydedilir. Ayrıca Hz. Ebû Bekir'in üzerindeki örtüyü parçalara ayırıp mağaradaki zararlı böcek yuvalarını tıkadığı, ancak bezler yetmediği için son deliği topuğu ile kapatmak zorunda kaldığı, ardından mağaraya giren Hz. Peygamber'in başını Ebû Bekir'in dizine koyarak uyuduğu, topuğu delikteki bir yılan tarafından ısırılan Ebû Bekir'in acıdan göz yaşı döktüğü, yanağına dökülen göz yaşlarından uyanan Resûl-i Ekrem'in onu tedavi ettiği, müşriklerin eğilip bakmalarını engellemek için bir örümceğin mağaranın girişini ağ örerek kapattığı, mağaranın girişinde bir ağacın bittiği, bir çift yabani güvercinin orada durduğu veya yuva yaparak yumurtladığı şeklinde rivayetler varsa da bu rivayetlerin bir kısmı çeşitli açılardan eleştirilmiştir (Zehebî, III, 307; İbn Kesîr, III, 180, 182; İbn Hacer, IV, 388; M. Nâsırüddin el-Elbânî, III, 260-264).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 348; VI, 198; Buhârî, "İcâre", 3, "Menâḳıbü'l-ensâr", 45, "Feżâʾilü aṣḥâbi'n-nebî", 2, "Meġāzî", 28; Müslim, "Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe", 1; İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 482-487; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1418/ 1997, I, 175-179; Fâkihî, Aḫbâru Mekke (nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş), Mekke 1407/ 1986, IV, 79-84; Belâzürî, Ensâb, I, 259-261; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (Şâkir), XIV, 257-260; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, Delâʾilü'n-nübüvve (nşr. Abdülmu'tî Kal'acî), Beyrut 1405/1985, II, 465-482; Zehebî, Mîzânü'l-iʿtidâl, III, 307; İbn Kesîr, el-Bidâye, III, 179-184; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, IV, 388; Süyûtî, ed-Dürrü'l-menṣûr, Beyrut 1403/1983, IV, 196-204; Semhûdî, Vefâʾü'l-vefâ bi-aḫbâri dâri'l-Muṣṭafâ (nşr. Mustafa Abdülvâhid), Beyrut 1386/1966, I, 236-238; Şevkī Ebû Halîl, el-Hicre: Ḥadeṣün ġayyere mecra't-târîḫ, Dımaşk 1406/1986, s. 86-87; M. Nâsırüddin el-Elbânî, Silsiletü'l-eḥâdîṣi'ż-żaʿîfe ve'l-mevżûʿa, Riyad 1408/1988, III, 260-264; Adnan Demircan, Nebevî Direniş Hicret, İstanbul 2000, s. 121-128.

Adnan Demircan

SEVÜK, İsmail Habip

(1892-1954)

Edebiyat tarihçisi, eğitimci ve yazar.

Edremit'te doğdu. Asıl adı İsmail Hakkı'dır. Kafkas kökenli bir aileye mensup olan babası, askerliğe intisap etmeden önce Sındırgılı Habib Efe namıyla tanınan jandarma binbaşısı Mustafa Habib, annesi Şeyh Mehmed Efendi'nin kızı Âbide Hanım'dır. İlk öğrenimine Edremit'te başladı; Edremit Rüşdiyesi (1904), Bursa İdâdîsi (1909) ve Dârülfünûn-ı Osmânî Hukuk Mektebi'ni (1913) bitirdi. Dârülfünun öğrencisiyken konferanslarına devam ettiği Türkocağı'nda dönemin önde gelen edip ve düşünürleriyle tanıştı. Kastamonu Sultânîsi edebiyat öğretmenliğine tayin edilince (1913) hem İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin kulüp müdürlüğünü, hem de bu cemiyetin yayın organı olan Köroğlu gazetesinin başyazarlığını üstlendi. Bir süre sonra Yeşil Ilgaz adıyla çıkmaya başlayan gazetedeki yazılarında daha çok I. Dünya Savaşı ile ilgili konuları işledi. "Mâzide Kastamonu" ve "Köylü Ruhu" başlıklı dizi yazılarının yanı sıra "Kadınlık-Erkeklik" adlı iki perdelik bir oyun kaleme aldı. 1919'da İzmir Sultânîsi edebiyat öğretmenliğine nakledildi. Fakat işgal altında bulunan İzmir'de şartlar giderek ağırlaştığı için 1920 Haziranında tekrar Kastamonu'ya döndü ve bu defa Kuvâ-yi Milliye'nin en önemli yayın organlarından Açıksöz gazetesinin başyazarı oldu. 20 Ağustos 1921 - 12 Ekim 1922 tarihleri arasında bu gazetede 109 başyazısı ve altmış sekiz fıkrası yayımlandı (İsmail Habib Sevük'ün Açıksöz'deki Yazıları 1921-1922, haz. Mustafa Eski, Ankara 1998). Ankara Erkek Lisesi edebiyat öğretmeni iken Aralık 1922'de Yunus Nadi'nin Yeni Gün gazetesinde yazarlığa başladı. Hem bu gazetenin hem Anadolu Ajansı'nın muhabiri olarak Atatürk'ün 1923 Martında Adana-Mersin-Konya illerine yaptığı seyahate katıldı. Dönüşte izlenimlerini bir dizi halinde Hâkimiyeti Milliye gazetesinde yayımladı. Edirne Maarif müdürlüğü (1924) sırasında Edirne Türk Ocağı başkanlığını da üstlendi. 1926'da Maarif teşkilâtının yeniden düzenlenmesi üzerine Antalya bölgesi (9 Ekim 1926), daha sonra Adana bölgesi (1 Temmuz 1927) Maarif eminliğine tayin edildi. Bu görevi sırasında çıkardığı Maarif

ve Memleket dergilerine çeşitli yazılar yazdı. Maarif eminlikleri kaldırılınca 28 Ağustos 1931 tarihinde Galatasaray Lisesi edebiyat öğretmenliğine getirildi. 1939 yılının sonuna doğru Mustafa Nihat Özön'ün Metinlerle Muasır Türk Edebiyatı Tarihi adlı eseri hakkında kaleme aldığı yazılar basında birçok yazarın katıldığı tartışmalara yol açtı. 1943'te VII. dönem Sinop milletvekili olarak meclise girdi. 1946 seçimlerinde aday gösterilmedi. Son yıllarını yazılarına adayan İsmail Habip 17 Ocak 1954'te öldü ve Merkez Efendi Mezarlığı'na defnedildi.

Eserleri. 1. Pontus Meselesi (Ankara 1338). Altı kişilik bir komisyon tarafından hazırlanan kitabın "Pontus Mezalimi" başlıklı ikinci kısmını yazan İsmail Habip 1 Ocak - 22 Haziran 1922 tarihleri arasında Orta Karadeniz bölgesinde Pontusçu Rumlar'ın yaptığı mezalimi belge ve fotoğraflarla ayrıntılı biçimde anlatmaktadır. 2. İmtihan Veren Millete (Kastamonu 1339). 1923 seçimlerinde seçim müfettişi olarak Kastamonu Sultânîsi'nde verdiği konferans metnidir. 3. Türk Teceddüd Edebiyatı Tarihi (İstanbul 1924). "Medhal", "Tanzimat Edebiyatı", "Serveti Fünûn Edebiyatı", "Millî Cereyan Edebiyatı" başlıklı dört bölüm halinde düzenlenen eserde Türk edebiyatı, Cumhuriyet'in ilk yıllarına kadar yer yer Fransız edebiyatı ile

mukayese edilerek anlatılmaktadır. Bazı sübjektif değer yargılarından dolayı eser Fazıl Ahmet (Aykaç), Sabri Esat (Siyavuşgil), Mehmed Rauf, Ahmed Hâşim ve Cenab Şahabeddin'in de katıldığı tartışmalara yol açmıştır. 4. Edebî Yeniliğimiz. Maarif Vekâleti'nin isteği üzerine Türk Teceddüd Edebiyatı Tarihi'nin birtakım ilâvelerle yeniden basımıdır (I-II, Ankara 1931-1932). Daha sonra eser bazı kısaltmalarla ve "Edebî Neviler" bölümünün eklenmesiyle tek cilt halinde yayımlanmış (İstanbul 1935), Yeni Edebî Yeniliğimiz adıyla da basılmıştır (1940). 5. Neler Dediler: Türk Teceddüd Edebiyatı Tarihi Hakkında Tenkitler ve Cevaplarım (İstanbul 1928). Eserde Fazıl Ahmet, Ahmed Hâşim, Mehmed Rauf, Muzaffer Hamit, Reşat Nuri (Güntekin), Yusuf Nazir ve Cenab Şahabeddin'in yazıları ile İsmail Habip'in Mehmed Rauf ve Cenab Şahabeddin'e verdiği cevaplar yer almaktadır. 6. Tuna'dan Batıya (İstanbul 1935). 1934 yazında üç buçuk aylık bir Avrupa seyahatine çıkan yazarın Cumhuriyet gazetesinde "Avrupa Yolundan Notlar" başlığı altında yayımladığı seyahat intibalarının kitap haline getirilmiş şekli olup basında yankı uyandırmış ve biri tarihsiz üç

baskısı daha yapılmıştır (1944, 1987). 7. O Zamanlar (1920-1923) (İstanbul 1937). İzmir'e Doğru, Açıksöz, Yeni Gün ve Hâkimiyeti Milliye gazetelerinde çıkan Millî Mücadele yazılarından bir kısmını ihtiva etmektedir. 8. Atatürk İçin (İstanbul 1939). Başta Cumhuriyet gazetesi olmak üzere çeşitli süreli yayınlarda neşrettiği Atatürk hakkındaki yazılarından oluşmaktadır. 9. Avrupa Edebiyatı ve Biz (I-II, İstanbul 1940-1941). Eserde başlangıçtan 1940 yılına kadar Avrupa edebiyatıyla Türkler'in İslâm medeniyetine girdikten sonraki edebiyatları ve Avrupa Ortaçağı ile İslâm medeniyetinin teşekkülü mukayeseli olarak anlatılmaktadır. Özellikle Batı dillerinden yapılmış, oldukça zengin açıklamalı tercümeler bibliyografyası eserin önemini arttırmaktadır. Yazarın İslâm medeniyeti hakkındaki tesbitleri Eşref Edip'le aralarında şiddetli bir kalem tartışmasına yol açmıştır. 10. Edebiyat Bilgileri (İstanbul 1942). Divan edebiyatı, halk edebiyatı ve yeni Türk edebiyatının manzum ve mensur türleriyle vezinler ve edebî sanatlar üzerinde durulmaktadır. 11. Yurttan Yazılar (İstanbul 1943). Adana'da çıkardığı Maarif ve Memleket dergilerindeki yazıları ile 1936 yazında yaptığı, yurt gezisiyle ilgili intibalarını içermektedir. 12. Türk Güreşi (İstanbul 1948). 13. Dil Davası (İstanbul 1949). 1948-1949 yıllarında Cumhuriyet gazetesinde yazdığı on dokuz yazının birtakım ilâve ve değişikliklerle bir araya toplanmasından oluşmaktadır. 14. Tanzimat Devri Edebiyatı (İstanbul 1951). Liselerin üçüncü sınıfları için ders kitabı olarak hazırlanmıştır. 15. İkbal Hakkında Konferanslar (İstanbul 1952). Muhammed İkbal'in 14. ölüm yıl dönümü münasebetiyle Türkiye-Pakistan Kültür Cemiyeti'nin 21 Nisan 1952'de İstanbul'da düzenlediği konferansta Ali Nihad Tarlan, İsmail Habip Sevük ve Abdülkadir Karahan'ın yaptığı konuşmaları ihtiva etmektedir. 16. Mevlâna (İstanbul 1954). XI-XIII. yüzyıl Türk edebiyatı hakkında kısa bilgiler verildikten sonra Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin hayatı ve eserleri anlatılmakta, bazı şiirleri tahlil edilmektedir. 17. Yunus Emre (İstanbul 1955). Eserde Yûnus Emre'nin şiirlerinden seçmelere de yer verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İsmail Habip [Sevük], Neler Dediler: Türk Teceddüd Edebiyatı Tarihi Hakkında Tenkitler ve Cevaplarım, İstanbul 1928; Ahmet Hamdi Tanpınar, Edebiyat Üzerine Makaleler (haz. Zeynep Kerman), İstanbul 1969, s. 457-462; Nezahat Özcan, İsmail Habip Sevük: Hayatı ve Edebiyat Tarihçiliği (doktora tezi, 1999), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ruşen Eşref Ünaydın'dan Hasan Âli Yücel'e "Diyorlar ki" İçin Bir Mektup (haz. Nuri Sağlam), İstanbul 2001, s. 32-34; Zeki Gezer, İsmail Habib Sevük'ün Hayatı ve Eserleri (yüksek lisans tezi, 2001), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; İsmail Hakkı Baltacıoğlu, "İsmail Habib Sevük ile Görüştüm", Yeni Adam, XIII/475-476, İstanbul 1944, s. 6-7; Hasan Âli Yücel, "İsmail Habip", Cumhuriyet, İstanbul 21 Ocak 1954; Kadircan Kaflı, "Sevük", Yeni Sabah, İstanbul 23 Ocak 1954; Nazım Kemal, "İsmail Habip", a.e. (25 Ocak 1954); Hıfzı Topuz, "İsmail Habip Galatasaray'da", Akşam, İstanbul 25 Ocak 1954; Memet Fuat, "Şairi Beğen Fakat Aldanma! [İsmail Habib Sevük'ün Nazım Hikmet'le İlgili Görüşleri]", Adam Sanat, sy. 58, İstanbul 1990, s. 5-12; "Sevük, İsmail Habib", TDEA, VII, 548-549.

Nuri Sağlam

SEYAHAT

(bk. SEFER).

SEYAHAT

(السياحة)

Sözlükte “suyun yeryüzünde sürekli akması” anlamındaki seyh kökünden türeyen seyâhat (siyâha) “yürüme, gitme; insanların arasını bozmak için ortalıkta dolaşma; kendini ibadete verip ruhban hayatı yaşamak için yeryüzünde gezip dolaşma” şeklinde açıklanmakta, suyun yeryüzünde akması gibi yolculuk edene de yeryüzünde gezip dolaştığı için sâih veya seyyâh denildiği belirtilmektedir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “svḥ” md.; Lisânü’l-ᶜArab, “syḥ” md.; İbnü’l-Esîr, II, 432; Şevkânî, II, 465). Yine “yürüme, gitme, yolculuk” gibi mânalara gelen rihle, seyr ve sefer kelimeleri de seyahate yakın anlamlarda kullanılmaktadır (aş. bk.). Yeni sözlüklerde yer alan seyahatle ilgili tanımları “planlı ve amaçlı yolculuk” şeklinde özetlemek mümkündür.

Kur’ân-ı Kerîm’de seyahat kavramı üç yerde geçmektedir. Bir âyette “sîhû” (seyahat ediniz) şeklindeki fiil kalıbıyla, putperestlere Mekke’de kalmaları için verilen süreyle ilgili olarak, “Yeryüzünde dört ay daha serbestçe dolaşın” meâlindeki cümlede yer alır (et-Tevbe 9/2). İkinci âyette “sâihûn” (seyahat edenler), Allah’ın hoşnutluğunu kazananların övgüye değer nitelikleri arasında sayılmaktadır (et-Tevbe 9/112). Tefsirlerin çoğunda sâihûn kelimesinin bu bağlamda “sâimûn” (oruç tutanlar) anlamında kullanıldığı, nitekim Hz. Peygamber’in kelimeyi bu mâna ile açıkladığı, Hz. Âişe’nin de, “Bu ümmetin seyahati oruçtur” dediği; seyahat edenler yolculukları sırasında azıksız, aç susuz kalabildikleri ve eşlerinden ayrı düştükleri gibi oruç tutanlar da belirli bir zaman zarfında bunlardan uzak durdukları için âyette bunların sâihûn diye nitelendirildiği belirtilmektedir (meselâ bk. Taberî, VI, 484-486; XII, 156). Üçüncü âyette “sâihât” (seyahat eden kadınlar) kelimesi kendileriyle evlenilmesi uygun olan kadınların iyi nitelikleri sıralanırken geçmekte olup (et-Tahrîm 66/5) tefsirlerde çoğunlukla “oruç tutan kadınlar” veya “hicret eden kadınlar” diye yorumlanmıştır (a.g.e., XII, 156). Şevkânî, Tevbe sûresinin 112. âyetindeki sâihûn kelimesinin “oruç tutanlar” yanında “cihad edenler” veya “hicret edenler” yahut “hadis toplamak, ilim tahsil etmek için seyahate çıkanlar”

mânasında kullanıldığına dair rivayetleri aktardıktan sonra Allah'ın seyahat sayesinde itaat yolunda

kuluna fırsat sağladığını, zira kulun bu suretle insanlardan ayrılarak Allah'ın yarattığı varlıklar üzerinde düşünüp ibret alma imkânı elde ettiğini belirtmekte, dolayısıyla âyette seyahatin hakiki mânasının kastedilmiş olabileceğini ima etmektedir (Fetḥu'l-ḳadîr, II, 465). Taberî de Kur'an'daki sâimûn kelimesinin "oruç tutanlar" anlamına geldiğini ifade eden rivayetleri sıralayıp İbn Uyeyne'nin, "Yemeyi, içmeyi ve kadını terkeden kimse sâihtir" dediğini nakleder (Câmiʿu'l-beyân, VI, 485). Bazı şarkiyatçılar, bu tür açıklamalardan yararlanarak sâihûn kelimesinin Kur'an'da özellikle Hıristiyanlık'taki keşişlik ve manastır hayatından mülhem olarak "gezginci velî" anlamında kullanıldığını ileri sürmüştür (meselâ bk. Goldziher, s. 122-123; Touati, s. 152-153). Râgıb el-İsfahânî, sâihûn ve sâihât kelimelerinin "oruç tutanlar" anlamını belirttikten sonra bazılarının orucu hakiki ve hükmî diye ikiye ayırdıklarını, yeme içme ve cinsel birleşmeden uzak durmayı hakiki; göz, kulak, dil gibi organları günahlardan sakınmayı hükmî oruç saydıklarını ifade eder. Ayrıca sâihûn kelimesinden, insanları yeryüzünde dolaşarak görüp duydukları sayesinde akıl ve basiretlerini geliştirmeye çağıran âyetin (el-Hac 22/46) gereğini yerine getirenlerin kastedildiğine dair görüşe yer verir (el-Müfredât, "svḥ" md.).

Hadislerde seyahat ve aynı kökten türeyen kelimeler "suyun akıp gitmesi" şeklindeki sözlük anlamı yanında "gezme, dolaşma" mânasında da kullanılmıştır (Wensinck, el-Muʿcem, "syḥ" md.). "Seyahat ediniz, sıhhat bulunuz" mânasındaki bir hadis sıhhati tartışmalı olmakla birlikte kaynaklarda sıkça zikredilmiştir. İbnü'l-Esîr'e göre Hz. Peygamber, "İslâm'da seyahat yoktur" meâlindeki hadisiyle şehirlerden ayrılarak cuma namazını ve cemaati terketmeyi veya kötülük yapmak, insanların arasına fitne sokmak için ortalıkta dolaşmayı kastetmiştir (en-Nihâye, II, 532). Araplar'da yaygın olan seyahat geleneğine uygun biçimde bizzat Resûl-i Ekrem'in de sütanneye verildiği günlerden itibaren defalarca seyahate çıktığı bilinmektedir (Muhammed Hamîdullah, bk. bibl.). Hz. Âişe'ye atfedilen bir rivayette Hz. Ebû Bekir'in Mekke döneminin zor günlerinde Habeşistan'a doğru seyahate çıktığı, yolda karşılaştığı bir kişinin nereye gittiğini sorması üzerine, "Kavmim beni yurdumdan çıkardı, yeryüzünde dolaşıp rabbime ibadet etmek istiyorum" dediği belirtilir (Buhârî,

“Menâḳıb”, 45; “Kefâlet”, 4). Bu rivayetten daha o zamanlarda seyahatin ibadet vesilesi olarak görüldüğü anlaşılmaktadır.

Kur’an’da günümüzdeki tanımıyla bir amaca yönelik olan seyahati ifade etmek için “seyr” kökünden kelimeler kullanılmıştır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “syr” md.). İlgili âyetlerde, “Yeryüzünde gezip dolaşmazlar mı?” gibi soru ifadeleriyle yahut, “Yeryüzünde gezip dolaşın” şeklindeki emirlerle insanlar seyahat ederek gördüklerinden, özellikle kötülükleri, inkâr ve isyanları yüzünden yok olup giden eski kavimlerin bıraktığı kalıntılardan ibret almaya teşvik edilmiştir. Seyr ve türevleri aynı anlamda pek çok hadiste de yer alır (Wensinck, el-Muʿcem, “syr” md.). “Rihle” kelimesi Kur’an’da bir âyette geçmektedir (el-Kureyş 106/2). Bu âyette Kureyş kabilesinin yaz ve kış mevsimlerinde çeşitli ülkelere güven içinde seyahat edebilmesi Allah’ın bu kabileye bir lutfu olarak gösterilmektedir. Burada Araplar’ın yazın Şam, kışın Yemen tarafına yapmayı âdet haline getirdikleri seyahate işaret edilmektedir (meselâ bk. Taberî, XII, 702-703). Rihle hadislerde (Wensinck, el-Muʿcem, “rḥl” md.) ve diğer kaynaklarda da “seyahat” mânasında sıkça kullanılır. “Sefer” kelimesi çoğunda bazı fıkhî hükümlerin yer aldığı yedi âyette “yolculuk” anlamında geçmektedir. Kelimenin çeşitli türevleri hadislerde de kullanılmıştır (bk. SEFER). Ayrıca sefer ve seyr tasavvuf literatüründe “kalbin Hakk’a yönelmesi” şeklinde tanımlanır (Tehânevî, I, 655-656).

Kaynaklarda amacı bakımından değişik seyahatlerden söz edilir. İlim Tahsili İçin Seyahat. Hz. Peygamber çeşitli hadislerinde ilim tahsili için seyahate çıkmanın önemini ifade etmiştir. Bir hadiste, “İlim elde etmek amacıyla evinden çıkan kimse evine dönünceye kadar geçirdiği bütün zamanını Allah yolunda harcamış sayılır” (İbn Mâce, “Cihâd”, 13; Tirmizî, “ʿİlim”, 2); diğer bir hadiste, “İlim elde etmek için yola çıkanlara Allah cennetin yollarından birini bulmayı kolaylaştırır” (Müsned, II, 252, 325, 407; Buhârî, “ʿİlim”, 10; Ebû Dâvûd, “ʿİlim”, 1) buyurulmuştur. Bunun yanında Kur’an’ın ilk emrinin “oku!” olması (el-Alak 96/1), çeşitli âyetlerde ilmin, âlimlerin ve hikmetin yüceltilmesi (meselâ bk. el-Bakara 2/269; ez-Zümer 39/9; el-Mücâdile 58/11) müslümanlarda ilim sevgisini doğurmuş, özellikle Resûlullah’ın hadislerine ulaşma tutkusu bilgi amaçlı seyahatlerin en önemli etkenlerinden birini oluşturmuştur (bk. RİHLE). Bilgi edinmek için birçok âlim çeşitli ilim merkezlerini dolaşmış, buralarda

çok sayıda âlimle tanışıp öğrenim gördükten sonra başka merkezlere gitmiş, ömürlerini bu şekilde öğrenim ve öğretim seyahatleriyle geçiren, ana yurdundan binlerce kilometre uzaklara giderek oralara yerleşen âlimler olmuştur. Meselâ Fârâbî aslen Türkistanlı olup ilim seyahatine çıkarak, Irak ve Suriye bölgelerinde dolaşmıştır. Mağrib'deki Tilimsân'da doğan Ahmed b. Muhammed el-Makkarî Fas, Merakeş, Tunus, İskenderiye, Kahire, Hicaz, Kudüs, Şam ve Gazze gibi merkezlere ilmî seyahatler yapmış, bu sayede Nefḥu'ṭ-ṭîb adlı eserinde 280'den fazla âlimi tanıtmıştır. Pek çok âlimin en önemli eserleri bu tür seyahatlerin ürünüdür. Gazzâlî de İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn adlı kitabını yaklaşık on yıllık seyahati sırasında hazırlamıştır. Yine Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'si onun Mekke seyahatinin mahsulüdür. İlim için seyahate bu derece önem verilmesinde ilmi en tanınmış hocalardan öğrenme, onlardan icâzet alma, böylece âlimler silsilesinde kendine bir yer edinme ihtiyacı da rol oynamıştır (Touati, s. 13).

Dil Eğitimi. Arap dilcilerinin fasih Arapça'yı bedevîlerin ağzından dinleyip öğrenmek için yaptıkları uzun yolculukların da İslâm seyahat kültüründe önemli yeri vardır. Bu tür seyahatler, başta Kur'an olmak üzere temel İslâmî kaynakların doğru anlaşılması ve yorumlanması ihtiyacının bir sonucudur. Dil ve kıraat âlimi Ali b. Hamza el-Kisâî, ileri yaşlarında Kûfe'de yaptığı bir konuşma esnasında bir kelimeyi yanlış kullanması sebebiyle eleştirilmesi üzerine önce nahiv dersleri almış, ardından dil âlimi Halîl b. Ahmed'in tavsiyesine uyarak Arapça'nın en iyi konuşulduğu Hicaz, Necid ve Tihâme'deki bedevîlerden fasih Arapça'yı öğrenmek amacıyla seyahate çıkmıştır. Kûfe'ye dönen Kisâî, vefat etmiş bulunan Halîl b. Ahmed'in yerine Yûnus b. Habîb'in ders verdiği camiye uğramış, aralarında geçen ilmî tartışmalar sonunda Yûnus b. Habîb onun üstünlüğünü kabul ederek hocalık görevini ona bırakmıştır. Kisâî'nin öğrencisi olan Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ da aynı maksatla çöl seyahatlerine çıkmış, sonunda Halife Me'mûn'un sarayında gözde âlimlerden olmuştur (a.g.e., s. 59-60).

İbadet Maksadıyla Seyahat. Bu tür seyahatlerin başında hac yolculuğu gelir, cihad yolculuğu da bu çerçevede zikredilir. Gazzâlî'nin İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'inde belirtildiği gibi (II, 247-248) bilhassa tasavvufî kaynaklarda kişinin, görüp duyduklarının dinî hayatına katkı sağlaması sebebiyle peygamberlerin ve diğer din büyüklerinin kabirlerini, hayatta olan âlimleri ve velîleri ziyaret etmesi bu kapsamda

değerlendirilmiştir. Özellikle hac ibadeti her yıl İslâm dünyasında düzenli bir seyahat geleneğinin oluşmasını, yolcuların ağırlanmasıyla ilgili kurum ve kuralların gelişmesini sağlamış; hacıların yedirilmesi, içirilmesi ve barındırılması gibi temeli İslâm öncesi dönemlere dayanan hizmetleri kurumsal bir yapıya kavuşturmuş, Mekke ve Medine İslâm âlimleri için buluşma ve bilgi alışverişi merkezi haline gelmiştir.

Tasavvufî Seyahat. Kur'ân-ı Kerîm'in Kehf sûresinde geçen ve Mûsâ'nın, hakikat bilgisine ulaşmak için yanında bir gençle birlikte seyahate çıkmasını anlatan kıssa sûfîlere ilham kaynağı olmuştur. Esasen tasavvufî hayat Allah'a doğru bir yürüyüştür. Farklı yolların izlenebildiği bu yolculuk sırasında çeşitli yerlerde konaklayıp mânevî mertebeler elde eden sâlik sonunda Allah'a ulaşır. Kuşeyrî, Tevbe sûresinin 12. âyetinde geçen "sâihûn" kelimesini diğer müfessirler gibi "sâimûn" diye açıklamış, ancak buna "Allah'tan başkasını müşahedeye yönelmekten kendilerini alıkoyanlar, Allah'tan başkasına hizmet etmeyi kendilerine yasaklayanlar ve yalnız Allah ile olup O'na güvenenler" anlamını da vermiştir. Kuşeyrî, aynı kelimeyi "ibret almak için yeryüzünde seyahate çıkanlar" veya "varlığın sırlarını kavramak amacıyla kalp dünyalarında seyahat edenler" şeklinde açıklayanların bulunduğunu da kaydeder (Leṭâʾifü'l-işârât, II, 67). Sûfî geleneğinde mânevî seyahatin istenen sonucu vermesi için bedenî seyahatten de faydalanılmış, yolculukta uyulması gereken kurallar ve gözetilmesi gereken amaçlar üzerinde durulmuştur (meselâ bk. Gazzâlî, II, 251-267). Kelâbâzî'nin naklettiğine göre Muhammed b. Ahmed el-Fâsî, tasavvufun on erkânından birinin gördüklerinden ders çıkarmak maksadıyla dünyanın çeşitli bölgelerini gezmek olduğunu söylemiştir (et-Taʿarruf, s. 89-90). Sûfîler nefislerini güçlüklerle sınayıp terbiye etmek, tevekkülü derinden yaşamak, gördüklerinden ibret almak, gönül dünyalarını arındırmak için vatanlarını ve ailelerini terkedip ülkeden ülkeye dolaştıklarından "seyyâhîn" diye adlandırılmıştır (a.g.e., s. 21; Edebü'l-mülûk, s. 58-59; ayrıca bk. SEFER). Tabakat ve menâkıb kitaplarında sürekli gezmelerinden dolayı abdal, derviş gibi isimlerle de anılan birçok sûfînin ruhsal gelişme ve yücelmenin sırrını seyahatte aradığı; uzak diyarlardan, Endülüs'ten Mekke, Medine, Kudüs gibi mâneviyat iklimlerine gelerek buralarda tasavvufun ünlü şahsiyetleriyle görüşüp onların mârifet birikiminden yararlanmak veya ölmüş olanların kabirlerini ziyaret edip ruhaniyetlerinden istifade etmek için çileli yolculuklar yaptığı, zühd ve

riyâzet için elverişli ortamlar olan dağlarda, çöllerde yaşadığı anlatılmaktadır. Bu eserler onların seyahatleri sayesinde kazandıkları tecrübeleri, katettikleri mânevî merhaleleri anlatan ibretli hikâyelerle doludur (bazı örnekler için bk. Touati, s. 159-180).

Coğrafya, Tarih ve Kültür Konularında Bilgi Toplamak İçin Yapılan Seyahat. Bu seyahatlerin ilim öğrenme ve öğretme yanında ülkelerin coğrafî özellikleri, tarihleri, siyasî, idarî, ekonomik ve sosyal durumları, dinî ve ahlâkî özellikleri vb. konularda bilgi toplama gibi daha geniş amaçları da vardır. II. (VIII.) yüzyılın sonlarından itibaren Hint, İran ve Grek kaynaklı matematik, astronomi ve coğrafya eserlerinin tanınmaya başlanmasıyla İslâm dünyasında coğrafya bir ilim dalı olarak ortaya çıkmış, III. (IX.) yüzyıldan itibaren coğrafya kitaplarının hazırlanmasında bu seyahatlerin önemli payı olmuştur. İlk coğrafyacılardan olan Kitâbü'l-Büldân'ın müellifi Ya'kūbî Ermenistan, Horasan, Hindistan, Filistin, Mısır, Cezayir, Mağrib gibi ülkelere seyahatler yapmıştır. Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, Mürûcü'z̲-z̲eheb ve et-Tenbîh ve'l-işrâf adlı eserlerini yazmadan önce seyahate çıkmış, ayrıca Kitâbü'l-Każâyâ ve't-tecârib adıyla bir seyahatnâme yazmıştır. İlk coğrafyacılardan İbn Havkal'in Kitâbü Sûreti'l-arż (el-Mesâlik ve'l-memâlik) başlıklı eseri de otuz dört yıllık seyahatin ürünüdür. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî'nin, Aḥsenü't-teḳāsîm fî maʿrifeti'l-eḳālîm adlı eserini yazmadan önce çıktığı seyahatleri sırasında farklı insanlarla görüşmesi, çöllerde yolunu kaybetmesi, Lübnan dağlarında münzevilerle karşılaşması, boğulma tehlikeleri atlatması, yolunu kesen eşkıyalarla karşılaşması, hapishanelere düşmesi, casuslukla suçlanıp tutuklanması, defalarca ölümle yüz yüze gelmesi, serserilerin arasına düşmesi gibi olaylara dair verdiği mâlûmat o dönemdeki bilgi aşkına işaret etmesi bakımından ilgi çekicidir. Bu seyahat geleneği sonraki asırlarda devam etmiştir (bk. COĞRAFYA). Bu yolculuklara ticarî seyahatlerle gazâ ve fetih için sınır boylarına yapılan seyahatler gibi (bk. RİBÂT) başka seyahatleri de eklemek gerekir. Son yıllarda İslâm dünyasında hızla gelişen turizm hareketleri yanında bazı dinî günler münasebetiyle düzenlenen geziler de giderek yaygınlık kazanmakta, turizm firmaları ramazan aylarında, kandillerde vb. dinî günlerde yurt içine ve yurt dışına turlar düzenlemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, II, 432-433, 532; Tehânevî, Keşşâf, I, 655-656; Müsned, II, 252, 325, 407; IV, 159; Dârimî, "Muḳaddime", 47; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, Beyrut 1412/1992, VI, 484-486; XII, 156, 702-703; Kelâbâzî, et-Taʿarruf li-mez̠hebi ehli't-taṣavvuf, Beyrut 1407/1986, s. 21, 89-90; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 43-45; Kuşeyrî, Leṭâʾifü'l-işârât, Kahire 1981, II, 67; Gazzâlî, İḥyâʾ, II, 247-248, 251-267; Şevkânî, Fetḥu'l-ḳadîr, Beyrut 1412/1992, II, 465, 466; I. Goldziher, Le dogme et la loi de l'Islam (trc. F. Arin), Paris 1920, s. 122-123; Edebü'l-mülûk fî beyâni ḥaḳāʾiḳi't-taṣavvuf (nşr. B. Radtke), Beyrut 1991, s. 58-59; H. Touati, Ortaçağ'da İslâm ve Seyahat (trc. Ali Berktay), İstanbul 2004; Muhammed Hamidullah, "Hz. Peygamber'in İslâm Öncesi Seyahatleri" (trc. Abdullah Aydınlı), İİFD, IV (1980), s. 327-342; Ahmed Riyâz, "er-Riḥlât ve'r-riḥâletü'l-müslimûn", el-Mevsûʿatü'l-İslâmiyyetü'l-ʿâmme, Kahire 1422/ 2001, s. 681-682; Ahmed et-Tabîb, "es-Siyâha", a.e., s. 786-787.

Mustafa Çağrıcı

SEYAHATNÂME

(سیاحتنامه)

Çeşitli amaçlarla yapılan seyahatler dolayısıyla kaleme alınan eserlere verilen ortak isim.

Arapça “gezmek, gezi” anlamındaki seyâhat ile (aslı siyâhat) Farsça nâme (risâle, mektup) kelimelerinden oluşan seyâhat-nâme “gezi mektubu, gezi eseri” mânasına gelir. Buna Fars edebiyatında sefer-nâme adı da verilir. Arap edebiyatında “seyahat” ve “seyahatnâme” anlamında daha çok rihle kelimesi kullanılır. Edebü’r-rihle, edebü’r-rahalât terkipleri modern zamanlarda ortaya çıkmış, özellikle İbn Battûta seyahatnâmesinin XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Fransızca, İngilizce gibi dillere çevrilmesinden sonra Arap edebiyatında kullanılmaya başlanmıştır. Rihle, “bir yerden bir yere göç etmek” mânasındaki rahl (veya aynı anlamdaki irtihâl) masdarından isim olup “göç” demektir. Eski Arap şiirinde, Kur’an’da ve hadislerde rihle “göç, yolculuk, gezi, seyahat” anlamlarında kullanılmış, Kur’an’da Kureyş kabilesinin ticaret amacıyla yaptığı yolculuk ve seyahatler rihle diye anılmıştır (Kureyş 106/1-2).

Asr-ı saâdet ve Hulefâ-yi Râşidîn döneminden itibaren İslâm dinini yaymaya vesile olan fetihleri kolaylaştırma, fetihler neticesinde genişleyen İslâm topraklarını oluşturan beldeleri ve halkını tanıma, başta hadis olmak üzere çeşitli ilimleri tahsil etme vb. amaçlarla müslümanlar tarafından seyahatler gerçekleştirilmiş ve seyahatnâmeler kaleme alınmıştır. İslâm’da

bilinen ve seyahatnâmesinden günümüze parçalar intikal eden en eski seyyah Suriye fıkıh okulunun önemli temsilcisi, tâbiînden Mekhûl b. Ebû Müslim’dir (ö. 112/730). Mısır, Suriye ve Irak şehirleriyle bütün Ortadoğu’yu ve Hicaz bölgesini dolaşan Mekhûl, Basra kadısının hükümlerini ve Medine’deki bazı fakihlerin derslerini takip etmiş, Kûfe’de Kādî Şüreyh ve Şa‘bî ile görüşmüştür. Endülüs Emevî Halifesi II. Abdurrahman tarafından 208 (824) yılında Normanlar’a elçi olarak gönderilen şair Yahyâ b. Hakem el-Bekrî onların âdetleri, kral ve

kraliçesiyle ilgili izlenimlerini anlatmıştır. Abbâsî Halifesi Vâsiḳ-Billâh’ın 228’de (842) Çin (veya İskender) Seddi hakkında bilgi edinmek amacıyla Sâmerrâ’dan elli adam ve 200 katır yükü yiyecekle gönderdiği Sellâm et-Tercümân’ın seyahati ve İbrâhim b. Ya‘kūb et-Turtûşî adlı bir yahudinin 289 (902) yılında Kurtuba (Cordoba) halifesinin elçisi olarak Alman İmparatoru Otto’yu ziyaret edip Alman ve Slav topraklarına dair gözlem ve izlenimleriyle ilgili bazı bilgiler aktardığı seyahati ilk seyahat örneklerindendir. Süleyman et-Tâcir 237’de (851-52) gerçekleştirdiği Çin, Hindistan, Malezya gezisiyle ilgili bir seyahatnâme kaleme almış (Aḫbârü’ṣ-Ṣîn ve’l-Hind), buna Ebû Zeyd es-Sîrâfî zeyil yazmıştır (Riḥletü Süleymân et-Tâcir: Silsiletü’t-tevârîḫ, nşr. Langlès, Paris 1811). Tâcir İbn Vehb el-Kureşî’nin 256 (870) yılında Sîrâf Limanı’ndan yaptığı Çin ve Hindistan seyahatini Mes‘ûdî kaydetmektedir (Mürûcü’ẕ-ẕeheb, I, 142-145). Ahmed b. Hanbel’in seyahatnâmesine (rihle) oğlu Abdullah ez-Zevâʾid adlı eserinde uzun bir bölüm tahsis etmiş, İbn Ebû Hâtim, babası Ebû Hâtim er-Râzî’nin seyahatnâmesine el-Cerḥ ve’t-taʿdîl’inde iki bölüm ayırmıştır. İmam Şâfiî bu ilk seyahatlerin ilmin gelişmesindeki önemini şu dizelerinde belirtmektedir:” إنّي رأيت وقوف الماء يُفسده / إن سال طاب وإن لم يجر لم يطب // الأسد لولا فراق الغاب ما افترست / والسهم لولا فراق القوس لم يُصب“ (Gördüm ki suyun durgunlaşması bozar onu / Akarsa temiz olur, akmazsa kokuşur // Aslanlar ayrılmasalardı ormandan avlanamazlardı / Ok yayından ayrılmasaydı hedefini vuramazdı). Abbâsî Halifesi Muktedir-Billâh, 309’da (921) İdil Bulgar Hükümdarı Almuş (Almış) Han’ın İdil’deki karargâhına İbn Fadlân’ın başkanlığında dinî bir heyet göndermiştir. İbn Fadlân, bu seyahatle ilgili kitabında (Risâletü İbn Faḍlân) Bağdat’tan ayrılıp yine oraya dönünceye kadar gördüklerini, Bulgar ülkesini ve Rusya’yı, ayrıca buralarda yaşayan halkı ve âdetlerini anlatmıştır. Etnografik ve antropolojik analizlerin de yer aldığı eser bazılarına göre Rusya tarihiyle ilgili bilgi veren en eski yabancı kaynaktır. 331 (943) yılında Ebû Dülef Mis‘ar b. Mühelhil bir elçilik heyeti refakatinde deniz yoluyla Ermenistan, Çin ve Türk illerini dolaşmış ve seyahatnâmelerinde (Riḥle ile’ṣ-Ṣîn ve Riḥle fî vaṣati Âsiyâ) Türk illeri ve insanları hakkında önemli bilgiler aktarmıştır. Büveyhî veziri edip Sâhib b. Abbâd, er-Rûznâmce adlı seyahatnâmesinde Vezir Mühellebî ile Bağdat’ta buluşmasından ve o zamanki Bağdat’ın sosyal hayatı ile medrese ve müderrislerin durumundan söz etmiştir.

Klasik dönemde müelliflerin coğrafya ile ilgili olarak kaleme aldıkları

kitaplar, coğrafyacının bizzat tanık olduğu ve duyduğu hikâyelere ve gözleme dayanan edebî eserler haline gelmiştir. Bu eserler bugünkü anlamda coğrafya kitabı olmaktan ziyade seyahat kitaplarına daha yakındır (Şevkī Dayf, s. 12). Aslında seyahatle, II. (VIII.) yüzyılın sonlarında müstakil bir alan haline gelen coğrafya arasında her zaman sıkı bir bağ bulunmuş, seyyahlar gittikleri ülkelerin halkının hayatı ve âdetleri hakkında bilgi sunmuştur. Seyyahların çoğunun her şeyden önce birer yazar olması dolayısıyla eserlerinde bazan hayale, bazan da gerçeğe dayanan hikâyemsi bir anlatım tarzı hâkimdir. Bu tür eserlerin telifi III. (IX.) yüzyılda başlamış ve IV. (X.) yüzyılda kemale ermiş olup Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî'nin Kitâbü Ṣûreti'l-arż'ı ile İbn Hurdâzbih'in el-Mesâlik ve'l-memâlik'i türün ilk ürünlerindendir. Daha sonra Ya'kūbî'nin el-Büldân'ı, İbn Rüste'nin el-Aʿlâḳu'n-nefîse'si, İbnü'l-Fakīh el-Hemedânî'nin Kitâbü'l-Büldân'ı, Ebû Zeyd el-Belhî'nin Ṣuverü'l-eḳālîm'i ve öğrencisi İstahrî'nin el-Mesâlik ve'l-memâlik'i, Sâmânî Veziri Ceyhânî'nin el-Mesâlik ve'l-memâlik'i, Kudâme b. Ca'fer'in Kitâbü'l-Ḫarâc'ı, Büzürg b. Şehriyâr'ın Kitâbü ʿAcâʾibi'l-Hind'i, İbnü'l-Hâik el-Hemdânî'nin Ṣıfatü Cezîreti'l-ʿArab'ı, Makdisî'nin Aḥsenü't-teḳāsîm'i ve Mes'ûdî'nin eserleri bu tür teliflerin öncüleri arasında yer alır. Bunların ardından başta İbn Havkal ile Bîrûnî olmak üzere Ebû Ubeyd el-Bekrî, Şerîf el-İdrîsî, Yâkūt el-Hamevî, Zekeriyyâ el-Kazvînî, İbn Saîd el-Mağribî, Ebü'l-Fidâ, İbn Fazlullah el-Ömerî ve İbn Haldûn gibi müellifler gezi ve müşahedelere dayanan birçok eser yazmışlardır.

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'den (ö. 543/1148) itibaren seyahatnâmelerin günlük anılar şeklinde olduğu görülmektedir. İbnü'l-Arabî Suriye, Irak, Hicaz ve Mısır'a yaptığı seyahatle ilgili olarak er-Riḥle (Tertîbü'r-riḥle) adlı eserini kaleme almıştır. Bu alanda İbnü'l-Arabî'yi İbn Cübeyr izlemiş, bu türü daha da ileriye götürmüş, eserinde yüksek bir edebî üslûp kullanmış olması dolayısıyla seyahat edebiyatının onunla başladığı söylenmiştir. İbn Cübeyr hac maksadıyla çıktığı bu seyahate 578 (1183) yılında Gırnata'dan başlamış ve yolculuğu iki yıl üç buçuk ay sürmüştür. Seyahatnâmesi Riḥletü İbn Cübeyr veya Riḥletü'l-Kinânî olarak tanınır. Seyahati esnasında Mısır, Hicaz, Irak ve Suriye'ye de uğrayan İbn Cübeyr izlenimlerini günlük notlar halinde kaleme almış, ekonomik, sosyal ve siyasal değerlendirmelerde bulunmuştur. Edip ve şair Safvân b. İdrîs'in gezdiği Endülüs şehirlerini tasvir ettiği Kitâbü'r-Riḥle'si günümüze kısmen intikal etmiştir. Yâkūt el-

Hamevî’nin özellikle ticarî gezileri bu alana önemli katkılar sağlamış, Muʿcemü’l-büldân’ını bu gezilerdeki gözlem ve izlenimlerine dayanarak yazmıştır.

Dünyanın önemli gezginlerinden sayılan İbn Battûta seyahatnâmelere yeni bir anlayış ve üslûp getirmiş, ülke ve beldelerin özelliklerinden çok insanların ve halkların durumları, sosyal hayat, inanç ve gelenekleriyle ilgili bilgiler vermiş, bundan dolayı seyahatnâmesi tarih, coğrafya ve edebiyat yönünden olduğu kadar etnografik, antropolojik, sosyokültürel açılardan da büyük bir değer taşımıştır. Seyahatleri 725’ten (1325) itibaren otuz yıla yakın sürmüş olan İbn Battûta’nın gezdiği yerler arasında Türkiye, Hindistan, Çin, Endülüs, Batı Sudan, Cezayir, Tunus, Libya, Mısır gibi ülkeler bulunmaktadır. Gezileri esnasında tuttuğu notlar, Hindistan’da soyguna uğraması ve Kalküta Limanı’nda binmiş olduğu geminin batmasıyla zarar görmüş ve eserin yazılması bazı konularda sadece gezginin hâfızasına dayandırılmıştır. Türk-Moğol tarihiyle ilgili önemli bilgiler ihtiva eden seyahatnâmesi Tuḥfetü’n-nüẓẓâr fî ġarâʾibi’l-emṣâr ve ʿacâʾibi’l-esfâr adını taşır. İbn Battûta’nın çağdaşı Hâlid b. Îsâ el-Belevî’nin seyahatleriyle bu seyahatlere dayanan eseri Tâcü’l-mefriḳ de seyahat edebiyatı açısından önemlidir.

Seyahatnâmelerin bir amacı da hac ve ilim tahsilidir. VII. (XIII.) yüzyıldan itibaren gerçekleştirilen seyahatler, er-Riḥletü’l-Maġribiyye adlı eserin sahibi Ebû Muhammed el-Abderî ve Milʾü’l-ʿaybe sahibi İbn Rüşeyd’de görüldüğü gibi daha çok ilmî amaçlıdır. Bu tür seyahatnâmelerde gezgin önce hocalarını, görüştüğü âlimleri, kütüphaneleri, gezdiği ilim kurumlarını anlatır. Bazı seyahatnâmelerde gezginin otobiyografiye ağırlık verdiği görülmektedir. Bu türün en önemli şahsiyeti,

el-ʿİber’in zeyli olan et-Taʿrîf bi’bni Ḫaldûn ve riḥletihî ġarben ve şarḳan adlı eseriyle İbn Haldûn’dur. İbn Haldûn eserinde sadece kendini değil dönemini de siyasî, tarihî, içtimaî ve edebî açıdan tanıtmış, ayrıca gezdiği ülkeler veya kendisi hakkında bilgi verirken pek çok edebî bilgiyle anlattıklarına renk katmıştır. Hac mahalline uzak olması sebebiyle Endülüs ve Kuzeybatı Afrika seyyahlarının hemen tamamında temel amaç hac ve ilim tahsilidir. Sayıları pek çok olan bu tür seyahatnâme yazarları arasında İbn Cübeyr, Ebü’l-Bekā er-Rundî, Ebû Muhammed el-Abderî, Abdullah b.

Ahmed et-Ticânî, Kāsım b. Yûsuf et-Tücîbî, İbn Rüşeyd, Muhammed b. Câbir el-Vâdîâşî, Ruaynî, İbnü'l-Hac en-Nümeyrî, Hâlid b. Îsâ el-Belevî, Muhammed b. Ahmed İbn Melîh, Kalesâdî, İbn Osman el-Miknâsî sayılabilir. Diğer taraftan el-Menâzil ve'd-diyâr ve Aḫbârü'l-büldân'ı ile İbn Münkız, seyahat gözlemlerine dayanan el-Ensâb'ı ve Târîḫu Merv'i ile Abdülkerîm es-Sem'ânî, el-İşârât ilâ maʿrifeti'z-ziyârât'ı ile Ebü'l-Hasan Ali b. Ebû Bekir el-Herevî, el-İfâde ve'l-iʿtibâr'ı ile Abdüllatîf el-Bağdâdî, Milʾü'l-ʿaybe'siyle İbn Rüşeyd, er-Ravżü'l-bâsim'i ve Zübdetü Keşfi'l-memâlik'i ile Halîl b. Şâhin gibi pek çok gezgin Arap edebiyatı seyahatnâme literatürüne olduğu kadar tarih, coğrafya, etnografya, sosyoloji vb. bilim alanlarına önemli katkılar sağlamıştır.

İslâm ülkelerinden Avrupa'ya ilmî heyetler gönderilinceye kadar seyahatler devam etmiş, İstanbul'a, Mekke'ye, müslümanların ve hıristiyanların diğer kutsal topraklarına seyahatler yapılmıştır. Bunların en önemlileri Abdullah b. Muhammed el-Ayyâşî (Mâʾü'l-mevâʾid: er-Riḥletü'l-ʿAyyâşiyye), Abdülganî en-Nablusî'nin (el-Ḥażretü'l-ünsiyye [Kudüs], Ḥulletü'ẕ-ẕeheb [Suriye], el-Ḥaḳīḳa ve'l-mecâz: er-Riḥletü'l-Ḥicâziyye [Şam, Mısır, Hicaz], et-Tuḥfetü'n-Nâblusiyye fi'r-riḥleti't-Ṭarâblusiyye) ve Ali el-Cübeylî'nin seyahatleridir. Türkçe ve Fransızca da konuşan Tunuslu seyyah Ali b. Sâlim el-Verdânî, II. Abdülhamid'in İspanya, Fransa ve İngiltere kütüphanelerinde Arapça yazma eserleri tesbit ettirmek üzere Mahmûd et-Türközî eş-Şinkītî başkanlığında gönderdiği heyete tercüman olarak katılmış, gözlem ve izlenimlerini er-Riḥletü'l-Endelüsiyye'sinde anlatmıştır.

XIX ve XX. yüzyıllarda seyahatnâme türü eserlerin yanı sıra seyahat edebiyatıyla ilgili çalışmalar da yapılmıştır. Bu asırlardaki seyahat edebiyatının belli başlı şahsiyetleri Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî, Rifâa Râfi' et-Tahtâvî, Ahmed Fâris eş-Şidyâk, Abdullah Fikrî, Süleyman el-Bustânî, Betânûnî, Emîn b. Fâris er-Reyhânî, Vartetânî, Muhammed Hüseyin Heykel, Muhammed Hıdır Hüseyin, Tâhâ Hüseyin ve Hüseyin Fevzî'dir (diğer çalışmalar için bk. bibl.). Rifâa Râfi' et-Tahtâvî'nin Taḫlîṣü'l-İbrîz fî telḫîṣi Bârîz adlı eseri, o zamana kadar Paris ve Paris halkı hakkında Arapça kaynaklarda yer almayan önemli bilgiler içermekte, müellif Avrupa'da gördüklerini kendi ülkesindekilerle mukayese etmekte ve zaman zaman anlatımını kendisinin veya başkalarının şiirleriyle süslemektedir.

Lübnanlı Ahmed Fâris eş-Şidyâk Malta, Fransa ve İngiltere'ye yaptığı seyahatlerin izlenimlerini el-Vâsıṭa fî maʿrifeti aḥvâli Malṭa ve Keşfü'l-muḫabbâ ʿan fünûni Ûrubbâ adlı eserlerinde kaleme almıştır. Uzun yıllar yurt dışında ve özellikle İstanbul'da yaşayan Şidyâk ülkesinin gelişmesine yarayacak her bilgiyi almaya özen göstermiş, gelişmiş ülkeleri kendi ülkesiyle mukayese etmiştir. Malta'yı anlatırken tarih, coğrafya ve medeniyetinin yanı sıra halkının âdetlerinden, ahlâkî değerlerinden ve dillerinden de bahsetmiştir. Şidyâk Eḥâsinü'l-maḳāl fî meḥâsini ehli'ş-şimâl'inde Almanya seyahatini, Mısırlı Muhammed Ayyâd et-Tantâvî Tuḥfetü'l-ezkiyâʾ bi-aḫbâri bilâdi'r-Rûsiyâ adlı eserinde 1840-1850 yıllarında gerçekleştirdiği Rusya seyahatini anlatmıştır.

Arap edebiyatında XX. yüzyılın en önemli şahsiyetleri ve gezginlerinden kabul edilen Emîn b. Fâris er-Reyhânî, Mülûkü'l-ʿArab ev riḥle fi'l-bilâdi'l-ʿArabiyye adlı eserinde 1922-1923 yılları arasında Arap ülkelerine yapmış olduğu seyahatiyle ilgili düşüncelerini aktarmış, Ḳalbü'l-ʿIrâḳ adlı eserinde pek çok konunun yanı sıra 1920-1930 yıllarında meydana gelen Irak Devrimi'ni ele almış, ayrıca sosyolojik ve kültürel değerlendirmelerde bulunmuştur. Onun en-Nekebât, Ḳalbü Lübnân, Nûrü'l-Endelüs, Fayṣalü'l-Evvel ve Târîḫu Necdi'l-ḥadîs̱ adlı kitapları da vardır. Reşîd Rıza'nın seyahatleriyle ilgili el-Menâr dergisinde çıkan notları Yûsuf Îbiş tarafından derlenerek Raḥalâtü't-İmâm Muḥammed Reşîd Rıżâ adıyla neşredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Zemahşerî, el-Fâʾiḳ, II, 122-123; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, II, 1052; Abdürrezzâk es-San'ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Beyrut 1403/1983, VIII, 448; Mes'ûdî, Mürûcü'z̠-z̠eheb (Abdülhamîd), I, 142-145; İbn Dihye el-Kelbî, el-Muṭrib (nşr. İbrâhim el-Ebyârî v.dğr.), Kahire 1954, s. 138-147; İbn Osman el-Miknâsî, el-İksîr fî fekâki'l-esîr (nşr. Muhammed el-Fâsî), Rabat 1965; Rifâa et-Tahtâvî, Taḫlîṣü'l-ibrîz fî telḫîṣi Bârîz (ed-Dîvânü'l-nefîs bi-îvâni Bârîs), Bulak 1250; a.mlf., Paris Gözlemleri (trc. Cemil Çiftçi), İstanbul 1992; Şevkī Dayf, er-Raḥalât,

Kahire 1956, s. 12; Ahmed Ebû Sa‘d, Edebü’r-raḥalât, Beyrut 1961; Hüsnî Mahmûd Hüseyin, Edebü’r-riḥle ʿinde’l-ʿArab, Kahire 1976; Zekî Muhammed Hasan, er-Raḥḥâletü’l-müslimûn fi’l-ʿuṣûri’l-vüsṭâ, Beyrut 1401/ 1981; C. Gureyyib, Edebü’r-riḥle, Beyrut 1983; Ali b. Sâlim el-Verdânî, er-Riḥletü’l-Endelüsiyye (nşr. Adülcebbâr eş-Şerîf), Tunus 1984; Şâkir Hasbâk, İbn Baṭṭûṭa ve riḥletühû, Beyrut 1989; Hüseyin Muhammed Fehîm, Edebü’r-raḥalât, Küveyt 1409/ 1989; Hüseyin Nassâr, Edebü’r-riḥle, Beyrut 1991; Avâtıf Muhammed Yûsuf Nüvvâb, er-Raḥalâtü’l-Maġribiyye ve’l-Endelüsiyye, Riyad 1996; Nâsır Abdürrâzık el-Muvâfî, er-Riḥle fi’l-edebi’l-ʿArabî (ḥattâ nihâyeti’l-ḳarni’r-râbiʿi’l-hicrî), Kahire 1999; Fuâd Kındîl, Edebü’r-riḥle fi’t-türâṡi’l-ʿArabî, Kahire 2002; H. Touati, Ortaçağda İslâm ve Seyahat (trc. Ali Berktay), İstanbul 2004, s. 9-17, 23-24, ayrıca bk. tür.yer.; Ahmed Ramazan Ahmed, er-Riḥle ve’r-raḥḥâletü’l-müslimûn, Cidde, ts. (Dârü’l-beyâni’l-Arabî); A. G. Chejne, “Travel Books in Modern Arabic Literature”, MW, LII (1962), s. 207-215; Atıyye Avde Ebû Sirhân, “Eşerü’r-raḥḥâleti’l-müslimîn fî taʿrîfi’l-mücstemeʿâti’l-İslâmiyye”, Fayṣal, XXV, Riyad 1979, s. 31-34; Farouk Mardam-Bey, “Voyageurs arabes en Espagne”, MARS: Le monde arabe dans la recherche scientifique, sy. 9, Paris 1998, s. 95-101; C. E. Bosworth, “Travel Literature”, Encyclopedia of Arabic Literature (ed. J. S. Meisami - P. Starkey), London 1998, II, 778-780; A. Sait Aykut, “İbn Battûta”, DİA, XIX, 363-368; Nasuhi Ünal Karaarslan, “İbn Cübeyr”, a.e., XIX, 401-402; Süleyman Uludağ, “İbn Haldûn”, a.e., XIX, 542-543.

Hüseyin Yazıcı

FARS EDEBİYATI.

Seyahatnâme türünde Fars edebiyatının ilk örneği, Sâsânîler Devleti’nin kurucusu Erdeşîr b. Bâbek ile (226-240) aynı zamanda yaşayan Arda Viraf (Erday Vîraf) adlı Zerdüşt bir din adamının hayalî cennet ve cehennem yolculuğunu konu edinen Ardâ Vîrâfnâme (Erday Vîrâfnâmek) adlı eseridir (Zebîhullah Safâ, I, 28). Fars edebiyatında gerçek bir seyahati içermeyen bu tür eserler İslâm sonrası dönemde de kaleme alınmıştır. Ferîdüddin Attâr’ın Manṭıku’ṭ-ṭayr’ı ve Şemseddin Muhammed Berdsirî-yi Kirmânî’nin Miṣbâḥu’l-ervâḥ’ı gibi eserler bu seyahatnâmelere örnek gösterilir. Fars edebiyatında bu türün en güzel örneklerinden biri, İstanbul’da yaşayan

İranlı bir tüccar olan Hac Zeynelâbidîn-i Merâgī’nin (ö. 1910) Seyâḥatnâme-yi İbrâhîm Bîg yâ Belâ-yi Taʿaṣṣub-i Û adlı eseridir (Tahran 1366 hş.). Gerçekten vuku bulan bir yolculuğun anlatıldığı seyahatnâmelerin İslâm öncesi dönemde de yazıldığı ve özellikle Sâsânî devri seyyah ve denizcilerinin seyahatlerini Pehlevî dilinde kaleme aldıkları bilinmekle birlikte bu seyahatnâmeler ve coğrafya eserleri günümüze ulaşmamıştır.

İslâmî devirde müslüman seyyah ve coğrafyacılar, Sâsânî döneminde Farsça yazılmış coğrafya eserleri ve seyahatnâmelerin bulunduğunu haber vermişlerdir (İbn Hurdâzbih, s. 4-19; Nefîs Ahmed, s. 4-16, 96).

İslâm dininin büyük bir coğrafyada yayılmasıyla müslümanlar hac ibadeti ve kutsal yerleri ziyaret, ilim tahsili ve ticaret amaçlı seyahatlere başlamışlardır. Ayrıca İslâm dininin tebliğ edilmesi arzusu seyahatlerin en önemli amacını oluşturmuştur. Bazan seyahatler bir devletin elçisi sıfatıyla yapılır ve seyahat izlenimleri kaleme alınır. Müslüman seyyahlar gezilerinde başka inançları araştırmak, çeşitli düşünce sahiplerini ve farklı toplumları tanımak gibi amaçlar da gütmüştür. İslâm sonrası dönemde Fars edebiyatında gerçek bir seyahate dayanan ve günümüze ulaşan ilk Farsça eser Nâsır-ı Hüsrev’in 437-444 (1045-1052) yılları arasında yaptığı, Merv’den başlayıp Nîşâbur, Rey gibi İran şehirleri ve Anadolu topraklarını geçerek Suriye ve Mısır’a ulaştığı yedi yıl süren, yaklaşık 18.000 kilometrelik seyahatini içeren Sefernâme (Seyâḥatnâme) adlı eseridir. Nâsır-ı Hüsrev’in hac ibadeti veya ilim tahsili için mi, yoksa o dönemde İsmâiliyye mezhebinin merkezi konumundaki Mısır’a gitmek amacıyla mı seyahate çıktığı tam olarak bilinmese de eserinin İslâmî dönemde günümüze ulaşan ilk Farsça seyahatnâme olduğu şüphesizdir (Nâsır-ı Hüsrev, neşredenin girişi, s. 3-29; Devletşah, s. 228; Zebîhullah Safâ, s. 193-198). İranlı şair Nizârî-i Kuhistânî’nin (ö. 720/ 1320) Sefernâme adlı mesnevisi Güney Kafkasya’ya yaptığı bir seyahati anlatır (Âgā Büzürg-i Tahrânî, IX, 1182; EI² [İng.], VIII, 84). Nâsır-ı Hüsrev’in ardından İranlı seyyah ve coğrafyacılar çeşitli seyahatlere çıkmışlarsa da ya bu seyahatler kaleme alınmamış ya da dönemin ilmî dili olan Arapça ile yazılmıştır. Nâsır-ı Hüsrev’in Sefernâme’sinden sonra bilinen ilk Farsça seyahatnâmelerden biri, Timurlu devlet adamı Gıyâseddin Baysungur Mirza’nın Çin sefiri Gıyâseddin Muhammed Nakkāş-ı Tebrîzî’nin Çin

yolculuğunu anlatan, Ḫıṭây Sefâretnâmesi olarak da bilinen ʿAcâʾibü'l-leṭâʾif adlı eseridir. Yaklaşık 825'te (1422) tamamlanan eser günümüze ulaşan ilk Farsça resmî elçi seyahatnâmesi olup Küçükçelebizâde İsmâil Âsım tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 1331). Ali Ekber-i Hıtâî'nin XVI. yüzyılın başlarında Çin'e yaptığı yolculuğu anlattığı ve 1516'da Yavuz Sultan Selim'e sunduğu Ḫıṭâynâme de (nşr. Îrec Efşâr, Tahran 1357 hş.) Türkçe'ye tercüme edilmiştir (İstanbul 1270; bk. HITÂYNÂME).

Farsça seyahatnâme yazımına değişen siyasal ve ekonomik ortam gereği Safevîler döneminde yeniden ilgi gösterilmiştir. Bu devirde devletin Avrupa ülkeleriyle artan ilişkileri, özellikle İtalyan, İspanyol, Portekiz ve İngiliz seyyah ve devlet görevlilerinin İran'a gelmesiyle yazılan seyahatnâmeler ve Safevî şahlarının Batı'yı tanımak istemesi İranlı saray görevlileriyle seyyahların seyahate çıkmasına sebep olmuştur. Dönemin öne çıkan seyahatnâme yazarlarından biri, I. Şah Abbas'ın, kendisi de seyahatnâme yazarı olan İngiliz maceracı Sir Anthony Sherley'nin yanında Hazar denizi, Volga nehri, Moskova üzerinden Almanya'ya ve bugünkü Çek Cumhuriyeti'ne, oradan İtalya ve daha sonra İspanya'ya gönderdiği (1008/1599) Oruç Bey b. Sultan Ali Bey-i Beyât'tır. İranlı Don Juan olarak tanınan Oruç Bey, İtalya'da papanın misafiri olmuş, burada Hıristiyanlığı benimseyerek kilise korumasında İspanya'ya gitmiştir (1011/1602). Oruç Bey seyahat notlarını Farsça tutmasına rağmen seyahatnâmesi, Licentite Alfonso Ramon adlı bir keşiş tarafından İspanya'nın Valladolid bölgesinde kullanılan Castille dilinde kaleme alınmış ve 1604'te İspanya'nın Valladolid şehrinde yayımlanmıştır. Oruç Bey, Tebriz'de yapılan Osmanlı-Safevî savaşına katılmış, seyahatnâmesinde bu savaş hakkında bilgi vermiştir (Oruç Bey-i Beyât, Don Jûân-i Îrânî, nşr. Guy le Strange, trc. Mes'ûd Recebniyâ, Tahran 1338 hş., s. 4-49). Bu devrin önemli seyahatnâme yazarlarından bir diğeri, Şah Süleyman Safevî'nin hediyelerini Siyam (bugünkü Tayland) sultanına götüren Muhammed Rebî' b. Muhammed İbrâhim'dir. Muhammed Rebî', 1096 (1685) yılında Fars körfezinden başlayarak Uman denizi ve Hint Okyanusu'nu aşıp Siyam'a yaptığı ve 1098'de (1687) İran'a dönerek tamamladığı seyahat notlarını kitap haline getirmiştir (Sefîne-yi Süleymânî [Sefernâme-yi Sefîr-i Îrân be-Siyâm], nşr. Abbas Fârûkī, Tahran 1356 hş.). Safevî döneminde Şiî ulemâsının seyahatleri, hac yolculukları, kutsal yerleri ziyaretleri ve Hindistan gezileri

de öne çıkar. Şeyh Necîbüddin Ali b. Muhammed Âmilî (ö. 1011/1602) Yemen, Hicaz, İran, Irak ve Hindistan seyahatini 2500 beyitlik eserinde anlatmıştır (Âgā Büzürg-i Tahrânî, X, 167). Bunun yanında Mirza Muhammed Dâvûd-i İsfahânî'nin 1109'da (1697) İsfahan'dan Horasan'a gerçekleştirdiği seyahatinin notlarını içeren Sefernâme-i Ḫorâsân adlı mesnevisi de zikredilmelidir (a.g.e., IX, 318; Rızâ Kulı Han Hidâyet, s. 330).

Farsça seyahatnâme yazımı Safevî sonrası kargaşa ortamında Kaçarlar dönemine kadar Batı'daki anlamıyla önem kazanmaya başlamış ve birçok eser kaleme alınmıştır. Özellikle son iki yüzyıllık dönemde seyahat eden her devlet adamı, din adamı ve seyyahların çoğu izlenimlerini yazmıştır. İran seyahatnâme edebiyatında ve modernleşme düşüncesinde çok önemli bir yere sahip olan seyahatnâmelerden biri Mirza Ebû Tâlib Han İsfahânî tarafından kaleme alınmıştır. Ebû Tâlib Han, 1213-1218 (1798-1803) yılları arasında Londra ve Paris gibi Avrupa şehirleriyle Kuzey Afrika'ya yaptığı seyahatlerinin izlenimlerini Sefernâme-yi Ebû Ṭâlib olarak da bilinen Mesîr-i Ṭâlibî fî bilâdi'l-Efrencî adlı eserinde toplamıştır (nşr. Hadyu Cem, Tahran 1363 hş.). Rızâ Kulı Han Hidâyet'in resmî görevle Hîve Hanı Muhammed Emîn Hârizmşah ile görüşmek üzere çıktığı seyahatini anlattığı Sefâretnâme-yi Ḫârizm de özellikle Hîve Hanlığı tarihi ve sosyal hayatı bakımından önemlidir (Fr. trc. ve nşr. C. H. A. Schefer, Paris 1859; nşr. Ali Husurî, Tahran 1977). Kaçarlar zamanında haccı ve Şiîler'ce kutsal sayılan yerlerin ziyaretini konu edinen seyahatnâmeler çoğunlukla Sefernâme-yi Ḥâc (Sefernâme-yi Beytullāh), Meşhed'de Ali er-Rızâ türbesine yapılan ziyaretler Sefernâme-yi Rıżavî, imamların kabirlerinin bulunduğu Irak'taki Kerbelâ, Necef ve Sâmerrâ gibi şehirlere yapılan ziyaretler de Sefernâme-i Atebât adını taşımaktadır. Bu tür eserlere Nâsır-ı Gîlânî'nin 1298 (1881) yılında yazılan Sefernâme-yi Rıżavî'si, Nizâm-ı Tebrîzî'nin manzum ve mensur Sefernâme-yi Rıżavî'si (Tebriz 1324), Mirza Ali Han İʿtimâdüssaltana'nın 1283'te (1866) kaleme alınan Sefernâme-i Beytullāh'ı, Müşterî-yi Horasânî'nin manzum Sefernâme-i Mekke'si (Tahran 1300), Mirza Ali Emînüddevle'nin Sefernâme-i Mekke'si (Tahran 1328), Muhbirüssaltana Mehdî Kulı Hidâyet'in Sefernâme-i Mekke'si (Tahran 1330 hş.), Muʿtemidüddevle Ferhad Mirza'nın Sefernâme-i Mekke'si örnek gösterilebilir (Âgā Büzürg-i Tahrânî, IX, 1046, 1203; XII, 186, 189). Bu seyahatnâmeler arasında Mehdî Kulı Hidâyet'in Çin, Japonya ve

Amerika’yı da gezerek yaptığı Mekke ziyaretini anlattığı Sefernâme Teşerrüf be Mekke-yi Muʿaẓẓama’sı önemlidir (Tahran 1330 hş.). İran coğrafyasında gerçekleştirilen seyahatleri konu alan seyahatnâmelere örnek olarak biri

Muhammed Şah Kaçar zamanında, diğeri Nâsırüddin Şah döneminde İran’ın güneyine yapılan ve Dü Sefernâme ez Cenûb-i Îrân der Sâlhâ-yi 1256-1308 adıyla yayımlanan (nşr. Seyyid Ali Âl-i Dâvûd, Tahran 1368 hş.) iki devlet görevlisinin seyahatnâmesi gösterilir. Safevîler zamanında başlayan İranlılar’ın Batı ile ilişkileri Kaçarlar döneminde hızla gelişmiş ve birçok devlet görevlisi, öğrenci ve aydın yurt dışına geziye çıkmıştır. Bu tür seyahatnâmelerin başlıcaları Nizâmüssaltana Acudanbaşı-yı Feth Ali Şah’ın 1838-1839 yıllarında Avusturya, Fransa ve İngiltere’ye yaptığı seyahati anlattığı Sefernâme-yi Niẓâmü’s-salṭana’sı, Ferruhhan Emînüddevle’nin seyahatnâmesi (Maḫzenü’l-veḳāyiʿ), Kaçar Şahı Nâsırüddin Şah’ın üç Avrupa gezisinin izlenimlerinin kaleme alındığı seyahatnâmeleri, Muzafferüddin Şah’ın Avrupa gezisinin anlatıldığı Sefernâme-yi Firengistân’ıdır. Bunların çeşitli baskıları yapılmıştır (Hanbâbâ, III, 3023-3024, 3027-3029; Âgā Büzürg-i Tahrânî, XII, 188). Ayrıca Muînüssaltana Muhammed Ali Han’ın Sefernâme-yi Şîkâgo’su (Paris 1318 hş.), Hac Muhammed Ali b. Muhammed İsmâil Pîrzâde-yi Nâinî’nin Sefernâme-yi Pârîs’i (Tahran 1316 hş.), Şeyhürreîs Ebü’l-Hasan Mirza’nın Sefernâme-yi İstânbûl’u (Âgā Büzürg-i Tahrânî, XII, 185), Mirza Fazl Ali Tebrîzî’nin Sefernâme-yi Avrûbâ’sı (1328) ve Mirza Senglâh-ı Horasânî’nin Seyâḥatnâme-yi Senglâḫ’ı (Tebriz 1295) burada sayılabilir (a.g.e., IX, 836; XII, 185-188, 269; Yahyâ Âryanpûr, II, 281).

Abbas Mirza zamanında Avrupa’ya ilk öğrencilerin gönderilmeye başlanmasıyla Batı ülkelerine seyahat eden İranlılar bu seyahatlerini yazmaya başlarlar. 1811-1815 yılları arasında İngiltere’ye giden, Tahran’da İran’ın ilk gazetesini çıkaran (1836) ve modern İran tarihinde çok önemli bir konuma sahip ilk seyahatnâmeyi yazan Mirza Sâlih-i Şîrâzî’nin Avrupa seyahatlerini kaleme aldığı eseri Farsça seyahatnâmelerin en önemlilerinden biri sayılır. Şîrâzî’nin eseri konu edindiği İngiliz ve İran yaşantısının farklarını anlatması, Meşrutiyet hükümetini ve parlamenter sistemi tavsifiyle İran edebiyatında bir ilktir (Mecmûʿa-i Sefernâmehâ-yi Mîrzâ Ṭâlib-i Şîrâzî, nşr. Gulâm Hüseyin Mirza Sâlih, Tahran 1364 hş.). İran’da

XIX. yüzyılın ikinci yarısında başlayan Meşrutiyet hareketleri İranlı aydınların birçok gezi yapmasına veya yenilikçi düşüncelerinden dolayı sürgüne gönderilmesine sebep olmuştur. XIX ve XX. yüzyıl İran edebiyatında seyahatnâme yazımı İran romancılığının doğmasına da yardım etmiştir. Son dönem seyahatnâme yazarları arasında özellikle Seyyid Celâl Âl-i Ahmed, İbrâhim Bâstânî-yi Pârizî, Ali Asgar Muhâcir, Îrec Efşâr, Mahmûd Devletâbâdî, Muhammed Ca‘fer Yâ-Hakkī gibi yazar ve ilim adamları sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve’l-memâlik (nşr. Hüseyin Karaçânlû), Tahran 1370 hş., s. 4-19; Nâsır-ı Hüsrev, Sefernâme (nşr. M. Debîr-i Siyâkī), Tahran 1355 hş., neşredenin girişi, s. 3-29; Hâfız-ı Ebrû, Zübdetü’t-tevârîẖ (nşr. Seyyid Kemâl Hâc Seyyid Cevâdî), Tahran 1372 hş., II, 666, 818-819; Abdürrezzâk es-Semerkandî, Maṭlaʿu’s-saʿdeyn (nşr. Muhammed Şâfî), Lahor 1360 hş., II, 454, 478; Devletşah, Teẕkiretü’ş-şuʿarâʾ (nşr. Muhammed Abbâsî), Tahran 1337 hş., s. 228; Rızâ Kulı Han Hidâyet, Teẕkire-i Riyâżü’l-ʿârifîn, Tahran 1376 hş., s. 330; Mehdi Kulı Han Hidâyet, Sefernâme Teşerrüf be Mekke-yi Muʿaẓẓama, Tahran 1960; Oruç Bey-i Beyât, Don Jûân-i Îrânî (nşr. G. le Strange, trc. Mes‘ûd Recebniyâ), Tahran 1338 hş., s. 4-49; Hânbâbâ, Fihrist, III, 3016-3034; Yahyâ Âryanpûr, Ez Ṣabâ tâ Nîmâ, Tahran 2535 şş., II, 55, 253, 281, 395; Âgā Büzürg-i Tahrânî, Eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi’ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, IX, 318, 638, 836, 1046, 1155, 1182, 1203; X, 165-171; XII, 185-190, 269; XXII, 434; Zeki Muhammed Hasan, Cihângerdân-i Müselmân der Ḳurûn-i Vüsṭâ (trc. Abdullah Nâsırî-i Tâhirî), Tahran 1366 hş., s. 1-14; Nefîs Ahmed, Ḫidemât-i Müselmânân be Coġrâfyâ (trc. M. Hasan Gencî), Tahran 1368 hş., s. 4-16, 96; Adam Mez, Temeddün-i İslâmî der Ḳarn-i Çehâr Rûm-i Hicrî (trc. Ali Rızâ Zekâvetî Karagözlü), Tahran 1377 hş., s.15, 76; I. Y. Krachkowsky, Târîẖ-i Neviştehâ-yi Coġrâfyâ-yi der Cihân-i İslâm (trc. Ebü’l-Kāsım Pâyende), Tahran 1379 hş., s. 114; Abdülhâdî Hâirî, Nehostin Ruyâruyihâ-yi Endîşegerân-i Îrân bâ dû Ruye-yi Temeddûn-i Burjuvâzi-yi Ġarb, Tahran 1380 hş., s. 158-176; Buruzger, “Sefernâme”, Ferhengnâme-i Edeb-i Fârsî

(nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1376 hş., II, 817-821; Zebîhullah Safâ, İran Edebiyatı Tarihi (trc. Hasan Almaz), Ankara 2002, I, 28, 193-198; J. T. P. de Bruijn, “Nizārī Ḳuhistānī”, EI² (İng.), VIII, 83-84.

Kaan Dilek

TÜRK EDEBİYATI.

Hâtıranın bir alt türü olan seyahatnâme günlük, biyografi ve otobiyografiyle de yakından ilişkilidir. Türün en önemli malzemesi müellifin ziyaret ettiği coğrafyadaki olay, bilgi ve anlayış farklılığı gibi değişiklerden bahsetmesidir. Bu durumun seyahatnâme yazarını bazan abartıya, hatta yalana ve uydurmaya sevkettiği de görülmüştür. Nitekim Batı’da yapılan araştırmalar bazı meşhur seyahatnâmelerin varlıklarını kısmen veya tamamen yazarlarının kütüphanesinde bulunan kitaplardan elde ettiklerine muhayyile ve ifade gücüne borçlu olduklarını ortaya çıkarmıştır. Osmanlı toplumunda savaş, memuriyet, iş bulma, sürgün, eğitim, irşad ve hac gibi vesilelerle seyahat edilmesine rağmen XIX. yüzyıla kadar oldukça az sayıda seyahatnâme kaleme alınmıştır. Bunun en önemli sebebi, genellikle kişilerin bu yolculuklara farklı yerleri görmek ve anlatmak gibi bir maksatla çıkmamış olmalarıdır. Ayrıca Osmanlı toplumunda yolculuğun özellikle tahsilli kesim için hayatın bir parçası sayılması, seyahatlerin aynı medeniyet ve devlet sınırları içinde yapılmış olması da bu anlayışı desteklemiştir. Buna karşılık Pîrî Reis ve Seydi Ali Reis gibi denizciler, Mâcuncuzâde Mustafa ve Tımışvarlı Osman Ağa gibi esirler ise Osmanlı coğrafyası dışında geçen hayatlarını yazmışlardır. Bunların yanında evliya ve mürşidlerin hayatları dışında şahsî hayatın Türk-İslâm kültüründe kayda geçirilecek kadar önemli sayılmaması da etkili olmuştur. Osmanlı sultanlarının seferleri ve hayatları bile farklı gerekçelerle kaleme alınmıştır. Nihayet bunlara seyahatnâme veya hâtıra yazımının edebî bir tür olarak XIX. yüzyıl öncesi Türk edebiyatında yerleşmemiş olması da eklenebilir. Osmanlı ve İslâm medeniyetinde yolculuk hâtıraları çoğunlukla hasbihal, sergüzeştnâme, gazavatnâme, fetihnâme, menzilnâme, tarih, tezkire, esâretnâme, sefâretnâme ve takrir gibi diğer türler içinde yer bulabilmiştir. Dolayısıyla bu gibi eserler farklı özellikler taşımaktadır. Meselâ her ikisi de Kanûnî Sultan Süleyman’a sunulmak üzere yazılmış olan iki eserden Kitâb-ı Bahriyye’yi Pîrî Reis, bilgi ve hâtıralarından coğrafî bir kitap oluşturmak ve

okuyucuya faydalı olmak için kaleme almış, eserinde sade ve nesnel bir üslûp kullanmışken Seydi Ali Reis Mir'âtü'l-memâlik'i okuyucunun aklından ziyade hissine ve merak duygusuna hitaben edebî ve şahsî bir üslûpla yazmıştır. Yine Seydi Ali Reis, Hint seyahati izlenimlerinden yararlanarak oluşturduğu Kitâbü'l-Muhît'inde okuyucuya zevk değil bilgi vermeyi hedeflemiştir. Osmanlı edebiyatında kısmen veya tamamen seyahatnâme niteliği taşıyan eserler şöylece gruplandırılabilir.

Yolculuğun Esas Alındığı Seyahatnâmeler. Bu eserlerin amacı görülen ve yaşanılan farklılıkları okuyucuya anlatmak, bu arada onu eğlendirmek, meraklandırmak ve heyecanlandırmak kadar üslûbun izin verdiği ölçüde bilgilendirmektir. Bunlar arasında Evliya Çelebi'nin Seyahatnâme'sinin bazı kısımları, bazı yönleriyle Murâdî'nin Gazavât-ı Hayreddin Paşa'sı (haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İzmir 1995), Seydi Ali Reis'in Mir'âtü'l-memâlik'i (haz. Mehmet Kiremit, Ankara 1999), Tımışvarlı Osman Ağa'nın anıları (haz. Harun Tolasa, Konya 1986; nşr. Esat Nermi Erendor, İstanbul 1998) ve Bayburtlu Zihnî'nin Hikâye-i Garîbe'si

(haz. Saim Sakaoğlu, Konya 1992) sayılabilir. Türk edebiyatında özellikle XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren birçok seyahatnâme kaleme alınmış olup başlıcaları şöylece sıralanabilir: Ömer Lutfi, Ümid Burnu Seyahatnâmesi (İstanbul 1292); Hayrullah Efendi, Avrupa Seyahatnâmesi (haz. Belkıs Altuniş-Gürsoy, Ankara 2002); Mühendis Fâik, Seyâhatnâme-i Bahr-i Muhît (İstanbul 1285); Bağdatlı Abdurrahman Efendi, Brezilya Seyahatnamesi (haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul 1995); Mehmed Hurşid, Seyâhatnâme-i Hudûd (haz. Alaattin Eser, İstanbul 1997); Seyyah Mehmed Emin Efendi, İstanbul'dan Asyâ-yı Vustâ'ya Seyahat (İstanbul 1295); Ahmed Hamdi Efendi, Seyahatnâme: Hindistan Svat ve Afganistan (haz. Fatma Rezan Hürmen, İstanbul 1995); Sâdullah Paşa'nın Paris gezisiyle ilgili yazıları; Fâtih Kerîmî, Avrupa Seyahatnâmesi (haz. Fazıl Gökçek, İstanbul 2001) ve Kırım'a Seyahat (haz. Hayri Ataş, İstanbul 2004); Sâdık el-Müeyyed Paşa, Afrika Sahrâ-yı Kebîrinde Seyahat (İstanbul 1314), Habeş Seyahatnâmesi (İstanbul 1322; haz. Mustafa Baydemir, İstanbul 1999); Selânikli Tevfik, Musavver Hindistan Seyahatnâmesi (İstanbul 1318); Muhammed Zahir Bigi, Mâverâünnehir'e Seyahat (haz. Ahmet Kanlıdere, İstanbul 2005); Karçınzâde Süleyman Şükrü, Seyâhatü'l-kübrâ (Petersburg 1907); Tabip Albay İbrâhim Abdüsselâm, Yemen

Seyâhatnâmesi ve Coğrafyâ-yı Nebâtî (İstanbul 1324); Mehmed Mihri, Sûdan Seyahatnâmesi (İstanbul 1326); Şerefeddin Mağmûmî, Seyâhat Hâtıraları (Kahire 1908-1909); Mustafa Enis, Avrupa Hâtırâtım (İstanbul 1327); Mehmed Enîsî, Bir Denizci'nin Avrupa Günlüğü (haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul 2008); Ahmed Midhat Efendi, Avrupa'da Bir Cevelân (İstanbul 1307), Sayyâdâne Bir Cevelân: İzmit Körfezinde Bir Mesîre-i Saydiyye; Ali Cevad, Almanya Seyahatnâmesi (İÜ Ktp., TY, nr. 5093), Felemenk Seyahatnâmesi (İÜ Ktp., TY, nr. 5092), Rusya Seyahatnâmesi (İÜ Ktp., TY, nr. 5097); Ali Suad, Seyahatlerim (İstanbul 1332; haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul 1996); Mehmed Rauf, Seyahatnâme-i Avrupa; Ahmed Hâşim, Frankfurt Seyahatnâmesi (İstanbul 1933); Cenab Şahabeddin, Hac Yolunda (İstanbul 1325; haz. Hülya Erdem, İstanbul 1996), Âfâk-ı Irâk (haz. Bülent Yorulmaz, İstanbul 2002), Avrupa Mektupları (İstanbul 1335); Hüseyin Kâzım Kadri'nin Almanya, Londra, Moskova, Viyana seyahatnâmeleri (İstanbul 1991); Ahmed Refik (Altınay), Kafkas Yollarında Hâtıralar ve Tahassüsler (İstanbul 1919); Ubeydullah Efendi, Malta, Afganistan ve İran Hatıraları (haz. Ömer Hakan Özalp, İstanbul 2002); Ahmed İhsan Tokgöz, Avrupa'da Ne Gördüm? (İstanbul 1307); İsmail Habip Sevük, Tuna'dan Batı'ya (İstanbul 1935), Yurddan Yazılar (İstanbul 1943); Reşat Nuri Güntekin, Anadolu Notları (İstanbul 1936); Selim Sırrı Tarcan, İsveç'te Gördüklerim: Şimal'in Üç İrfan Diyarı: Finlandiya, İsveç, Danimarka (İstanbul 1940), Yurt Dışında Londra'da Gördüklerim (İstanbul 1948); Falih Rıfkı Atay, Denizaşırı (Ankara 1931), Tuna Kıyıları (İstanbul 1932), Taymis Kıyıları (İstanbul 1934), Bizim Akdeniz (Ankara 1934), Gezerek Gördüklerim (Ankara 1970), Hind (İstanbul, ts.).

Esâretnâmeler. Osmanlılar'ın farklı bir medeniyetle temasını sefâretnâmelerden önce hikâye eden önemli eserlerdendir. Bunların bazılarında müellif, hâtıralarını yazma gerekçesini herkesin gidemeyeceği bir ülke ve medeniyette bulunma olarak göstermiştir. Mektup şeklinde kaleme alınmış olanlar dahil çok az esir yabancı bir ülkede başından geçenleri yazıya dökmüştür. Bazıları seyahatnâme niteliği taşıyan ve münşeat mecmualarında rastlanan bu mektupların yazılış sebepleri, ya müellifin içinde bulunduğu durumu dostlarına bildirmek istemesi ya da korsanlar tarafından kendisinden istenen fidyeyi memleketteki dostlarının yardımıyla temin ederek kurtulma arzusudur. Cem Sultan'ın Rodos, Fransa ve İtalya'da geçen on üç yıllık gurbet hayatını anlatan ve ilk neşri Mehmed

Ârif tarafından yapılan Vâkıât-ı Sultân Cem (İstanbul 1330) Türk edebiyatında türünün ilginç örneklerindendir (eserin ilmî neşri Nicolas Vatin tarafından yapılmıştır, Sultan Djem, Ankara 1997). Maltalı korsanlara esir düşen Mâcuncuzâde Mustafa, 1007'de (1599) kaleme aldığı Sergüzeşt-i Esîrî-i Malta adlı eserinde (haz. Cemil Çiftçi, Malta Esirleri, İstanbul 1996) esaret hayatını nisbeten ayrıntılı biçimde anlatır. Bir macera romanı gibi kaleme alınmış esâretnâmeler arasında Yûsuf Efendi'nin Makāle-i Zindancı Mahmûd Kapudan Berây-ı Feth u Zafer-i Keştî-i Maltiz-i Laîn-i Dûzahmekîn (Köprülü Ktp., Ahmed Paşa, nr. 214, vr. 70a-107b; nşr. Fahir İz, TM, XIV [1964], s. 113-150) ve Tımışvarlı Osman Ağa'nın Bir Osmanlı Askerinin Sıradışı Anıları 1688-1700 (haz. Orhan Sakin, İstanbul 2007) gösterilebilir.

Sergüzeştnâme ve Hasbihal Türünde Yazılan Manzum Seyahatnâmeler. Bu türdeki eserlerin önemli bir kısmında şairin amacı hayatta ve özellikle gurbette çektiği sıkıntıları anlatmaktır (bk. SERGÜZEŞTNÂME). Bunlar arasında Cemâlî'nin Der Beyân-ı Meşakkat-i Sefer ü Zarûret ü Mülâzemet'i, Alî'nin Derdnâme'si, Fânî'nin Belâzede'si, Güvâhî'nin Gurbetnâme'si, İsmâil Belîğ'in Sergüzeştnâme-i Fakīr be-Azîmet-i Tokat'ı, Varvarî Ali Paşa'nın bir manzumesi, Bosnalı şairlerden Mîr Ali Rızâ İstolçevî'nin Sergüzeşt-i Hakîr-i Pürtaksîr'i ve III. Murad dönemi müelliflerinden Ahmed b. İbrâhim Tokadî'nin Acâibnâme-i Hindustân'ı sayılabilir. İzzet Molla'nın Mihnetkeşân adlı mesnevisi kendine özgü bir seyahatnâmedir (İstanbul 1269). Bayburtlu Zihnî'nin Sergüzeştnâme'si de İzzet Molla'nınki gibi şairin değişik olaylar karşısındaki tavrını, duygu ve düşüncelerini yansıtan manzumelerin toplandığı bir mecmuadır.

Hac Seyahatnâmeleri. Bunların çoğu hac kervanının güzergâhı (menâzil) ve hac ibadetinin usulüne uygun biçimde yerine getirilmesi (menâsik) konusunda okuyucuyu bilgilendirmek amacıyla kaleme alınmıştır. Sulhî, Bahrî ve Cûdî gibi şairler hac kervanının güzergâhını mesnevi ve kaside şeklinde kısaca tasvir ederken Abdurrahman Hibrî, Kadrî ve Mehmed Edib gibi yazarlar eserlerinde hac güzergâhı ve haccın ifası hakkında ayrıntılı bilgi verirler. Bunların yanı sıra genel kütüphanelerle özel kütüphanelerde yazarları bilinmeyen menâzil ve menâsik türünde birçok eser mevcuttur. Ahmed Fakih'in Kitâbü Evsâfı mesâcidi'ş-şerîfe'si (haz. Hasibe Mazıoğlu, Ankara 1974) hac seyahatnâmelerinin ilk örneği sayılabilir. XVI. yüzyıl

şairlerinden Fevrî hac yolculuğunu ve izlenimlerini arkadaşı Âşık Çelebi'ye yazdığı bir mektupta dile getirmiştir. Nâbî'nin oldukça sanatkârane bir üslûpla kaleme aldığı Tuhfetü'l-Haremeyn'i (haz. Mahmut Karakaş, Şanlıurfa 1989) hac seyahatnâmelerinin en edebî olanıdır. Muhlisî-i Bosnevî, Delîlü'l-menâhil ve mürşidü'l-merâhil adlı eserinde Ege adaları ve Mısır üzerinden Mekke'ye yaptığı seyahat sırasında uğradığı menzilleri manzum olarak anlatır. XVIII. yüzyıl şair ve yazarlarından Seyyid İbrâhim Hanîf Bey'in kaleme aldığı Hâsıl-ı Hacc-ı Şerîf li-menâzili'l-Haremeyn'i muhteva bakımından önemli bir eser sayılmaz (bk. HAC [Literatür]). Tek nüshası Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Kütüphanesi'nde bulunan (Yazmalar, nr. 368) Hüseyin Vassâf'ın Hicaz Hâtırası, müellifin XX. yüzyıl başlarında gerçekleştirdiği hac ziyaretini günlük şeklinde ele alan,

fotoğraflarla zenginleştirilmiş bir eserdir (bk. Sarıkaya, sy. 10 [2006], s. 62-66).

Coğrafya ve Tarih Kitabı Niteliğindeki Seyahatnâmeler. Bölgelerin halkı, coğrafyası, tarihi, yönetimi ve kültürü hakkında bilgi içeren bu eserler seyahatnâme, coğrafya ve tarih türlerinin kesiştiği noktada yer alır. Bunların yazımında yolculuk notlarının dışında yazılı ve sözlü kaynaklardan elde edilen bilgiler de kullanılmıştır. Türk edebiyatında bu türdeki ilk eserler Orta Asya, Hindistan ve Çin coğrafyasında yapılmış seyahatleri anlatan Farsça kitaplardır. IX-XIII. yüzyıllarda Fars asıllı birçok müellif coğrafyayla ilgili eserlerini Arapça kaleme almış, Osmanlı âlimleri de Arapça ve Farsça eserleri XV. yüzyılda tercüme etmeye başlamıştır. Zekeriyyâ el-Kazvînî'nin ʿAcâʾibü'l-maḫlûḳāt adlı eseri büyük ilgi görmüş ve muhtemelen ilk defa Rükneddin Ahmed tarafından Türkçe'ye çevrilerek Çelebi Mehmed'e takdim edilmiş, ayrıca XVI. yüzyılda Sürûrî Muslihuddin Mustafa tarafından tercüme edilmiştir. Mevcut bilgilere göre Türkler tarafından yazılan ilk seyahatnâmelerden biri Gıyâseddin Nakkaş'a aittir. Timur'un oğlu Şâhruh Mirza'nın 1419'da Çin hakanına gönderdiği heyet içinde yer alan Nakkaş seyahat notlarını 1422'de Sefernâme-i Çîn adıyla kitap haline getirmiş, eseri Damad İbrâhim Paşa'nın isteği üzerine Çelebizâde İsmâil Âsım Acâibü'l-letâif adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 1331). Bedreddin el-Aynî'nin 1421'de yazdığı ʿİḳdü'l-cümân fî târîḫi ehli'z-zamân'ı coğrafya ve tarih sahasında olup 1725'te Abdüllatif Râzî tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Sirâceddin İbnü'l-Verdî'nin

Ḫarîdetü'l-ʿacâʾib ve ferîdetü'l-ġarâʾib adlı coğrafî kitabını 1466 yılında Mahmud Şirvânî Türkçe'ye kazandırmıştır (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2051). İstahrî'nin el-Mesâlikü'l-memâlik'i ile İbn Hurdâzbih'in el-Mesâlik ve'l-memâlik'i Kanûnî Sultan Süleyman ve III. Mehmed dönemlerinde Türkçe'ye çevrilmiştir. Ali Ekber'in 1500-1510 yılları arasında Çin'e yaptığı yolculuğu anlatan Ḫıṭâʾînâme (Ḫıṭâynâme) 1516'da tamamlandıktan sonra önce Yavuz Sultan Selim'e, ardından Kanûnî Sultan Süleyman'a sunulmuş ve III. Murad devrinde Kānûnnâme-i Çîn ü Hıtâ (Tercüme-i Kānûnnâme-i Hıtâ ve Hoten ve Çin ve Mâçîn) adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir. Türk-Hint Devleti'nin kurucusu Bâbür Şah'ın Çağatayca Bâbürnâme adlı eseri (I-II, Ankara 1943-1946) tarih, coğrafya, seyahatnâme ve hâtıra türlerine ait özellikleri yanında sade ve samimi üslûbuyla hem otobiyografi hem seyahatnâme hem de yıl yıl olayların anlatıldığı bir vekāyiʿnâme niteliği göstermektedir. Orta Asya, Hindistan ve Çin coğrafyası hakkında XVI. yüzyılda kaleme alınan diğer bir eser, Anadolu defterdarlarından Seyfi Çelebi'nin (ö. 998/1590'dan sonra) Kitâb-ı Tevârîh-i Pâdişâhân-ı Vilâyet-i Hind ü Hıtây u Keşmîr ve Vilâyet-i Acem ü Kaşgar u Kalmak u Çîn ve Sâyir Pâdişâhân-ı Pîşîn ez Evlâd-ı Çengîz Han ve Hâkān u Fağfûr ve Pâdişâhân-ı Hindustân'ıdır (nşr. Joseph Matuz, L'óuvrage de Seyfi Çelebi: historien ottoman du XVIe siècle, Paris 1968). III. Murad devri müelliflerinden Mehmed Suûdî Efendi'nin kaleme aldığı Hadîs-i Nev (Târîh-i Hind-i Garbî) adlı eser coğrafyayla ilgili önemli bilgiler içermektedir (İstanbul 1142, 1292). Son dönem müelliflerinden Abdürreşid İbrahim'in Âlem-i İslâm ve Japonya'da İntişâr-ı İslâmiyyet'i de (İstanbul 1329-1331) burada anılmalıdır. XVI. yüzyılda Âşık Mehmed'in Menâzirü'l-avâlim adlı seyahatnâmesi (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1667), müellifin daha önce yazılmış coğrafya eserlerinden yararlanarak meydana getirdiği derlemetelif tarzındaki seyahatnâmelerin mevcut bilgilere göre ilkidir (haz. Mahmut Ak, I-III, Ankara 2007). Pîrî Reis, Ege ve Akdeniz kıyılarını dolaşarak elde ettiği bilgileri 927 (1521) yılında Kitâb-ı Bahriyye adı altında toplamıştır. Âlî Mustafa Efendi, Hâlâtü'l-Kāhire mine'l-âdâti'z-zâhire adlı eserinde (nşr. Andreas Tietze, Wien 1975; haz. Orhan Şaik Gökyay, Ankara 1984) Mısır'ın arazisi, Kahire'deki caddeler, pazarlar, kahvehaneler, panayırlar, meslekler, giyecekler, yiyecekler, âdetler vb. hakkında tasvirî ve tenkidî bilgiler içerir. Seydi Ali Reis, Kitâbü'l-Muhît fî ilmi'l-eflâk ve'l-ahbâr'ı (nşr. Fuad Sezgin, Frankfurt 1997) denizcilere yardımcı olmak amacıyla kaleme almıştır. Hayatının önemli bir bölümünü

seyahat ederek geçiren Evliya Çelebi on ciltlik Seyahatnâme'sinde XVII. yüzyıl Osmanlı coğrafyası, devlet yöneticileri ve halkına dair ayrıntılı bilgiler vermektedir (bk. SEYAHATNÂME).

Tarih ve Biyografi Türünün Bir Parçası Olarak Yazılan Seyahatnâmeler. Bunları fetihnâme, rûznâme ve menzilnâme başlıkları altında toplamak mümkündür. Bir sultan veya devlet adamının sefer, zafer ve yolculuklarını anlatan bu eserler tarih, biyografi ve seyahatnâme türlerinin birleştiği kitaplardır. Çoğunlukla sultanları, kaptanları, vezirleri merkeze alarak başkaları tarafından yazılmıştır. Osmanlı sultanlarının yolculuklarına dair az sayıda eser vardır. Yurt gezisine çıkan ilk sultan olan II. Mahmud'un 1830-1839 yılları arasındaki beş seyahatinden ikisi vak'anüvis Sahhaflar Şeyhizâde Esad Efendi tarafından anlatılmıştır. Esad Efendi, Sefernâme-i Hayr'da (İÜ Ktp., nr. 5080) Çanakkale ve Edirne yolculuğunu, Âyâtü'l-hayr'da (Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa, nr. 319) padişahın Tuna'ya yaptığı kırk günlük geziyi hikâye eder. Sultan Abdülaziz'in Avrupa seyahatinin anlatıldığı, yazarın kendi gözlemlerine dayanan rûznâme tarzında bir seyahatnâmeyi Ömer Fâiz Efendi kaleme almıştır. Edirne, Bursa gibi İstanbul civarındaki şehirlere geziler yapan Sultan Mehmed Reşad'ın Selânik, Üsküp, Priştine, Kosova ve Manastır'ı kapsayan yirmi iki günlük gezisi dönemin gazete ve mecmualarında anlatılmıştır (Cemal Kutay, Sultan Abdülaziz'in Avrupa Seyahati, İstanbul 1991). Sultan Reşad'ın Rumeli seyahatini Mevlüt Çelebi aynı adla yayımlamıştır (İzmir 1999). Başlığında menâzil, menzil, menzilnâme, rûznâme, rûzmerre gibi isimler bulunan eserlerin bir kısmı da bu tür içinde ele alınabilir. Feridun Bey'in Münşeât'ında olduğu gibi birçok seferin menzilnâmesi mecmualar içinde yer almaktadır. Bunlar arasında Çaldıran, Mısır, Rodos, Budin ve Almanya'ya yapılan seferler sayılabilir. Haydar Çelebi'nin Rûznâme'sinde Yavuz Sultan Selim'in Çaldıran ve Mercidâbık seferleri anlatılmaktadır. Matrakçı Nasuh'un Beyân-ı Menâzil-i Sefer-i Irâkeyn adlı eseri (haz. Hüseyin G. Yurdaydın, Ankara 1976), Kanûnî Sultan Süleyman'ın Bağdat seferinde uğradığı menzillerin minyatürlerini içerir. IV. Sultân Murâd'ın Revân ve Tebriz Seferi Ruznâmesi'nde (haz. Yunus Zeyrek, Ankara 1999) sultanın Eskişehir, Konya, Kayseri, Sivas, Erzurum, Kars üzerinden Revan ve Tebriz'e yaptığı sefer gün gün anlatılmıştır. IV. Murad'ın 1638 yılında gerçekleştirdiği Bağdat seferinin menzilnâmesi de bu türdendir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1608/ 6; ayrıca bk. Sahillioğlu, bibl.). XVIII.

yüzyıl hazine kâtiplerinden Ahmed b. Mahmûd'un Prut, Mora ve Nemçe seferleri hakkında bilgi verdiği eseri de tarih-seyahatnâme türündedir.

Sefâretnâmeler. Siyaset ve tarih ilmine katkıda bulunmak için yazılmış resmî seyahatnâmelerdir. Bilindiğine göre Türk edebiyatındaki ilk sefâretnâme, 1665 yılında büyükelçi sıfatıyla Viyana'ya gönderilen Kara Mehmed Paşa tarafından kaleme alınmıştır. Son sefâretnâme ise Abdürrezzâk Bâhir Efendi'nin 1845'te Risâle-i Sagīre adıyla yazdığı Paris-Londra sefâretnâmesidir. Sefâretnâmelerin bir kısmı elçilerin

maiyetinde bulunan bir edip veya şair tarafından bazan manzum olarak kaleme alınmıştır. Sefâretnâmelerin en meşhuru 1720 yılında Paris'e gönderilen Yirmisekiz Çelebi Mehmed'in Fransa Sefâretnâmesi'dir (haz. Beynun Akyavaş, Ankara 1993; bk. SEFÂRETNÂME).

BİBLİYOGRAFYA

D. R. Howard, Writers and Pilgrims: Medieval Pilgrimage Narratives and Their Posterity, Berkeley 1980; Babinger (Üçok), tür.yer.; B. D. Metcalf, "The Pilgrimage Remembered: South Asian Accounts of the Hajj", Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination (haz. D. F. Eickelman - J. Piscatori), Berkeley 1990, s. 85-107; Abdulkerim Abdulkadiroğlu, Kültürümüzden Esintiler, Ankara 1997, s. 200-227; Zeki Arıkan, "Avrupa'da Türk İmgesi", Osmanlı, Ankara 1999, IX, 81-93; Menderes Coşkun, Manzum ve Mensur Hac Seyahatnâmeleri ve Nâbî'nin Tuhfetü'l-Harameyn'i, Ankara 2002; a.mlf., "Seyahatname ve Sefaretnameler", Türk Edebiyatı Tarihi (ed. Talât Sait Halman v.dğr.), Ankara 2006, II, 327-344; Ahmed Ramazan Ahmed, er-Riḥle ve'r-raḥḥâletü'l-müslimûn, Cidde, ts. (Dârü'l-beyâni'l-Arabî); Halil Sahillioğlu, "Dördüncü Murad'ın Bağdad Seferi Menzilnâmesi (Bağdad Seferi Harp Jurnali)", TTK Belgeler, II (1965), s. 1-36; TDl. (Gezi özel sayısı), sy. 258 (1973); Orhan Şaik Gökyay, "Türkçede Gezi Kitapları", a.e., s. 457-467; Abdülkadir Özcan, "II. Mahmud'un Yurt İçi Gezileri", TTK Bildiriler, XI (1994), IV, 1599-1605; Lokman Turan, "Türk Edebiyatında

Seyahatnameler", EKEV Akademi Dergisi, I/1 Ankara 1997, s. 253-259; Baki Asiltürk, "Türk Edebiyatında Gezi Kitapları Bibliyografyası", Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi, sy. 2, İstanbul 2000, s. 209-240; Muzaffer Çandır, "Türk Edebiyatında Hatıra Türü ve Samet Ağaoğlu'nun Hatıra Kitapları", Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türkiyat Araştırmaları Dergisi, sy. 9, Konya 2001, s. 53-82; Erhan Afyoncu, "Osmanlı Siyasî Tarihinin Ana Kaynakları: Kronikler", Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, I/2, İstanbul 2003, s. 101-172; Mahmut Ak, "Osmanlı Coğrafya Çalışmaları", a.e., II/4 (2004), s. 163-211; Haluk Gökalp, "Bir Osmanlı Memurunun Hâl-i Pür-Melâli: Sergüzeşt-i İstolçevî", Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, XIII/1, Adana 2004, s. 151-166; Melike Sarıkaya, "Hüseyin Vassâf'ın Hicaz Hatırası veya Bir Asır Öncesinin Hicaz Günlüğü", Keşkül, sy. 10, İstanbul 2006, s. 62-66.

Menderes Coşkun

SEYAHATNÂME

(سیاحتنامه)

Evliya Çelebi'nin (ö. 1096/1685) on ciltten oluşan büyük eseri.

Eserin asıl adı Târîh-i Seyyâh Evliyâ Efendi'dir. Eser, Evliya Çelebi'nin 1630'lu yıllarda İstanbul'dan başlayarak 1092'ye (1681) kadar Osmanlı Devleti topraklarında ve komşu ülkelerde yaptığı seyahatleri anlatır. Seyahatnâme, Osmanlı dünyasının geniş bir coğrafya panoraması ile yerleşim yapısını tarihî perspektiften verir ve yazarın seyahatle geçen hayatını içerir. Evliya Çelebi eserini hayatının son yıllarını geçirdiği Mısır'da yazmış, eser 1742'de Mısır'dan İstanbul'a Hacı Beşir Ağa'ya gönderilmiş ve onun tarafından çoğalttırılmıştır. Seyahatnâmesini bir nevi hâtırat şeklinde düzenleyen Evliya Çelebi'nin kimliği hakkında kaynaklarda ve resmî kayıtlarda bilgi yoktur. Bununla birlikte kendi eserinde yer alan bilgiler dışında onun varlığının izlerini gösteren iki belge ile dört duvar yazısı tesbit edilmiştir. Avusturya arşivinde bulunan belgelerden biri, onun 1665'te Viyana'ya giden elçi Kara Mehmed Paşa'nın maiyetindeki Osmanlı heyetinde müezzinlik göreviyle yer aldığını gösterir. Diğeri ise çok yeni bulunmuş Yunanca bir belge olup seyyahın kolayca yolculuk edebilmesi için Tûrisînâ'da St. Catherine Kilisesi'nde verilen bir yol tezkeresidir. Duvar yazılarının biri Bulgaristan'da (Köstendil Camii, 1071/ 1661), ikisi Hersek'te (Foça Alaca Camii ve Atik Ali Paşa Camii, 1074/1663-64), bir diğeri Adana'dadır (1082/1671) (hayatı ve seyahatleri hakkında geniş bilgi için bk. DİA, XI, 529-532).

Seyahatnâme, müellifin birbirini izleyen seyahatlerine göre kronolojik sırayla düzenlenmiş ciltlerden oluşur. Ciltlere ayrılmakla birlikte bütünlük içinde bir yapı içerdiği dikkat çeker. I. cilt İstanbul, X. cilt Kahire olmak üzere iki cildi Osmanlı Devleti'nin iki büyük şehrine ayrılmıştır. Bunlardan birincisi yazarın doğduğu ve gençlik yıllarını geçirdiği yer, ikincisi yaşlılık döneminde yaşadığı şehirdir. Eserin bütününe çerçeve oluşturan bu iki ciltte her iki şehrin simetrik bir anlatımla ele alındığı ve cildin tamamını kapsayacak biçimde alt başlıklara ayrıldığı görülür. İstanbul'u izleyen ciltte

Bursa ve Kahire'den önce Mekke'nin anlatılması ciltlerin genel düzeninin bütünlük oluşturan yapısını gösterir. Diğer ciltler ise coğrafya ağırlığına göre II. cilt Karadeniz, Gürcistan ve Doğu Anadolu; III. cilt Orta Anadolu, Suriye, Filistin, Balkanlar; IV. cilt Doğu ve Güneydoğu Anadolu, İran; V. cilt İran, Balkanlar ve Trakya; VI. cilt Sırbistan, Macaristan, Romanya; VII. cilt Almanya (/Avusturya), Macaristan, Kırım, Dağıstan, Kafkasya; VIII. cilt Kırım, Yunanistan ve Arnavutluk'la, IX. cilt ise hac yolculuğuyla ilgilidir. Evliya Çelebi Batı Avrupa yolculuğunu kurmaca yolculuk olarak anlatır. Birinci defa 1074'te (1663-64) Uyvar'ın fethinden sonra köleleriyle birlikte yola çıkıp Amsterdam'a kadar gider, ancak şehre giremeyip bir günlük yol mesafesinden döner (VI, vr. 125b-126a). İkinci olarak ise 1075'te (1664-65) Viyana'da bulunduğu sırada Alman kralından izin belgesi (papinta) aldığını ve Almanya, İsveç, Danimarka, Hollanda ve Fransa'ya gittiğini söyler (VII, vr. 73a-b). VI ve VII. ciltlerde yer verdiği bu seyahatinin üç yıl sürdüğünü belirtir (VII, vr. 181b). Fakat bir iki yerleşim yeri hakkında klişe bilgiler, halk ve kralları hakkında da genel bilgiler vererek çok kısa olarak anlattığı bu seyahatleri planlamakla birlikte gerçekleştirememiş olduğu anlaşılmaktadır. Kurgusu bakımından da eser benzeri şekilde bütünlüğünü korur. Müellifin seyyah ve anlatıcı sıfatıyla eserin odağında yer alması ciltler arasında doğal bir bağ oluşturur. Bunun yanı sıra olay zincirlerinin değişik ciltlerde birbirine bağlı şekilde sürmesi, yazarın verdiği bilgilere, başından geçen olaylara, gördüklerine önceki ve sonraki ciltlerde göndermeler yapması eserin bütüncül bir yapı içinde yazıldığını gösterir.

Seyahatnâme, Osmanlı Devleti'nin âdeta fizikî yapısının yazıya dökülmüş bir maketini ortaya koymak için kaleme alınmış bir eserdir. Bu sebeple seyyah yüzlerce şehir ve kasaba, binlerce köy gezmiştir. Türbe ziyaretleri de onun seyahat amaçlarından biridir. Anadolu'da ve Arap topraklarında pek çok türbe görmüş, eserinin sonunda anlamlı biçimde Mekke ziyaretine yer vermiştir. Gittiği şehirler anlatımının ana mekânlarıdır; bu şehirlere ulaşmak için geçtiği ya da yol üstünde konakladığı köy ve kasabalar ise ikinci derecede kalır. Her şehir ve yerleşim yeri Osmanlı yönetimindeki önemi ve o dönemdeki kapasitesi oranında yer alır. Bu bilgilere "evsaf" adı altında sistematik bir şema içinde yer verilir. Bu şema genellikle şehrin ya da yerleşim merkezinin idarî durumu ile başlar. Kalesi ve İslâm öncesi kısa tarihçesi, Osmanlılar tarafından alınışı, konumu ve genel görünümü, şehrin

mahalleleri, adının kaynağı (genellikle halk etimolojisine dayalı olarak), önem sırasına göre camileri, mescidleri, çeşmeleri, medreseleri ve diğer eğitim kurumları, halkın eğitim düzeyi (âlimler, şairler, hekimler), hanları, tekkeleri, mesireleri ve hamamları, çarşı pazar hayatı (bedesten, dükkânlar ve zanaat türleri), kahvehaneler ve sosyal yaşam, kadın ve erkek adları, giyim tarzları, yiyecek ve içecekler, halkın geçim kaynakları, üretim malları, iklimi ve türbeleri şeklinde bir sıra izler. Kale ile başlayıp türbelerin ziyaretiyle sona eren bu genel çizgide her şehrin kendine özgü özelliklerinin yer

aldığı başka bölümler bulunabildiği gibi bu sıralamada değişiklikler de olabilmektedir. Seyyah nüfus yanında kale, mahalle, bina gibi yapıların sayısal bilgilerine mutlaka yer vermeye çalışır. Genellikle kendi tesbiti olan, bazan da halktan edindiği bu tür bilgiler zaman zaman abartılı olmakla birlikte çok defa gerçek rakamlarla örtüşür. Özellikle adım ölçülerinde çoğunlukla tutarlıdır; o sırada tesbit edemediği rakamsal verileri sonradan doldurmak üzere boş bırakmıştır. Bu durum bazı yer ve kişi adları için de geçerlidir.

Evliya Çelebi Seyahatnâme'de görüp yaşadıklarından ve işittiklerinden edindiği bilgilerin yanı sıra yazılı kaynakları da kullanmıştır. Ancak bunların adını kimi zaman vermemiş, hatta kaynaktaki cümleleri bazı kelimeleri değiştirerek kendi tesbitleri gibi aynen nakletmiştir. Kaynağın adını ise bazan kendi bilgisini doğrulamak, bazan da o kaynaktaki bilginin doğru olmadığını göstermek için zikretmiştir. Onun adını verdiği kaynakların başında "Yanvan Tarihi" gelir. Bu onun genelde İslâm öncesi ya da Yunan tarihi için verdiği bilgilerde kullandığı tarihtir. Eser, başlangıçtan 941-942 yılına kadar bir dünya tarihi olan Testimonium Flavianum'un çevirisi Kitâbü'l-ʿUnvân'dır. Fakat bunu daha çok ad olarak kullanmıştır. Bundan başka Mığdisi'nin Ermeni tarihini, Erşek'in (Kardinal Verancsics) Macaristan tarihini (Macar bir esir tarafından ona aktarılmıştır), Ayanta'nın dünya tarihini, Makrîzî'nin Arap tarihini, Latin, Yunan, Sırp, Venedik vekāyiʿnâmelerini kullandığını bildirir. Lugat-i Şâhidî, Ahmedî'nin İskendernâme'si, Târîẖ-i Ṭaberî, Seyyid Muhammed b. Seyyid Alâeddin'in Fütüvvetnâme-i Kebîr'i ve Tevârîh-i Tuhfe gibi eserlerin adını verir. Atâî'nin Hadâiku'l-hakāik fî tekmileti'ş-şekāik'i, Âlî Mustafa Efendi'nin Künhü'l-ahbâr'ı, Avfî'nin Cevâmiu'l-hikâyât'ı ile şair tezkireleri, Sâî

Mustafa Çelebi'nin Tezkiretü'l-bünyân'ı da isimlerini vermemekle birlikte onun yararlandığı kaynaklar arasındadır. Bunların yanı sıra Neşrî, Peçevî, Solakzâde, Hoca Sâdeddin Efendi tarihlerini okuduğu anlaşılmaktadır. Şehir ve kasabaların yönetimle ilgili sayısal bilgilerinde saray kayıtları, kadı sicilleri, vakıf kayıtları gibi resmî kaynaklardan faydalandığını ileri sürer. Verdiği sayısal bilgilerde, Kanûnî Sultan Süleyman döneminin teşkilât ve timar yapısını anlatan Ayn Ali Efendi'nin Kavânîn-i Âl-i Osmân der Hulâsa-i Mezâmîn-i Defteri Dîvân adlı risâlesine dayandığı tesbit edilmiştir. Çeşitli binaların üzerindeki kitâbeler de onun kaynakları arasındadır. Bundan başka dünya haritası Papamunta (Mappa Mundi) ve Atlas Minor'u kullandığını bildirmektedir. Adı verilmemiş olmakla birlikte Seyahatnâme, XVI. yüzyılda yazılan Âşık Mehmed b. Ömer'in Menâzırü'l-avâlim'i ile yer yer paralellikler içermektedir. Eserdeki bilgilerde mübalağa dışında yanlış aktarmalar ve çelişkiler sıkça görülür. Bazan da bilgilerin tekrar edildiği ya da karıştırıldığı dikkati çeker. Çelişkili bilgiler, eserin çok kapsamlı olması yanında muhtemelen bütünlüğü sağlamaya yönelik plana uygun biçimde yazma amacından da kaynaklanmaktadır.

Osmanlı şehir sistemini aksettiren eserde belirli bir şema dahilinde anlatılan şehirler coğrafî konum ve tarihçe; yapıların tarihçesi, mimari değeri ve önemi, halihazırdaki durumu; ahali (yaşama tarzı, karakteri ve eğitim düzeyi, dili, âdet ve görenekleri, giyimi, oyunları, sanatları); mesireler ve ziyaretgâhlar olarak gruplandırılabilecek bir çerçeve içinde ele alınmıştır. Ana hatlarıyla tarih, mekân ve halk olmak üzere üç katmandan oluşan şehir tasvirlerini yaptığı yolculuklar dolayısıyla anlatması esere Seyahatnâme adını verdiren temel yapıyı oluşturur. Bu da kitaba hem kaynaklara dayanan bilgiler içermesi hem de görgü tanığı olarak bilgiler katması açısından tarih, coğrafya, toplumsal hayat, ekonomik durum, halk bilimi için kaynak eser olma özelliğini kazandırır. Seyahatnâme'nin bu sistematik durumuyla iç içe olan ikinci bir yapısı daha vardır. Bu da yazarın seyahatle geçen hayatıdır; yani eser hem bir seyahatnâmedir hem de yazarın otobiyografisidir. Müellif yolculukları sırasında yaşadığı tarihî olayları, başından geçen maceraları, her düzeyden tanıştığı insanları, onlarla konuşmalarını, gördükleri karşısındaki hayranlığını, takdirlerini, eleştirilerini, sevinçlerini, korku ve kaygılarını da yansıtır. Bu açıdan Seyahatnâme, Osmanlı Devleti'nin fizikî yapısı ile yazarının kişisel serüvenlerinin ve kurgulamalarının iç içe anlatıldığı, başka bir deyişle somut ilgi ile kurmaca anlatımın kesiştiği bir

eserdir.

Evliya Çelebi'nin "acâib ve garâib" hadiselere olan ilgisi Seyahatnâme'ye bir başka özellik daha katmıştır. Bunlar ya müellifin gördüğü binalara ilişkin olağan üstü özellikler, tılsımlardır ya velî, evliya mûcizeleridir yahut sihirbaz, hokkabaz gibi oyuncuların gösterileri ve doğa üstü olaylardır. Yerel kültürü yansıtan bu tür bilgilerin ulaşım ve iletişimin çok sınırlı kaldığı bir çağda kendi çevresinin dışına çıkmış olan bir seyyahın kaleminden nakli son derece dikkat çekicidir; bu durum aynı zamanda yazarın görgü ve bilgisinin enginliğini, kültürel alt yapısının niteliğini de ortaya koyar. Bazan bu olağan üstülüklerin sırrını çözerek kendi akıllılığını ispat etmeyi, bazan doğruluğunu denetlemeyi, akılcı açıklamalar getirmeyi, bazan da şaşkınlığını göstermeyi amaçlar. Bu tutkusu onu, duyduğu bir hikâyeyi yahut tarihî bir olayı kendisi yaşamış veya gözlemlemiş gibi kurgulayarak anlatmaya kadar götürür.

Eserde müellifin gayri müslimlerin yaşayışına ve kültürüne duyduğu ilginin de pek çok örneği yer alır. Özellikle Balkanlar, Orta Avrupa ve Filistin'deki kiliseleri büyük bir merakla gezen Evliya Çelebi müslümanlarla hıristiyanları karşılaştırır. Onların binalarının bakımlı olması, buna karşılık müslümanların binalarının harap durumda bulunması onun en başta farkettiği bir husustur ve XIX. yüzyılın Batı hayranlığı içinde Batı'da "kâşâneler", Doğu'da "vîrâneler" gördüğünü söyleyen şairlerin söylemleriyle neredeyse özdeşleşir. Fakat Evliya Çelebi onlara nisbetle daha soğuk kanlı yaklaşım ortaya koyar. Her iki dünyayı karşılaştırarak yaptığı gözlem ve değerlendirmeler nisbeten erken bir tarihte Osmanlı dünyasında "öteki"ne bakışı yansıtır. Osmanlı'nın gururu olan özelliklerini ve eserlerini dile getirmiş, buna karşılık yönetimle ilgili eleştirilerini de yazmaktan çekinmemiştir.

Seyyahın verdiği, başka dil ve kültürlere olan merakını yansıtan bilgiler eserin önemli özelliklerinden biri şeklinde öne çıkar. Bir İstanbullu olarak Anadolu ağızları ilgisini çekmiş, Batı Anadolu (Bolu, Gördes) ve Doğu Anadolu (Diyarbekir, Bitlis ve Maraş) ağızlarından, hatta Azerbaycan lehçelerinden örnek kelimeler zikretmiştir. Kırım ve Dağıstan'daki Çağatayca mezar kitâbelerini dahi aktarmıştır. Türkçe dışında yaklaşık otuz dilden (Abaza, Ubıkça, Gürcüce, Mingrelce, Arapça, Kürtçe, Rusça,

Hırvatça, Rumence, İtalyanca, Macarca, Almanca, Yunanca, İbrânîce vb.) kelimeler, günlük dile ait kısa cümleleri, deyimler, sövgüler, şarkı ve dualardan parçalar yazmıştır. Ayrıca çeşitli azınlıkların Türkçe konuşmalarını kendilerine has telaffuzlarıyla kaydetmiştir. Telaffuz örnekleri arasında Osmanlı hizmetine girmiş kimi paşalar da bulunmaktadır. Bosnalı İsmâil Paşa ile Abaza Seydî Paşa arasında geçen konuşma gibi. Hatta sonradan ihtida ederek Osmanlı hizmetine girip vezirliğe kadar yükselen Kılıç Ali Paşa'nın döneminde yaşamadığı

halde onun bir konuşmasını bozuk Türkçe'siyle aynen vermiştir.

Seyahatnâme sadece fizikî bilgiler, şehir anlatımları ve mahallî kültürlerin nakli değil aynı zamanda tarihî olayların yer alması bakımından ayrı bir önem kazanır. Seyyah katıldığı savaşları, karıştığı olayları döneminin kroniklerinde rastlanmayacak derecede ayrıntılı biçimde canlı üslûbuyla belirtmiştir. Bunlardan kendisinin de içinde bulunması sebebiyle anlatılanlar bir vekāyi'nâme tarzında değil bir müşahit sıfatıyla hâtırat şeklini almıştır. Kazanılan zaferler, kaybedilen savaşlar, onun kaleminden çarpıtmadan uzak bir sadelikle ve olayda yer alan bir kişinin heyecanıyla olumlu veya olumsuz bir seçme yapılmaksızın doğrudan nakledilmiştir. Seyyahın kendisiyle barışık iç dünyası olayların anlatımında açık biçimde görünmektedir.

Eser ayrıca XVII. yüzyıl Türk edebiyatında yalnız seyahatnâme türü olarak değil kendi çağının bir edebiyat eseri olarak da özgün bir yere sahiptir. Gerek yazım gerekse dil ve anlatım yönünden kendi döneminin kurallarını aşan özellikler içerir. Seyyah eserini kaleme alırken standart yazımın dışına çıkarak bazan Arapça ve Farsça kelimelerin imlâsını değiştirmiş, onların Türkçe söyleyişteki şeklini esas almıştır. Türkçe kelimeleri de bazan kendi döneminin fonetiğine göre yazmıştır. Metin bu özelliğiyle Osmanlı Türkçesi'nin XVII. yüzyıldaki fonetiğinin saptanmasında ve dildeki tarihî değişimin izlenmesinde kaynak bir eser niteliği taşır. Seyahatnâme ayrıca çok zengin bir söz varlığına sahiptir. Bu özellik devlet adamları düzeyindeki söz varlığından halkın diline, yazılı dilden yerel ağızlara, azınlıkların diline, her türlü meslek ve yaşam alanına ilişkin kelimelere kadar çok geniş bir yelpazede kendini gösterir. Bunun yanı sıra Evliya Çelebi'nin Arapça, Farsça ve Türkçe bazı ekleri her üç dilin kelimeleri arasında ayırım

yapmaksızın kullanarak yeni kelimeler türettiği, çoğul ve tamlama eklerini de aynı şekilde kullanıp yeni bir anlatım sunduğu dikkati çeker.

Çok çeşitli ve önemli bilgiler içeren Seyahatnâme'nin, bunları kendi sistemi içinde aktaran yönü yanında bilgilerin naklinde gözlem ve yaşananların betimlenip kurgulanmasında, değerlendirmelerin yansıtılmasında zengin anlatım unsurları içerdiği söylenebilir. Osmanlı yazılı ve sözlü kültürüne hâkim olan seyyah, eserini yazarken kendi döneminin yazı dili olan inşâ üslûbuyla konuşma dilinin anlatım şekillerini ustaca birleştirmiştir. Şehir tasvirlerinde klişe tamlama ve ifadelerle bunların seçeneklerinden oluşan standart bir anlatım görülürse de bu klişe ifadeler zincirleme tamlamalarla, kafiyeli ses ve söz tekrarlarıyla, iştikak, cinas, teşbih, îhâm gibi söz ve anlam sanatlarıyla zenginleştirilmiş secili cümlelerle genişletilir. Eş anlamlı, yakın anlamlı, karşıt anlamlı ya da tekil kelimenin çoğuluğuyla birlikte kullanılmasıyla oluşan ikilemeler; kumaş, eşya, meslek, bitki, hayvan vb. adlarıyla kurulan bağlaçlı sıralama cümleleri onun akıcı üslûbunun dikkat çeken özelliklerinden sadece birkaçıdır. Şehir tasvirlerinde inşâ üslûbu görülürken olayların betimlenip kurgulanmasında, karşılıklı konuşmalarda konuşma dilinin akıcılığı ve sadeliği dikkati çeker. XVII. yüzyılın konuşma dilini dışlayan, düşünceyi ikinci plana atan inşâ üslûbu estetiğini kendine özgü yöntemlerle kırarak aşmış ve estetiği, anlatmak istediği amaç doğrultusunda kullanıp bilgi ve gözlemlerin canlı ve akıcı bir şekilde anlatılmasında işlevsel hale getirmiştir. Eserinin pek çok yerinde manzum parçalar (mısra, beyit, kıta) kullanan yazar bazan bunların şairini belirtmiş, bazan bunları değiştirerek alıntılamış, bazan da kendisi söylemiştir. Musahiplik yeteneğinden gelen kurgulama gücünü de başarıyla kullanmış, duyduğu birçok hikâyeyi ustaca anlatmış, başından geçen olayları hikâye kurgusunda işlemiştir. Yer yer mizahîleşen, ince bir gözlemle tezatları yakalayan, duygu ve düşüncelerini açıkça yansıtan, özgün betimlemelerle gerçekleri canlı, renkli ve sürükleyici bir anlatımla dile getiren bir eser ortaya koymuştur. Bütün bu özellikleriyle Seyahatnâme çağını aşan çok önemli bir klasik eser haline gelmiştir.

Seyahatnâme'nin yazma nüshaları değişik kütüphanelerde yer alır. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde mevcut nüshalar (Bağdat Köşkü, nr. 304 [I-II. cilt, bu cildin faksimile neşri yapılmıştır; Şinasi Tekin - Gönül A. Tekin, The Seyahatname of Evliya Çelebi, Book one, 1a-106a, Cambridge 1989;

Book two, 106a-217b, 1989]; nr. 305 [III-IV. cilt]; nr. 307 [V. cilt]; Revan Köşkü, nr. 1457 [VI. cilt]; Bağdat Köşkü, nr. 308 [VII-VIII. cilt]) sekiz ciltlik bir seri oluşturur. Bunlar eserin en eski nüshalarıdır. Bu seri Bağdat Köşkü (nr. 306 [IX. cilt]) ve İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki nüsha ile (TY, nr. 5973 [X. cilt]) tamamlanır. Seyahatnâme'nin son güvenilir metin neşri de bu yazmalara dayanır (İstanbul 1996-2007). Diğer bazı nüshalar Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi (Bağdat Köşkü, nr. 300 [III-IV. cilt]; nr. 301 [V-VI. cilt]; nr. 302 [VII-VIII. cilt]; nr. 303 [IX-X. cilt]), Süleymaniye Kütüphanesi (Beşir Ağa, nr. 448-452 [I-X. cilt]; Pertev Paşa, nr. 458-462 [I-X. cilt]) ve İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde (nr. 2371 [I, III-IV. ciltler]; nr. 5939 [I-II. cilt]; nr. 5973 [IX-X. cilt]) yer alır. Yurt dışındaki nüshalar Kiel (Universitaetsbibliothek cod. MS ORO, nr. 386-387 [I-III. ciltler]), Londra (Royal Asiatic Society, MS, nr. 23 [I-IV. ciltler]), Manchester (John Rylands Library, nr. 142 [IV-V. cilt]) ve Viyana'da (Österreichische Nationalbibliothek, Cod. Mixt, nr. 1382 [I. cilt]) bulunmaktadır. Seyahatnâme'yi Batı dünyasına ilk defa J. F. von Hammer-Purgstall tanıtmıştır ("Merkwürdiger Fund einer türkischen Reisebeschreibung", Intelligenzblatt zur Wiener Allgemeinen Literaturzeitung, nr. 2. 1814). Hammer, 1804 yılında İstanbul'da eserin I. cildini, bunu izleyen yıllarda II, III ve IV. ciltlerini ele geçirmiştir. 1814'te "bütün Doğu yazmaları arasında en ilginç olan ve en çok mutlu kılan buluş" nitelemesiyle ilk defa tanıtımını yapmış, ayrıca I. cilt ile II. cildin bir kısmını İngilizce'ye çevirmiştir (Narrative of Travels in Europa, Asia and Africa in the Seventeenth Century, I-II, London 1834, 1846, 1850). Seyahatnâme'nin ilk basımları seçmelerden oluşur; bunlarda daha çok olağan üstü olayları anlatan kısımlar bir araya getirilmiştir (Müntehabât-ı Evliya Çelebi, I-IV, İstanbul 1259, 1262, 1279; Bulak 1264). Daha sonra başlayan neşir çalışmaları uzun bir sürece yayılmıştır (Evliya Çelebi Seyahatnâmesi, I-VI, nşr. Ahmed Cevdet, İstanbul 1314-1318; VII-VIII, nşr. Kilisli Rifat, İstanbul 1928; IX, İstanbul 1935; X, İstanbul 1938). Ancak bu neşriyat yazmalar iyi seçilmediği, pek çok hata ve atlama içerdiği için ilmî açıdan problemlidir. Eserin tamamının güvenilir metin neşri Yapı Kredi Yayınları'nca gerçekleştirilmiştir (I, haz. O. Şaik Gökyay, İstanbul 1996; I, düzeltilmiş 2. bs., haz. R. Dankoff - Y. Dağlı - S. A. Kahraman, İstanbul 2006; II, haz. Z. Kurşun - S. A. Kahraman - Y. Dağlı, İstanbul 1999, 2006; III, haz. S. A. Kahraman - Y. Dağlı, İstanbul 1999; IV, haz. Y. Dağlı - S. A. Kahraman - İ. Sezgin, İstanbul 2001; V, haz. Y. Dağlı - S. A.

Kahraman - İ. Sezgin, İstanbul 2001; VI, haz. Y. Dağlı - S. A. Kahraman, İstanbul 2002; VII-X, haz. Y. Dağlı - S. A. Kahraman - R. Dankoff, İstanbul 2003, 2004, 2005, 2007).

Değişik dillere, ilgili ülkelere göre parçalar halinde birçok çevirisi yapılan Seyahatnâme ayrıca pek çok müstakil araştırmaya konu olmuştur. M. Eren kaynaklarını

tesbite çalışmış (Evliya Çelebi Seyahatnamesinin Birinci Cildinin Kaynakları Üzerinde Bir Araştırma, İstanbul 1960); Seyahatnâme'nin Anadolu'da yol haritası tesbit edilmiş (Jens Peter Laut, Materialien zu Evliya Çelebi I. Erläuterungen und Indices zur Karte B IX 6 Kleinasien im 17. Jahrhundert nach Evliya Çelebi, Wiesbaden 1989); belli bölge ve şehirlere ait kısımların transkripsiyonlu metinleri, İngilizce ve Almanca çevirileriyle değerlendirilmesi yapılmış (Evliya Çelebi, Book of Travels. Land and People of the Ottoman Empire in the Seventeenth Century A Corpus of Partial Editions, ed. K. Kreiser); eskicil, yöresel, yabancı kelimeler ve deyimler sözlüğü oluşturulmuş (Robert Dankoff, An Evliya Çelebi Glossary. Unusual, Dialectal and Foreign Words in the Seyahatname, Harvard University, 1991; T. trc.: S. Tezcan, Evliya Çelebi Okuma Sözlüğü, İstanbul 2004); on cildin içeriğinin indeksiyle eser üzerine yapılmış yayın ve yazıların değerlendirmeli bibliyografyası da gerçekleştirilmiştir (R. Dankoff - K. Kreiser, Materialien zu Evliya Çelebi II. A Guide to the Seyahatname of Evliya Çelebi. Bibliographie raisonneé, Wiesbaden 1992). Ayrıca Evliya Çelebi'nin dil özelliklerini konu alan iki çalışma daha mevcuttur (Musa Duman, Evliya Çelebi Seyahatnamesine Göre 17. Yüzyılda Ses Değişmeleri, İstanbul 1995; Hayati Develi, Evliya Çelebi Seyahatnamesine Göre 17. Yüzyıl Osmanlı Türkçesinde Ses Benzeşmeleri ve Uyumlar, İstanbul 1995). Seyahatnâme'den birçok seçme metin sadeleştirilerek yayımlanmışsa da bunların ilmî bir değeri yoktur.

BİBLİYOGRAFYA

H. Turková, Die Reisen und Streifzüge Evliyā Çelebīs in Dalmatien und Bosnien in den Jahren 1659/61, Prague 1965; V. Dimitriadis, Central and Western Macedonia according to Evliya Çelebi, Thessaloniki 1973; K. Kreiser, Edirne im 17. Jahrhundert nach Evliyâ Çelebî, Freiburg 1975; Yüksel Yoldaş Demircanlı, İstanbul Mimarisi İçin Kaynak Olarak Evliya Çelebi Seyahatnâmesi, İstanbul 1977; M. von Bruinessen - H. Boeschoten, Evliya Çelebi in Diyarbekir (ed. K. Kreiser), Leiden 1988; a.e.: Evliya Çelebi Diyarbekir'de (trc. Tansel Güney), İstanbul 2003; R. Dankoff, Evliya Çelebi in Bitlis, Leiden 1990; a.mlf.. "Turkic Languages and Turkish Dialects according to Evliya Çelebi", Altaica Osloensia: Proceedings from the 32nd Meeting of the Permanent International Altaistic Conference (ed. B. Brendemoen), Oslo 1990, s. 89-102; a.mlf., The Intimate Life of an Ottoman Statesman: Melek Ahmed Pasha (1588-1662): As Portrayed in Evliya Çelebi's Book of Travels (Seyahatname), Albany 1991; a.mlf., "Evliya Çelebi ve Seyahatnamesi Işığında Osmanlı Toplum Hayatı" (trc. Nasuh Uslu), Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, X, 268-291; a.mlf., An Ottoman Mentality: The World of Evliya Çelebi, Leiden 2004; a.mlf., "Bir Edebiyat Anıtı: Evliya Çelebi Seyahatnamesi", Türk Edebiyatı Tarihi (ed. Talât Sait Halman), Ankara 2006, II, 345-350; a.mlf., "Mığdisi: An Armenian Source for the Seyahatname", WZKM, sy. 76 (1986), s. 73-79; a.mlf., "The Languages of the World according to Evliya Çelebi", JTS, XIII (1989), s. 23-32; a.mlf., "Establishing the Text of Evliya Çelebi's Seyahatname: A Critique of Recent Scholarship and Suggestions for the Future", Ar.Ott., sy. 18 (2000), s. 139-144; a.mlf. - R. Elsie, Evliya Çelebi in Albania, Leiden 2000; J. Gippert, "The Caucasian Language Material in Evliya Çelebi's "Travel Book": A Revision", Caucasian Perspectives (ed. G. Hewitt), München 1992, s. 8-62; E. Prokosch, Ins Land der Geheimnisvollen Func: Des Türkischen Weltenbummlers Evliyā Çelebi Reise durch Oberägypten und den Sudan nebst der Osmanischen Provinz Habeş in den Jahren 1672/73, Graz 1994; a.mlf., Kairo in der Zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts beschrieben von Evliyā Çelebi, İstanbul 2000; Korkut Buğday, Evliyâ Çelebis Anatolienreise, Leiden 1996; Ch. Bulut, Evliya Çelebis Reise von Bitlis Nach Van, Wiesbaden 1997; Nurettin Gemici, Evliyâ Çelebi in Medina, Marburg 1999; Nuran Tezcan, Manisa Nach Evliya Çelebi, Leiden 1999; a.mlf., "Seyahatname'deki Aşk Öyküsü: Bir Kaya Sultan Vardı!", Kebikeç, sy. 21, Ankara 2006, s. 13-27; a.mlf., "Evliya Çelebi'nin Belgesel İzi Olan Bir Papinta Kagız", Toplumsal Tarih,

sy. 161, İstanbul 2007, s. 31-35; Evliya Çelebi ve Seyahatname (ed. Nuran Tezcan - Kadir Atlansoy), Gazimağusa 2002; J. von Hammer, "Einbeitrag zur Kenntnis des Volksdialeckts zu Diarbekr; aus dem IV'ten Bande der Reisebeschreibung Ewlia's", Fundgrube des Orients, IV, Wien 1814, s. 106-108; F. Taeschner, "Die Neue Stambuler Ausgabe von Evlija Tschelebis Reisewerk", Isl., XVIII (1929), s. 299-310; R. Bleichsteiner, "Die kaukasischen Sprachproben in Evliya Çelebi's Seyahatname", Caucasica, ll (1934), s. 84-126; A. Bombaci, "Il viaggio in Abissinia di Evliyā Čelebī (1673)", Annali del R. Istıtuto orientale di Napoli, nuova serie: II, Roma 1943, s. 259-275; R. F. Kreutel, "Evliya Çelebis Bericht über die türkische Grossbotschaft des Jahres 1665 in Wien", WZKM, sy. 51 (1950), s. 188-242; a.mlf., "Neues zur Evliya Çelebi Forschung", Isl., XLVIII (1972), s. 269-279; M. Cavid Baysun, "Evliya Çelebi'ye Dair Notlar", TM, sy. 12 (1955), s. 257-264; a.mlf., "Evliya Çelebî", İA, IV, 400-412; P. Wittek, "Eine weitere Inschrift des Evliya Çelebi", TM, sy. 14 (1965), s. 270-272; M. Guboglu, "Evlija Čelebi: De la situation politique administrative, militaire, culturelle et artistique dans les pays roumains (1651-1666)", SAO, V-VI (1967), s. 3-48; T. Habraszewski, "Kanuri-Language and Peoplein the "Travel-Book" (Siyahatname) of Evliya Çelebi", Africana Bulletin, sy. 6, Warszawa 1967, s. 59-66; a.mlf., "Evliya Çelebi on 'Alevistân: An Unidentified Region of the Sudan (1672)", FO, XXXVII (2001), s. 87-102; K. Teply, "Evliya Çelebi in Wien", Isl., LII (1975), s. 125-131; P. A. MacKay, "The Manuscripts of the Seyahatname of Evliya Çelebi. Part I: The Archetype", a.e., LII (1975), s. 278-298; U. Haarmann, "Evliya Çelebis Bericht über die Altertümer von Gize", Turcica, VIII, Paris 1976, s. 157-230; G. Jarring, "Evliya Çelebi ve Pire'deki Mermer Aslan" (trc. Mihin Lugal), TTK Belleten, XLII/168 (1978), s. 775-779; Fahir İz, "Evliya Çelebi ve Seyahatnamesi", Boğaziçi Üniversitesi Dergisi, VII (1979), s. 61-79; M. Köhbach, "Die Beschreibung der Kathedralen von Iaşi, Kaschau und Wien bei Evliya Çelebi, Klischee und Wirklichkeit", SOF, sy. 38 (1979), s. 213-222; Th. Kostaki, "Evliya Çelebi in Peloponnese", Peloponnisiaka, sy. 14 (1980-81), s. 238-239; Hans-Jürgen Kornrumpf, "War Evliya in Bergama", MT, VII-VIII (1981-82), s. 259-262; M. M. Lazarescu-Zobian, "Evliya Çelebi and the Language of the Rebellious Eflaks", Ar.Ott., sy. 8 (1983), s. 308-330; G. Bayerle, "Hungarian History according to Evliya Çelebi", JTS, VIII (1984), s. 21-24; M. Dols - G. Leiser, "Evliyâ Chelebi's Description of Medicine in Seventeenth-Century

Egypt I-II", Sudhoffs Archiv, LXXI/2, Wiesbaden 1987, s. 197-216; LXXII/1 (1988), s. 49-68; MÜTAD, sy. 4 (1988), s. 184-308 (Evliya Çelebi semineri bildirileri); P. Stathi, "A Greek Patriarchal Letter For Evliya Çelebi", Ar.Ott., sy. 23 (2005-2006), s. 263-268; J. H. Mordtmann - [H. W. Duda], "Ewliyā Čelebi", EI² (İng.), II, 717-720; Mücteba İlgürel, "Evliya Çelebi", DİA, XI, 529-533.

Nuran Tezcan

SEYBOLD, Christian Friedrich

(1859-1921)

Alman şarkiyatçısı.

Stuttgart yakınlarındaki Waiblingen'de doğdu. Protestan din adamı yetiştiren orta öğretim kurumlarından sonra Tübingen Üniversitesi'nde ilâhiyat, şarkiyat, Sâmî dilleri ve Hindoloji okudu. Mezun olduğunda ilâhiyat ve şarkiyat ilimlerinin yanında Grekçe, Latince, Sanskritçe, İbrânîce, Ârâmîce, Kıptîce, Arapça, Farsça, Fransızca, İspanyolca, İtalyanca ve İngilizce öğrenmiş bulunuyordu. 1883'te yedinci sömestr öğrencisiyken çözdüğü, Felsefe Fakültesi'nin Kur'an'da yabancı kelimeler konusundaki ödüllü bir sorusuna verdiği cevabı genişleterek hazırladığı tezle doktor oldu. Ardından gerçekleştirdiği kısa süreli İspanya seyahati sırasında Escurial Library'deki bazı Arapça el yazmaları üzerinde çalıştı; sonra da Endülüs'e ve Tanca'ya giderek İslâm medeniyeti eserlerini inceledi.

1883-1886 yılları arasında Heilbronn ve Maulbronn'daki Protestan eğitim kurumlarında öğretmenlik yaptı. 1886'da Hindolog Albrecht Weber'in aracılığıyla ilme ve felsefeye meraklı Brezilya İmparatoru II. Pedro'nun Doğu dilleri hocası oldu ve bu vesileyle bilmediği Doğu dilleri, ayrıca Brezilya ve çevresinin yerli dillerinden Guarani ile de ilgilendi. 1889'da Stockholm'deki Şarkiyatçılar Kongresi'ne katıldı. II. Pedro'nun ölümüne kadar (1891) onunla birlikte dünyanın çeşitli yerlerini gezdi; bu arada imparatorun cömertliği sayesinde çok zengin bir kütüphane sahibi oldu (kitapları daha sonra Kahire Kütüphanesi'ne satılmıştır). Tübingen Üniversitesi'nde Sâmî Dilleri Kürsüsü'ne tayin edilmesinden iki yıl kadar sonra 1893'te doçentliğe ve 1901'de profesörlüğe yükseldi. 27 Ocak 1921'de uzun bir hastalıktan sonra Tübingen'de öldü. Bir Protestan din adamı olmak amacıyla başladığı ilmî kariyerine kişisel eğilimleri sonucu Arap dili, edebiyatı, tarihi ve coğrafyasına dair çalışmalarıyla devam eden ve İslâmoloji'nin henüz bağımsızlığını kazanmadığı ve semitistik içinde ele alındığı bir dönemde yaşayan Seybold titiz ve ayrıntılara önem veren çalışma tarzıyla tanınmış bir dilbilimcidir.

Eserleri. 1. Ibn al-Anbārī's Asrār al-ʿArabīya (Leiden 1886). Kemâleddin el-Enbârî'nin Arap diline dair eserinin neşridir. 2. Ğalāl al-dīn al-Sujūṭi's al-}amārīẖ fī ʿilm al-taʾrīẖ, "Die Dattelrispen über die Wissenschaft der Chronologie". Nach der Tübinger und den zwei Berliner Handschriften hrsg (Leiden 1894). Süyûtî'nin eş-Şemârîẖ fî ʿilmi't-târîẖ adlı eserinin neşridir. 3. "Sujūṭi's al-Munà fi'l-Kunà" (ZDMG, XLIX [1895], s. 231-243). Süyûtî'nin künyelere dair risâlesinin neşridir. 4. Ibn al-Atīr's (Magd al-dīn al-Mubārak) Kunja-Wörterbuch betitelt Kitāb al-Muraṣṣaʿ (Weimar-Leipzig 1896; Amsterdam 1981). Mecdüddin İbnü'l-Esîr'in künyelere dair kitabının neşridir. 5. Glossarium Latino-Arabicum ex unico qui exstat codice Leidensi undecimo saeculo in Hispania conscripto nunc primum edidit (Berolini 1900). X-XII. yüzyıllar arasında İspanya'da hazırlandığı tahmin edilen ve bilinen en eski Latince-Arapça sözlük olan anonim ve tamamlanmamış eserin Leiden nüshasından neşridir. 6. Die Drusenschrift Kitāb Alnoqaṭ Waldawāʾir. "Das Buch der Punkte und Kreise". Nach dem Tübinger und Münchener Codex hrs., mit Einleitung. Faksimiles und Anhängen versehen (Kirchlein-Leipzig-Halle 1902). Dürzîler'e ait Kitâbü'n-Nuḳaṭ ve'd-devâʾir'in neşridir. Seybold'ün kendi adını vermeden yayımladığı, Dürzîler'de tevhid inancının gelişimi konusunda önemli bir kaynak olan kitap Dürzî din adamı Zeynüddin Abdülgaffâr Takıyyüddin'e (ö. 964/1557) aittir. Kitabın zeylinde Dürzîler'e ait üç metne daha yer verilmiştir. 7. Geschichte von Sul und Schumul, unbekannte Erzählung aus Tausend und einer Nacht (Leipzig 1902). Binbir gece masallarından es-Sûl ve'ş-Şümûl'ün Almanca tercümesiyle birlikte neşridir. 8. Verzeichnis der arabischen Handschriften der Königlichen Universitätsbibliothek zu Tübingen (Tübingen 1907). Tübingen Üniversitesi Kütüphanesi'ne diplomat şarkiyatçı Johann Gottfried Wetzstein'den intikal eden Arapça el yazmalarının katalogudur. 9. "ʿAlī Ibn Aḥmad Ibn Saʿīd Ibn Ḥazm, Kitāb Naqṭ al-ʿArūs fī Tawārīkh al-Khulafāʾ bi al-Andalus" (Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada, sy. 3 [Granada 1911], s. 160-180; sy. 4 [1911], s. 237-248). İbn Hazm'ın Naḳṭü'l-ʿarûs fî tevârîẖi'l-ẖulefâʾ adlı eserinin neşridir. 10. "Das Breslauer arabisch-türkische Wörterbuch des Firište Oġlu = Ibn [al]Malak" (OLZ, XIV [1911], sütun: 254-257). İbn Melek diye de tanınan Abdüllatif Firişteoğlu'nun Arapça-Türkçe sözlüğünün Breslau nüshası hakkındadır. 11. Severus ibn al-Muqaffa. Alexandrinische Patriarchengeschichte von S. Marcus bis Michael I. 61-

767. Nach der ältesten 1266 geschriebenen Hamburger Handschrift im arabischen Urtext hrsg. (Hamburg 1912). İbnü'l-Mukaffa'ın İskenderiye patrikleri tarihinin ilk cüzünün neşridir. 12. Fleischers Briefe an Hassler aus den jahren 1823 bis 1870, nach den Ulmer Originalen (Tübingen 1914). Ünlü Alman şarkiyatçısı Heinrich Leberecht Fleischer'in bir şarkiyatçı ve siyaset adamı olan Konrad Dietrich Hassler'e yazdığı mektuplardır. 13. "Die Breslauer Glossen zu Sīwāsī's Kommentar zu Seğāwendī's Erbrecht (al-farā,id) al-Sirāğije. Der Breslauer türkische Kommentar zur Sirāğīje (beide fragmentarisch)" (RSO, VI [1914-1915], s. 89-98). Şehâbeddin Sivâsî'nin Secâvendî'nin el-Ferâʾiżü's-Sirâciyye'si üzerine yazdığı şerhin Breslau'da bulunan nüshası hakkındadır.

İtalyan şarkiyatçısı Ignazio Guidi'nin Tables alphabétiques du Kitāb al-Aġānī (Leiden 1900) adlı eserinin hazırlanmasına yardım eden Seybold'ün ayrıca çeşitli dergilerde yayımlanmış Almanca'nın yanı sıra İspanyolca, İtalyanca, Fransızca ve İngilizce yazdığı çok sayıda makalesi ve kitap eleştirisi de bulunmaktadır (eserleri için ayrıca bk. Bibliographie, XVII, 545-549; XIX, 561-566).

BİBLİYOGRAFYA

J. Fück, Die Arabischen Studien in Europa, Leipzig 1955, s. 10-13, 221, 245; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 404-405; Josef van Ess, "Christian Friedrich Seybold: Professor der Orientalistik 1859-1921", Lebensbilder aus Schwaben und Franken (ed. R. Uhland), Stuttgart 1980, s. 416-432; a.mlf., "Libanesische Miszellen", WI, XII (1969-70), s. 102, 117; Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, XVII, 545-549; XIX, 561-566; Anis Obeid, The Druze and their Faith in Tawhid, New York 2006, s. 98; R. Hartmann, "Christian Friedrich Seybold", Isl., XII (1922), s. 202-206; C. A. Nallino, "Christian Friedrich Seybold", RSO, IX (1923), s. 234-235.

Mehmet Suat Mertoğlu

SEYDA, Muhammed Said

(1890-1968)

Nakşibendî-Hâlidî şeyhi.

Cizre'de doğdu. Babası Şeyh Ömer-i Zengânî olup soyunun, Mardin'in Dargeçit ilçesinin günümüzde harabe durumunda olan Kureyşa köyünde yatan ve nesebinin Hz. Peygamber'e vardığı söylenen Pîr-i Kureyş (Pikureş) adlı kişiden geldiği ileri sürülür. Annesi Şeyh Reşid Dirşevî'nin kızı Halime Hanım'dır. Zengânî, Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî'nin halifesi Şeyh Hâlid-i Cezerî'nin Cizre'nin hemen yakınında kurduğu Basret (İnceler) Dergâhı'nda postnişin olarak görev yapmış, daha sonra Cizre'ye yerleşmiş ve evinin yakınındaki camide irşad faaliyetine devam etmiştir. Doğumundan altı ay sonra babası hac dönüşü Cidde'de vefat eden Muhammed Said babasının öğrencisi Şeyh Hüseyin Basretî'nin himayesine girmiş, onun taltifiyle kendisine "hocam" anlamında "Seyda" diye hitap edilmeye başlanmış (Muhammed Şefik, s. 90), Cumhuriyet döneminde aile önce Varol soyadını almışken daha sonra Seyda soyadını tercih etmiştir.

Seyda, ilk derslerini dayısı Muhammed Nûri Dirşevî'den ve babasının yerine postnişin olan Şeyh Abdülhakim Dirşevî'den aldı. Şeyh Abdülhakim'in 1905 yılında vefatının ardından dergâhın başına Seyda'nın büyük ağabeyi Şeyh Muhyiddin, medresenin başına da ortanca ağabeyi Şeyh Sirâceddin'in geçmesi üzerine Seyda medrese tahsilini bu ağabeyinin yanında tamamlayarak icâzet aldı. Sirâceddin 1920'de vefat edince medrese sorumluluğunu

kendisi üstlendi. Artık molla olan Seyda, ilk icâzeti meşhur talebelerinden Molla Süleyman Hoserî ile Saîd Ramazan el-Bûtî'nin babası Molla Ramazan'a verdi. Müderris olarak bulunduğu bu dönemde Seyda'ya Şeyh Muhammed Nûri Dirşevî tarafından tarikat icâzeti verildi. Böylece henüz müderrisken dayısının yanında tarikat çalışmalarına başladı. Dirşevî'nin 1924'te vefatından sonra babasından itibaren beşinci postnişin olarak tarikatın başına geçti.

1925'te Şeyh Said olayının çıkması ve aynı yıl tekkelerin kapatılması üzerine diğer aile fertleri, yeğenleri ve bazı öğrencileriyle birlikte memleketinden ayrılmak zorunda kaldı. Önce Cizre'nin yakın bir köyü olan Çiftik'e, ardından Musul'a giderek yerleşti. Musul'da kendisinden istifade ettiği kıraat âlimi Muhammed Sâlih el-Cevvâdî ile tanıştı. Oradan Şam'a geçti ve memleketin sükûnete kavuşması üzerine 1928'de Cizre'ye döndü. Bu devirde kışın Cizre'de, yazın Bağlarbaşı (Serdehl) köyünde veya civar beldelerde ders ve irşâd faaliyetlerine devam etti. Bölgedeki benzer ihtiyacı karşılamak amacıyla çok sayıdaki kişiyi medrese ve dergâh faaliyetlerinde görevlendirdi.

7 Ocak 1968 tarihinde vefat eden Şeyh Seyda, Cizre'de aile mezarlığına defnedildi ve kabrinin üzerine bir kubbe inşa edildi. Kendisinden sonra oğlu Muhammed Nurullah Seyda ilmî, edebî ve tasavvufî çalışmalarıyla temayüz etmiş ve risâleler şeklinde on üç eser kaleme almış, ancak 1985 yılında henüz otuz yedi yaşında iken trafik kazasında ölmüştür. Şeyh Seyda'nın diğer çocukları Taybet Hanım, Muhammed Ataullah, Muhammed Baki, Abdullah Veli ve Muhammed Saffetullah'tır.

Şeyh Seyda'nın altın ve gümüş dışındaki paraların zekâtıyla ilgili Aḥkâmü'l-envât (Dımaşk 1949; İstanbul 1967), eḍ-Ḍâbıṭa fi'r-râbıṭa (Dımaşk 1957), et-Teʾlîf fi't-teʾlîf (Dımaşk 1957), et-Taṣavvuf (Dımaşk 1957), Manẓûmât (Dımaşk 1957), Tenbîhü'l-müsterşidîn (Dımaşk 1957), fetvalarından oluşan el-Mecmaʿu'ṣ-ṣaġīr (Dımaşk 1963) ve eṭ-Ṭıbbü'n-nebevî (İstanbul 1966) gibi eserleri vardır. Halifelerinden Şeyh Abdüssamed Efendi onun hayatını kaleme almış ve seksen beş mektubunu bir araya getirmiştir (bk. bibl.).

Cizre'de Kale mahallesindeki Şeyh Seyda Camii'nin müştemilâtı içinde bulunan dergâhta dervişler tarafından zikr-i cehrî çerçevesinde def (arbana) eşliğinde söylenen ilâhî ve kasidelerle bir tekke ve klasik divan edebiyatı geleneği de canlı tutulmaktadır. Şeyh Seyda Dergâhı kimsesizlerin ve akıl hastalarının barındığı, muhtaç insanlarla çevre köylerden işleri için Cizre'ye gelenlerin yemek yediği, pek çok anlaşmazlığın çözüme kavuşturulduğu sosyal bir hizmet de görmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Şefîk, el-Aḥvâlü'd-dürriyye fî silsileti'z-Zibâriyye, Musul 1935, s. 77-91; M. Cemîl Âlü'l-Hatîb, Keşfü'l-ḳınâʿi'l-mesdûl, Dımaşk 1975, s. 1-20; Necmettin Şahiner, Son Şahitler, İstanbul 1994, IV, 188; Mehmet Çağlayan, Şark Ulemâsı, İstanbul 1996, s. 229-239; M. Saîd Ramazan el-Bûtî, Hâẕâ vâlidî, Dımaşk 1998, s. 15; Abdullah Yaşın, Tarih Kültür ve Cizre, Ankara 2007, s. 404; Abdüssamed Efendi, el-Mecmaʿu'l-münaḍḍadü'l-ḳamerî fî tercemeti'ş-Şeyḫ Muḥammed Saʿîd Seyda el-Cezerî (trc. İbrahim Öztürk), Ö. Faruk Seyda özel kitaplığı; "Şeyh Seydâ", Evliyalar Ansiklopedisi, İstanbul 1993, XI, 297-303.

Abdurrahman Adak

SEYDİ ALİ REİS

(ö. 970/1562)

Denizcilik, astronomi ve coğrafyaya dair eserleriyle tanınan Osmanlı denizcisi.

Denizci bir ailenin çocuğu olarak İstanbul Galata'da doğdu. Ailesinin aslen Sinoplu olduğu şeklindeki bilgiler kesin değildir. Adı bilinmeyen dedesinin Fâtih Sultan Mehmed döneminde Tersane'de kethüdâlık yaptığı, babası Hüseyin'in de aynı mesleğe girdiği belirtilir. Galata'da doğup büyüdüğü için Galatalı lakabıyla anılır. Şiirlerinde "Kâtibî" mahlasını kullanmıştır. Ayrıca Kâtib-i Rûmî adıyla da bilinir. Seydi Ali Reis kendi ifadesine göre erken yaşlarda denizcilikle tanıştı ve Tersane hizmetine girdi. Bilinen ilk görevi azebler kâtipliğidir, şiirdeki Kâtibî mahlası da bu görevinden kaynaklanmıştır. Zamanla Tersane kethüdâlığına yükseldi. Genç yaşta Kanûnî Sultan Süleyman'ın Rodos seferine katıldı (928/1522). Barbaros Hayreddin Paşa'nın maiyetinde çalışırken Akdeniz'in her tarafını iyice öğrendi. Preveze Deniz Muharebesi'nde sağ kolda görev yaptı. Sinan Paşa'nın kaptan-ı deryâlığı sırasında onunla Trablusgarp seferine çıktı (958/1551).

Pîrî Reis'in Basra körfezinde bırakmak zorunda kaldığı Hint donanmasını Süveyş'e getirmekle görevlendirildiği sırada 30 akçe ulûfeyle sipahi oğlanları zümresinden olduğu, denizcilikteki mahareti sebebiyle Mısır kaptanlığına getirildiği anlaşılmaktadır (Orhonlu, I [1970], s. 55). 25 Zilhicce 960 (2 Aralık 1553) tarihli bu tayin kaydına göre ulûfesi 80 akçeye yükselen Seydi Ali Reis önce Kanûnî'nin Nahcıvan seferi hazırlıkları çerçevesinde Halep'e gitti. Ardından 1 Muharrem 961'de (7 Aralık 1553) Basra'ya gitmek üzere Halep'ten ayrıldı. Birecik, Urfa (Ruhâ), Nizip, Musul yolu ile Bağdat'a, oradan nehir yoluyla Basra'ya ulaştı (29 Safer 961 / 3 Şubat 1554). Ertesi gün beylerbeyi Mustafa Paşa'dan on beş gemiden ibaret olan donanmayı teslim aldı. Yola çıkacak hale getirmek üzere hemen tamir faaliyetlerine başladıysa da deniz mevsimi olmadığı için beş ay Basra'da beklemek zorunda kaldı. Bu süre içerisinde Mustafa Paşa'nın

Huveyze muhasarasını beş kadırga ile denizden destekledi, ancak harekâtta başarı kazanılamadı (Mir'âtü'l-memâlik, s. 17).

Şerif adlı kılavuzun keşif raporunda körfezde dört parçadan başka Portekiz gemisi olmadığı öğrenilince Seydi Ali Reis Süveyş'e gitmek üzere Basra'dan hareket etti (1 Şâban 961 / 2 Temmuz 1554). Şerif'in rehberliğinde donanma sırasıyla Katîf, Bahreyn adaları, Eski Hürmüz (Kays) adası ve Keşim adasına uğrayarak Hürmüz Boğazı'nı geçti. Uman sahillerindeki Hurfakan civarına gelindiğinde (10 Ağustos 1554) kuşluk vakti ansızın Hindistan genel valisi Alfonso de Noronha'nın oğlu Fernando kumandasındaki yirmi beş parçalık bir Portekiz donanmasıyla karşılaşıldı (a.g.e., s. 19). Çeyrek asırdır Hint Okyanusu'nda rekabet halinde olan iki imparatorluk donanması arasında gerçekleşen bu ilk ciddi çarpışma Portekizliler'in çekilmesiyle neticelendi ve ilk safhanın galibi Seydi Ali Reis oldu (Özbaran, TD, sy. 31 [1978], s. 127). Bir an önce yol alabilmek için Portekiz gemilerini takip etmeyen Seydi Ali Reis, Maskat Kalesi ile Kalhat civarına geldi (25 Ağustos).

Ancak burada seher vakti Fernando kumandasındaki otuz dört gemiden oluşan Portekiz filosu ile tekrar karşılaştı. Seydi Ali Reis, iyi düşünülmüş bir taktikle tamamı kalyonlardan meydana gelen Portekiz filosunun rüzgârdan yararlanıp manevra yapmasını önlemek için kendi kuvvetlerini denize dik inen kayalarla Portekiz gemileri arasına dizdi. Birbirine rampa eden iki filo arasındaki savaş sonucu her iki taraftan da altışar gemi tahrip oldu. Esen şiddetli rüzgâr sebebiyle sahilden ayrılmak zorunda kalan Seydi Ali Reis, geri dönerek Kirman sahillerindeki Caş, Benderişehbâr ve Gevâdir Limanı'na geldi. Buranın hâkimi Melik Celâleddin'in büyük yardımlarını ve kendi şahsında Osmanlı padişahına karşı olan sonsuz hürmetini gördü. Gemilerini tamir ettirip Melik'ten aldığı bir kılavuzla tekrar Yemen istikametinde yola çıktı. Uman kıyılarındaki Re'sülhad'den sonra Güney Arabistan sahillerindeki Zufâr ve onu takiben Şihr Limanı'na gelmişken gün batısından başlayan mevsimlik fil tûfanı fırtınasının içine düştü. Rüzgâr sebebiyle on günlük bir mücadeleden sonra aksi istikametteki Gucerât'a bağlı Çeked sahiline gelindi (Mir'âtü'l-memâlik, s. 24). Sumnat'a, oradan Diû Kalesi civarına ulaşıldı. Portekizliler'in en önemli deniz üslerinden olan bu kalenin önlerinden tedbirli davranmak için yelken açmadan geçildi. Yeni bir fırtınanın çıkmasıyla büyük güçlükler içerisinde Gucerât Sultanlığı

sahillerine ulaşılarak Demen Kalesi önünde demir atıldı. Ancak bu uzun ve meşakkatli yolculuk sırasında hayli hırpalanmış olan donanmanın üç gemisi daha karaya vurdu (a.g.e., s. 25). Seydi Ali Reis ve mürettebatı Demen'de iyi karşılandı. Fakat kendilerini bir Portekiz donanmasının takip ettiği haberi alınınca mürettebatın bir kısmının hizmetine girdiği şehrin hâkimi Melik Esed'e batan gemilerin top ve teçhizatı da emanet edildi. Kalan altı gemiyle daha emniyetli olduğu bildirilen Sûret Limanı'na gidildi (1 Zilkade 961 / 28 Eylül 1554). Seydi Ali Reis, Sûret'e geldiğinde karışıklık içinde olan Gucerât'ta Sultan Ahmed kendisinden 200 kadar tüfekçi istedi. Bu arada yedi kalyon, seksen grabdan oluşan bir Portekiz donanması Seydi Ali Reis'i takip ederek Sûret Limanı açıklarına gelmişti (a.g.e., s. 29). Seydi Ali Reis denizcileriyle kıyıda sipere girip iki ay kadar bunlarla mücadele etti.

Osmanlı gemileri teknik yetersizlikler sebebiyle artık tamir edilemez hale geldiği, ayrıca mürettebatın büyük kısmı Gucerât Sultanlığı hizmetine girdiği için deniz yoluyla Mısır'a gitmenin imkânsızlığı ortaya çıkmıştı. Bunun üzerine Seydi Ali Reis, gemileri satıldıktan sonra tutarları İstanbul'a gönderilmek üzere Sûret Valisi Hüdâvend Han'a (Receb Selmânî) teslim ederek yanındaki elli kadar sadık adamı ile 1 Muharrem 962'de (26 Kasım 1554) Ahmedâbâd'a yöneldi. Buraya vardığında Sultan Ahmed kendisine Bruc vilâyeti idaresini teklif etti. Bunu kabul etmeyen Seydi Ali Reis, karayoluyla İstanbul'a ulaşmak üzere bir buçuk ay kadar kaldığı Ahmedâbâd'dan ayrıldı (Safer 962 / Ocak 1555). Radanpûr yoluyla geldiği Sind'de buranın hükümdarı Hüseyin Şah Argun'a, Îsâ Tarhan'a karşı yaptığı mücadelede yardım etmek zorunda kaldı. Ardından Sultanpûr, Mültan ve Lahor'a gitti. Ancak son şehrin hâkimi Mirza Şah yol vermeyince Bâbürlü Hükümdarı Hümâyun Şah'tan izin almak üzere Dehli'ye (Delhi) geçti (Ekim 1555). Hizmetine girme teklifini kabul etmediği Hümâyun Şah'ın ölümü üzerine (15 Rebîülevvel 963 / 28 Ocak 1556) yerine geçen oğlu Celâleddin Ekber Şah'tan Lahor'a gitmek için izin aldı. Bundan sonra Kâbil, Semerkant, Buhara ve Hârizm'e ulaştı (8 Ağustos 1556). Deştikıpçak yolundan vazgeçerek güney yoluyla Horasan'dan Meşhed'e geldiğinde Safevîler'in mücadele halinde olduğu Barak Han'a yardım için gönderildiğinden şüphelenilerek tevkif edildi. Bir müddet sonra serbest bırakılıp Şah I. Tahmasb'a gönderildi. Nihayet Bağdat'a gitmek üzere Kazvin'den ayrıldı (5 Rebîülâhir 964 / 5 Şubat 1557). Seydi Ali Reis, böylece Basra'dan çıkışından üç yıl yedi ay sonra tekrar Osmanlı

topraklarına dönmüş oldu. Görevinin ayrıntıları ve Hint donanmasının âkıbeti hakkında bir an önce Kanûnî Sultan Süleyman'a bilgi vermek için Bağdat'tan ayrıldı (Mart 1557) ve iki ay sonra İstanbul'a ulaştı; oradan padişahın bulunduğu Edirne'ye gitti. Dolaştığı yerlerde görüştüğü hükümdarlardan getirdiği on sekiz nâmeyi takdim etti ve başından geçenleri anlattı. Padişah ve Sadrazam Rüstem Paşa'nın iltifat ve ihsanlarına kavuştu. Nitekim 80 akçe ulûfe ile müteferrika yapıldığı gibi Çatalca'da Kanûnî tarafından Diyarbekir timar defterdarlığına getirildi (10 Şâban 964 / 8 Haziran 1557). Hindistan'da iken öldüğü haberleri geldiğinden Mısır kaptanlığı Kurdoğlu'na verilmişti.

14 Rebîülâhir 967'de (13 Ocak 1560) Diyarbekir timar defterdarlığından azledilen Seydi Ali Reis hemen ardından 150 akçe ulûfe ile Galata'da hassa gemi reisliklerinden birine tayin edildi (23 Rebîülâhir 967 / 22 Ocak 1560). Bir ara ikinci defa Hint kaptanlığına getirildiyse de (19 Receb 967 / 15 Nisan 1560) bu görev beş gün sonra Sefer Reis'e verildi. Seydi Ali Reis bundan sonra vefatına kadar (2 Cemâziyelevvel 970 / 28 Aralık 1562) emekli olarak yaşadı ve günlerini eser telifiyle geçirdi. Seydi Ali Reis'in Hüseyin ve Mehmed adlı iki oğlunun bulunduğu, bunlardan Hüseyin'in 19 Haziran 1560'ta 16 akçe ulûfe ile silâhdar zümresine katıldığı bilinmektedir. Seydi Ali Reis donanmayı Basra'dan çıkarma görevinde başarısızlığa uğramış olmakla birlikte yaşadığı büyük olaylar ve uzun yolculuğu dolayısıyla Osmanlı divanında başarısız değil talihsiz olarak görülmüştür. Onun macerası, "Başına Seydi Ali halleri geldi" şeklinde deyimleşmiş ve benzer olaylar için kullanılmıştır. Kendisi bazı Osmanlı tarihçilerince tenkit edilmiş, özellikle Âlî Mustafa Efendi, çektiği sıkıntılar sebebiyle gördüğü iltifatı hak etmiş olmakla birlikte dikkatli davransa donanmayı geri getirebileceğini, böylece bunca masrafın boşa gitmemiş olacağını, ayrıca dönüş sırasında bazan derviş kılığına, bazan da fakir hüviyetine bürünerek devletin şerefine halel getirdiğini belirtmiştir.

Âlim ve şair bir kişi olarak Galata'daki konağının ilim ve şiir erbabının buluşma yeri olduğu belirtilmiş (Kınalızâde, II, 807), evindeki sohbetleri buranın müdavimi olan şair Yetîm bütün açıklığıyla tasvir etmiştir (Tietze, s. 505). Seydi Ali Reis'in sanat erbabını himayesine en güzel misal kefil olarak donanmaya yerleştirdiği, daha sonra Barbaros Hayreddin Paşa'nın bir câriye ve 5000 akçe ihsanıyla gazavâtını nazma geçirmesi görevini

temin ettiği şair Yetîm'dir (a.g.e., s. 506-507, 518). Seydi Ali Reis ilim ve sanatla da meşgul olmuş, şiir yazmış, astronomi ve coğrafya alanında çeşitli eserler kaleme almıştır.

Eserleri. 1. Hulâsatü'l-hey'e. Ali Kuşçu'nun er-Risâletü'l-fetḥiyye'sinin tercümesine dayanan bu eseri kendisinden astronomi ve matematik dersleri aldığı Hamdullah b. Şeyh Cemâleddin Efendi'nin tavsiyesiyle yazmıştır. Hocasının bu konulardaki Arapça ve Farsça eserlerin yanında Türkçe bir kitabın da yazılması gerektiğini söylemesi ve Ali Kuşçu'nun Fâtih Sultan Mehmed'e sunduğu er-Risâletü'l-fetḥiyye'yi (1473) tavsiye etmesi üzerine Seydi Ali Reis, Kadızâde-i Rûmî'nin eserinden sonra Osmanlı medreselerinde en çok okutulan bu önemli eserin tercümesine başlamıştır.

Ancak yapılan çalışma doğrudan doğruya bir tercüme olmayıp başta Kadızâde'nin Şerḥu'l-Mülaḫḫaṣ fi'l-hey᾿e'si ve Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin Nihâyetü'l-idrâk'i olmak üzere çeşitli kitaplardan ilâvelerle zenginleştirilmiştir. Kanûnî Sultan Süleyman'a sunulan eserin (955/1548) mevcut yirmi yedi nüshasından en eskisi 957'de (1550) Galata'da istinsah edilmiştir (İzgi, I, 394). 2. Mir'ât-ı Kâinât. Ne zaman yazıldığı kaydedilmeyen eser, müellifin Delhi'de bulunduğu sırada "usturlap hesâbından husûf ve küsûf ulûmunu" hiç değilse bir yıl içinde elde edilebilecek kadarını öğrenmeyi arzu eden Hümâyun Şah'ın ısrarlı isteği üzerine kaleme alınmıştır. Beş makale ve 120 bab halinde Türkçe olarak yazılan eser (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1649) önsözüne göre usturlabın yapımı ve nasıl kullanılacağı, güneşin irtifaı ve yıldızların uzaklığı, kıblenin ve öğle vaktinin belirlenmesi, rubu' tahtasının yapılması ve kullanılması, daire çemberlerinin sinüs, kiriş ve tanjantlarının bulunması ve karşı tarafına geçilemeyen bir nehrin genişliğini ölçme usulleri gibi konuları ihtiva etmektedir. Bilinen yirmi iki nüshasından en eskisi 981'de (1573) İbnülemin Ahmed b. Yahyâ tarafından istinsah edilmiştir (İzgi, I, 450). 3. Kitâbü'l-Muhît fî ilmi'l-eflâk ve'l-ebhur. Kaptan ve gemicilerin kılavuz almadan Hint denizlerinde seyrüsefer etmelerine imkân vermek üzere hazırlanan bu eser Gucerât'ın merkezi Ahmedâbâd'da Muharrem 962'de (Aralık 1554) yazılmıştır (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1643, vr. 136a). On bab ve elli fasıldan meydana gelen esere "ilm-i deryânun cemî' umûr-ı garîbesin ihâta kıldığı" için el-Muhît adı verilmiştir. İçinde yön bulma, gök dairelerinin, yıldızların aralıklarının ölçülmesi ve yıldızların irtifaının

hesabı (I. bab); zaman hesabı, takvim, güneş ve ay yılları (II. bab); pusula taksimatı (III. bab); Hindistan'ın rüzgâr altı ve rüzgâr üstü kıyıları, Hint denizindeki adalar, takım adalar ve Yeni Dünya'ya dair bilgiler (IV. bab); denizcilikte önemli bazı yıldızların doğma ve batma zamanları ve adları (V. bab); Hint Okyanusu'ndaki meşhur limanlarla adaların kutup yıldızına göre irtifaı (VI. bab); astronomiye ait çeşitli bilgiler ve bazı limanlar arasındaki uzaklıklar (VII. bab); muson gibi mevsim rüzgârları ve bunların çeşitli takvimlere göre başlangıç tarihleri (VIII. bab); ulaşım yolları (IX. bab) ve nihayet yazarın tûfan olarak adlandırdığı büyük fırtınalar ve bunlar çıktığında alınacak tedbirler (X. bab) yer almaktadır. İlmî ve faydalı bir rehber olan bu önemli eserde yazarın Basra'da geçirdiği beş ay ve Basra körfeziyle Uman denizinde dolaştığı üç ay zarfında başta bazı gemicilerle, faydalanılan kılavuzlardan aldığı değerli bilgiler yanında kendi gözlemlerine yer verilmiştir. Ayrıca İbn Mâcid ve Süleyman b. Ahmed el-Mehrî gibi daha önceki yazarların eserleri de yoğun şekilde kullanılmıştır. Yeni Dünya'nın keşfine ayrılan IV. bölümde Kristof Kolomb'un keşiflerinden sonra Portekizli seyyahların Kanarya adalarının batısındaki keşifleri ve "karanlık diyarı" denilen Magellan Boğazı'ndan geçişleri işlenmektedir. Bu yeni bilgileri, Magellan Boğazı'ndan geçip dünyayı dolaştıktan sonra Kanûnî Sultan Süleyman zamanında devlet hizmetine giren Portekizli bir gemici ile buralarda ticaret yapan bir Fransız gemisinin tayfalarından almıştır (Adıvar, s. 88). Kâtib Çelebi Cihannümâ'da Cava, Sumatra, Seylan ve bu civardaki adalarla ilgili bahisleri olduğu gibi el-Muhît'ten nakletmiştir. Eserin, VII ve X. bablarının da yer aldığı deniz astronomisi ve fizikî coğrafyaya dair kısımları J. von Hammer İngilizce'ye (1834-1838), topografik coğrafya ile ilgili olan IV-VII. babları Luigi Bonelli İtalyanca'ya (1894), IV-VI. babları, Seydi Ali Reis'in tarifleri istikametinde hazırladığı otuz harita ile birlikte M. Bittner Almanca'ya (1897) tercüme etmiştir (a.g.e., s. 86-87). 4. Mir'âtü'l-memâlik. Hindistan dönüşünde Bağdat'ta arkadaşlarının ısrarı üzerine başladığı ve Rebîülevvel 964'te (Ocak 1557) İstanbul'da tamamladığı bu eserinde Seydi Ali Reis, Hint kaptanlığına tayininden itibaren edebî ve yarı hikâye tarzında başından geçenleri anlatmıştır. Eserde yazarın uğradığı memleketler, tanıştığı hükümdarlar, gördüğü olaylar, ziyaret ettiği türbeler bir seyahatnâme vasfı taşıyacak üslûpla ele alınmıştır. Kitapta kendi şiirleri yanında başka şairlerin, özellikle Yetîm'in deniz seferlerine dair beyitleri de yer almıştır (Tietze, s. 505). Mir'âtü'l-memâlik, Necip Âsım'ın (Yazıksız) takdimiyle

basılmıştır (İstanbul 1313). Mehmet Kiremit, Mir'âtü'l-memâlik'in tenkitli neşriyle metnini inceleyen bir doktora çalışması yapmış (Ankara 1990), bu eser daha sonra neşredilmiştir (Mir'âtü'l-Memâlik: İnceleme-Metin-İndeks, Ankara 1999). Ayrıca sadeleştirilmiş yayınları da vardır (Hindeli'nden İstanbul'a [haz. Hayrullah Örs - Mustafa Nihat Özön], Ankara 1943; Ülkelerin Aynası [haz. Suat Batur], İstanbul 1999). Eseri ayrıca H. Friedrich Diez Almanca'ya (1815), M. Morris kısmen Fransızca'ya (1826), Arminius Vambéry İngilizce'ye (1899) ve Ş. Zumnunab Rusça'ya (1963) çevirmiştir (İA, X, 531). 5. Risâle-i Zâtü'l-Kürsî. Seydi Ali Reis'in ilm-i nücûma dair aletlerle ilgili risâlesidir. Bu risâleyi kaleme alış sebeplerini sıralarken ilm-i nücûmla ilgili aletler hakkında yazılan Arapça, Farsça ve Türkçe risâlelere her zaman ihtiyaç olduğu halde bunların birçok şehirde bulunmadığını, mevcut eserlerin ise Arapça ve Farsça olduğu için herkes tarafından istifade edilemediğini belirtir. Bu sebeple konuyla ilgili eserleri inceleyip

seçmeler yaparak Türkçe özet halinde faydalı bir risâle meydana getirdiğini yazar (İzgi, I, 344).

Seydi Ali Reis'in muhtelif şiirler kaleme aldığı bilinmektedir. Latîfî, bazı şiirlerinden örnekler verirken onun asrının önde gelen ilim erbabından olduğunu, denizcilikteki bilgisinin hayranlık uyandırdığını yazar (Tezkiretü'ş-şu'ara, s. 452-453). Kâtib Çelebi'ye göre divanı bulunan Kâtibî (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 807; krş. Orhonlu, I [1970], s. 54) büyük bir denizci olmasına rağmen Mir'âtü'l-memâlik'te ve bazı tezkirelerde (Kınalızâde, II, 809) görülen şiirlerinde deniz temalarına fazla yer vermemiştir (Tietze, s. 504-506, 519). Hindistan'da bulunurken Çağatay Türkçesi'ni de öğrenen Seydi Ali Reis'in bu dilde yazdığı şiirleri Hümâyun Şah çok beğenmiş, kendisini Ali Şîr Nevâî ile mukayese ederek "Mîr Ali Şîr-i Sânî" unvanını vermiştir (İA, X, 531). Kaynaklarda bahsedilen mürettep divanı ele geçmemiştir. Ancak çeşitli mecmualardaki şiirleri Ali Nihad Tarlan tarafından derlenmiş (bk. bibl). Mir'âtü'l-memâlik'te yer alan Çağatay Türkçesi'yle yazılmış gazeller ise Kemal Eraslan tarafından neşredilmiş ("Seydi Ali Reis'in Çağatayca Gazelleri", TDED [İstanbul 1968], s. 41-54), Osman F. Sertkaya da Eraslan neşrinde yer almayan bazı şiirleri bir makale halinde yayımlamıştır (bk. bibl.). Kâtib Çelebi (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1649) ve Bursalı Mehmed Tâhir (Osmanlı Müellifleri, III, 271), Mir'âtü'l-kâinât fî ilmi'l-amel bi'l-âlâti'l-felekiyye adıyla hangisi olduğunu tasrih etmeden

Seydi Ali Reis'in oğlunun bir eser yazdığını belirtmektedir. Kâtib Çelebi bunun Türkçe ve altı makale halinde muhtasar bir risâle, Mehmed Tâhir ise el-Muhît'in genişletilmiş bir zeyli olduğunu ileri sürmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Seydi Ali Reis, Mir'âtü'l-memâlik: İnceleme-Metin-İndeks (haz. Mehmet Kiremit), Ankara 1999, tür.yer.; Latîfî, Tezkiretü'ş-şu'ara ve tabsıratü'n-nuzamâ (nşr. Rıdvan Canım), Ankara 2000, s. 452-453; Kınalızâde, Tezkire, II, 806-809; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 367-384; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 807; II, 1649; Sicill-i Osmânî, II, 498-499; Osmanlı Müellifleri, III, 270-272; İ. Hakkı Akyol, "Tanzimat Devrinde Bizde Coğrafya ve Jeoloji", Tanzimat I, İstanbul 1940, s. 516; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 398-400, 606; Ali Nihat Tarlan, Şiir Mecmualarında XVI ve XVII. Asır Divan Şiiri, İstanbul 1948, III, 83-86; A. Tietze, "XVI. Asır Türk Şiirinde Gemici Dili. Nigârî, Kâtibî, Yetîm", 60. Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı, İstanbul 1953, s. 504-507, 518-519; Cevdet Türkay, Osmanlı Türklerinde Coğrafya, İstanbul 1959, s. 20-23; Karatay, Türkçe Yazmalar, I, 446; Danişmend, Kronoloji2, II, 214, 289; N. Ahmet Asrar, Kanunî Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı Devletinin Dinî Siyaseti ve İslâm Âlemi, İstanbul 1972, s. 326-335; Abdülhak Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim (haz. Aykut Kazancıgil - Sevim Tekeli), İstanbul 1982, s. 85-89; Kemal Özdemir, Osmanlı Deniz Haritaları. Ali Macar Reis Atlası, İstanbul 1992, s. 86-87; Cevat İzgi, Osmanlı Medreselerinde İlim, İstanbul 1997, I, 344, 388, 394, 449-450; II, 256-257; Salih Özbaran, Yemen'den Basra'ya Sınırdaki Osmanlı, İstanbul 2004, s. 161, 268-272; a.mlf., "Osmanlı İmparatorluğu ve Hindistan Yolu. Onaltıncı Yüzyılda Ticâret Yolları Üzerinde Türk-Portekiz Rekabet ve İlişkileri", TD, sy. 31 (1978), s. 65-146; Mahmut Ak, Osmanlı'nın Gezginleri, İstanbul 2006, s. 55-67; a.mlf., "Seydî Ali Reis", Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi, İstanbul 1999, II, 525-527; Fr. Taeschner, "Osmanlılarda Coğrafya" (trc. Hamid Sadi), TM, II (1928), s. 281-282; a.mlf., "D̲j̲ug̲h̲rāfiyā", EI² (Fr.), II, 602-603; M. C. Şahabettin Tekindağ, "Seydi Ali Reis Hakkında Düşünceler", Tarihten Sesler, sy. 13-14, İstanbul 1944, s. 21-24; Cengiz Orhonlu, "Seydî Ali

Reis”, TED, I (1970), s. 39-56; Osman F. Sertkaya, “Osmanlı Şairlerinin Çağatayca Şiirleri, Kâtibi (Seydi Ali Reis)’nin Şiirleri”, TDED, XXII (1977), s. 69-189; Şerafettin Turan, “Seydî Ali Reis”, İA, X, 528-531; Fikret Sarıcaoğlu, “Harita”, DİA, XVI, 211.

Mahmut Ak

SEYDİŞEHİR

Konya iline bağlı ilçe merkezi.

Konya'nın 85 km. kadar güneybatısında düz bir alanda bulunmakta olup batıdan ve güneybatısından Küpe dağları ile çevrilidir. Şehrin adı belgelerde Seydi şehri, Seyyid şehri ve Seyyid-şehir olarak geçer. Bu ismin mutasavvıf Seyyid Hârûn-ı Velî'den geldiğine inanılır. Burası XIV. yüzyıldan itibaren sırasıyla Eşrefoğulları, Hamîdoğulları, Karamanoğulları ve Turgutoğulları'nın idaresinde kalmış, ardından Osmanlılar'a terkedilmiştir.

Selçuklular döneminde bu bölge Gurgurum adıyla bilinirdi. Osmanlılar bu ismi hem bir bölge adı (nahiye) hem de bir köyün adı (bazan yanlış olarak Ararım) şeklinde korudular. Seydişehir'in bugün bulunduğu yerde antik döneme inen bir yerleşme yeri mevcut değildir. Burasının XIV. yüzyıl başlarında Horasan'dan gelen Seyyid Hârun tarafından kurulduğu rivayet edilir. Onun ölümünden sonra yazılan menâkıbnâmesine göre Seyyid Hârun, Küpe dağının eteklerinde sulak bir vadiye gelmiş, Selçuklular devrinde tamamen harabe durumunda olan Elite (Vervelid) şehri yıkıntılarına yakın bir yerde yerleşmiştir. Eşrefoğlu Mübârizüddin Mehmed Bey bunu duyunca oraya giderek Seyyid Hârun ile tanışmış ve onun kurmakta olduğu cami, zâviye, medrese, imaret gibi binaların inşasını vakıflarla desteklemiş, böylece yeni bir şehrin ortaya çıkışı sağlanmıştır. Menâkıbnâmedeki bu bilgilerin doğru olup olmadığı bilinmemekle beraber burasının Seyyid Hârun Külliyesi etrafında geliştiği ve kasaba haline geldiği söylenebilir. Seydişehir daha sonra Hamîdoğulları'nın eline geçti ve Osmanlı kaynaklarına göre I. Murad zamanında Hamîdoğlu tarafından Osmanlılar'a terkedildi (784/1382). Fakat ardından Karamanlılar'ca alındı ve daha sonra Turgutoğlu Rüstem Bey'in kontrolüne girdi. Fâtih Sultan Mehmed'in Karaman Beyliği'ni ortadan kaldırmasının ardından burada kesin olarak Osmanlı idaresi kuruldu. Nitekim 1476 tarihli tahrir kaydına göre Karaman'a bağlı kazalar içinde Seydişehir'in adı da geçer. 886 (1481) tahririnde burası Beyşehir livâsına bağlı bir kaza diye zikredilir. Seydişehir, Osmanlı belgelerinde çoğunlukla Beyşehir sancağına bağlı olan Göçü, Kıreli, Cezîre, Yenişehir (Yenişarbademli), Kaşaklı, Yağan ve Yaylasun

nahiyelerinin yanında geçer. II. Bayezid'in oğlu Şehzade Şehinşah ve onun oğlu Mehmed Bey'in buralarda faaliyetlerde bulundukları belgelerden anlaşılır.

Şehir merkezi XVI. yüzyıl boyunca dokuz ile on bir arasında değişen mahallelerden oluşmuştur. Bunlar Cami (Câmi-i Kebîr), Hacı Mustafa, Sofular (Sûfiyân), Değirmencioğlu (Veled-i Değirmenci), Ulukapı, Debbâğīn (Tabaklar), Bazarkapısı, Kiçikapı, Hacı Seydi Ali, Kızılca (Kızılcalar) ve Çetni'dir (Birunî). Ayrıca Seyyid Hârûn-ı Velî ve Ahmed-i Alâî'ye bağlı oldukları belirtilen bir cemaat kayıtlarda zikredilir. Kızılca mahallesi XVI. yüzyılın ikinci yarısında civardaki köylerden gelen göçler sonucu oluşmuştur. Şehrin nüfusu bu yüzyılda 226 hâne ile 490 hâne arasında (yaklaşık 1200 ile 2500 kişi) değişmiştir. Anabağlar, Pınarbaşı, Stat, Aktaş, Karakavak, Saadetler ve Bahçelievler mahalleleri XX. yüzyılda kuruldu. XVI. yüzyıl sonlarına kadar müsellem, ortakçı, yörük, haymana, sayyâd, bâzdâr, derbendci gibi çeşitli yükümlülükleri bulunan gruplar Seydişehir ve ona bağlı yerlerde görev yaptılar. Seydişehir XVI. yüzyılda Karaman vilâyetinin orta nüfuslu şehirleri arasında yer alır. 1530 tarihli bir sayıma göre kazada beş cami, sekiz mescid, bir medrese, on sekiz zâviye, bir hamam, dokuz dükkân, bir kervansaray, bir fırın, on su değirmeni, bir yaylak, bir "bazargâh", yüz köy, on yedi mezraa, üç cemaat ve kırk bir çiftlik bulunmaktaydı. 979'dan (1571)

sonra hem şehir merkezinden hem de köylerinden müslüman aileler Kıbrıs adasına yerleştirildi.

XVII. yüzyıl başlarında şehir Celâlî Emîr Şâhî, Dağlar Delisi, Deli İlâhî, Dereli Halil, Kara Haydaroğlu, Katırcıoğlu gibi zorbalarca tahrip edildi. Kâtib Çelebi şehrin göl (suğla), balık, meşe, bağ ve bahçelerinden söz eder; şehirde dokunan yünlü ve pamuklu kumaşların İstanbul'a gönderildiği belirtilir. Bu bölge ve şehir Alanya ve İçel bölgesinden gelen yarı göçebe cemaatlerin yaylağı konumundaydı. XVIII. yüzyıl başlarında Seydişehir, Yeni Dünya adlı bir eşkıyanın baskınına uğradı. 1789'da Bozkır maden eminleri Seydişehir halkını zorla madenlerde çalıştırdıkları için şehir ileri gelenlerince merkeze şikâyet edildi. 1871'de şehirde belediye kuruldu ve redif taburu yerleştirildi. 1908'de Rehberi Meşrûtiyyet ve Numûne-i Terakkî-i İnâs adıyla erkek ve kız öğrenciler için iki okul açıldı. 1317

(1899) yılı salnâmesine göre Seydişehir'de 3147 kişi (1250 hâne) yaşamaktaydı. Kaza nüfusu doksan üçü gayri müslim 16.579'du. XX. yüzyıla bu şekilde giren Seydişehir 1913 salnâmesinde 152 dükkân, bir mağaza, üç han ve bir aşhanenin bulunduğu 500 hâneli küçük bir kasaba olarak anılır. Millî Mücadele yıllarında burayı etkisine alan Delibaş isyanı Refet Paşa (Bele) tarafından Ekim 1920'de bastırıldı.

Önemli tarihî eserleri şehrin güney kesiminde Seyyid Hârun Külliyesi (XIV. yüzyıl), Muallimhâne Camii ve Türbesi (936/ 1529), Sofuhâne Camii, Türbe Camii, Alaylar Camii, Aşağı Mahalle Camii, Küçük Mescid, Şeref Şirin Mescidi, Samanpazarı Camii, Hüdâverdi Camii, Kızılcalar Camii'dir. Ayrıca Seyyid Hârun Türbesi, Şeyh Mehmed Emin Türbesi, Hacı Yûsuf Efendi Türbesi, Alâiyeli Türbesi, Şeyh Abdullah Efendi Türbesi bulunmaktadır. Şehirde on birden fazla çeşme ve altı mezarlık mevcuttur. Seydişehir'in Cumhuriyet'in ilk yıllarında 3779 kişiden ibaret olan nüfusu (1927 sayımı) giderek gelişme gösterdi. 1972'den itibaren işletmeye açılan Seydişehir Etibank Alüminyum Tesisleri hem şehre hem çevresine canlılık getirdi ve şehir nüfusunun artmasında çok önemli bir rol oynadı. Nüfusu 1975'te 25.000'i (25.651), 1980'de 30.000'i (30.065), 1990'da 40.000'i (42.737) aştı. 2000 nüfus sayımında 50.000'e yaklaşmışken (48.372) 2007 sayımında 37.763'e düştü.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 40, 455; BA, MAD, nr. 2592; TK, TD, nr. 137; 387 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Karaman ve Rum Defteri: 937/1530 (nşr. Ahmet Özkılınç v.dğr.), Ankara 1996, I, 60-69; Abdülkerim b. Şeyh Mûsâ, Makâlât-ı Seyyid Hârûn (haz. Cemal Kurnaz), Ankara 1991; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 619; Konya Vilâyeti Salnâmesi, sene: 1286, 1293, 1296, 1303, 1317, 1322; Feridun Nâfiz Uzluk, Fatih Devrinde Karaman Eyaleti Vakıfları Fihristi, Ankara 1958, tür.yer.; Abdurrahman Ayaz, Seydişehir Tarihi: Makâlât-ı Seyyid Harun Velî-Müderris Eş Şeyh Hacı Abdullah Dehlevî Hazretlerinin Hayatı, Seydişehir 1977; Mesut Ayan, Sanayinin Kentleşmeye Etkisi-Seydişehir Örneği, İzmir 1982; Mehmet Önder,

Seydişehir Tarihi, Ankara 1986; İbrahim Hakkı Konyalı, Abideleri ve Kitabeleriyle Beyşehir Tarihi (haz. Ahmet Savran), Erzurum 1991, s. 343-346; M. Akif Erdoğru, Osmanlı Yönetiminde Beyşehir Sancağı (1522-1584), İzmir 1998, s. 110-112; a.mlf., "Seydişehir Seydi Harun Külliyesi Vakıfları Üzerine Bir Araştırma", TİD, VII (1992), s. 81-132; a.mlf., "Karaman Vilayeti Zaviyeleri", a.e., IX (1994), s. 91-163; a.mlf., "Beyşehir ve Seydişehir Kazalarından Kıbrıs Adasına Sürülmüş Aileler", a.e., XI (1996), s. 9-56; a.mlf., "Murad Çelebi Defteri: 1483 Yılında Karaman Vilayetinde Vakıflar", a.e., XVIII/2 (2003), s. 129-140; M. Çağatay Uluçay, "Makalât-ı Seyyid Harun", TTK Belleten, X/40 (1946), s. 749-778; Tayyip Gökbilgin, "XVI. Asırda Karaman Eyaleti", VD, VII (1968), s. 32; R. Hüseyin Ünal, "Seyyid Harun Camii ve Önündeki Üç Kümbet", STY, VI (1976), s. 45-65.

M. Âkif Erdoğru

SEYDİŞEHRÎ

(سید شهری)

(1856-1918)

Osmanlı devlet adamı, hukukçu.

Konya Seydişehir'de doğdu. Adı Mahmud Esad'dır. Birçok hukukçu yetiştiren Çopur Kadıoğulları ailesinden olan babası Güzelzâde Emin Efendi'ye nisbetle İbnülemin Mahmud Esad diye tanınmıştır. İlk öğrenimine Seydişehir'de başladı ve ardından İstanbul'a gitti (1870). Fâtih Medresesi'nde Elbasanlı Abdülkerim Efendi'den dinî ilimleri tahsil etti. Şeyhülislâmlıkta imtihan vererek dersiâm oldu (1881). Bu arada müsbet ilimlere olan merakı dolayısıyla Menşe-i Muallimîn-i Askerî adlı okula kaydoldu. Burayı bitirince Erkân-ı Harbiyye'ye okul müdürü Ethem Paşa'nın yardımı ve Meclisi Maârif-i Askeriyye'nin kararıyla tek sivil öğrenci olarak kabul edildi. Yapılan imtihanda başarı gösterip yüksek matematik öğretmeni diploması aldı (1884). Bu arada Hukuk Mektebi'ne kaydını yaptırdı (1880) ve buradan da mezun oldu (1886). Hukuk Mektebi'nde Hasan Fehmi Paşa'dan devletler umumi hukuku, Münif Mehmed Paşa'dan hukuk felsefesi, Gabriel Norandukyan Efendi'den devletler hukuku okudu.

Seydişehrî, Gülhane Askerî Rüşdiyesi'nde Osmanlıca ve din bilgisi öğretmeni olarak memuriyete başlamış (1879), ayrıca imtihan vererek birinci sınıf avukatlık ruhsatı almıştı (1882). Hukuk Mektebi'ni bitirdikten sonra stajını tamamladı. Askerî Rüşdiye'deki görevinden Aydın vilâyeti İzmir Bidâyet Mahkemesi birinci başkanlığına tayin edilmesi dolayısıyla 1885'te istifa etti ve İzmir'de on yıl görev yaptı. Hâkimliğin yanı sıra İzmir İdâdîsi'nde müsbet ilimler okuttu. Halit Ziya (Uşaklıgil) ve Nevzat Tevfik'le beraber Hizmet ve Âhenk gazetelerinin çıkarılmasına katkıda bulundu ve makaleler yayımladı. Maliye hazinesi hukuk müşavirliğine tayin edilince İstanbul'a döndü (1896). İstanbul'da Mektebi Mülkiyye'de genel iktisat ve devletler hukuku (1898), Mektebi Hukuk'ta Mecelle-i Ahkâm-ı

Adliyye derslerini de okuttu. Yeni açılan Dârülfünun Edebiyat Şubesi'nde târîh-i dîn-i İslâm dersleri müderrisliğine getirildi (1900). 3 Ocak 1907'de Rumeli vilâyeti memâlikinin teftişiyle görevlendirildi.

II. Meşrutiyet'in ilânının ardından Mektebi Mülkiyye'deki görevinden ayrıldı. 11 Ağustos 1909'da Maliye Nezâreti müfettişliğine terfi etti. 17 Şubat 1909'da Hüseyin Hilmi Paşa kabinesinde Defteri Hâkānî nâzırlığına getirildi; bu görevde iken Osmanlı Devleti'nin tapu ve kadastro mevzuatını yenileştirmek için 1910 ve 1911'de altı kanunun çıkarılmasında öncülük etti. Seydişehrî'nin bu hizmeti dolayısıyla daha sonraki yıllarda tapu kadastro çalışanları kurdukları derneğin tüzüğüne onun büstünü diktirme hükmünü koymuş, Cumhuriyet döneminde soyadı kanunu çıkınca ailesi bu çalışmaya izâfeten Kadaster soyadını almıştır. Seydişehrî, Defteri Hâkānî nâzırlığı görevinin yanı sıra bir ara Adliye nâzırlığına vekâlet etti. 17 Şubat 1913'te Şûrâ-yı Devlet Tanzimat Dairesi reisliğine getirildi. Bu görevde iken 17 Ekim 1915 tarihinde Isparta'dan mebus seçildi. Mebusluğu sırasında 1917 tarihli Hukūk-ı Âile Kararnâmesi'ni hazırlayan komisyonun başkanlığını yaptı. Ayrıca üniversitede ve diğer eğitim kurumlarındaki derslerini okutmaya devam etti. 18 Mart 1918'de kalp krizi geçirerek öldü, mezarı Fâtih Sultan Mehmed Türbesi hazîresindedir. 1899 yılında İsmâil Sabri Efendi'ni kızı Refiye Hanım'la evlenen Seydişehrî'nin Nejade ve Minhaç adında iki kızı, Ahmet Ertuğrul, Ömer İsfendiyar, Mehmet Korkut adında

üç oğlu olmuştur. Eski başbakanlardan Sadi Irmak'ın dayısıdır. Seydişehrî, kırk yılı aşan hizmetleri ve ilmî çalışmalarından dolayı çeşitli rütbe, pâye ve nişanlarla taltif edilmiştir. Ayrıca Société Académique d'Histoire Internationale'in dâimî üyesiydi.

Başarılı bir devlet adamı ve hoca olarak, ayrıca sosyal faaliyetleriyle Osmanlılar'ın son döneminde öne çıkan bir şahsiyet olan Seydişehrî ilmî yetkinliğini genç denilebilecek yaşta eserler kaleme alarak ortaya koymuş, yirmi dört yaşında iken yazdığı, alanında ilk Türkçe kitap olan Usûl-i Hadîs adlı eseriyle Ahmed Cevdet Paşa'nın takdirini kazanmıştır. Hukuk alanındaki yetkinliği yanında ilmî kimliği ve dirayeti tarihçiliğinde de görülmekte, târîh-i dîn-i İslâm derslerini okuturken bu sahadaki araştırmalarını akademik bir anlayışla yaptığı ve öğretici tarihçilik

metodunu benimsediği anlaşılmaktadır. Özellikle Batı dünyasındaki ilmî gelişmeleri yakından takip etmiş, kendi gayretiyle İngilizce, Fransızca ve Almanca öğrenmiş, bu dillerde yazılan İslâm'la ve İslâm dünyasıyla ilgili bazı yayınları tercüme etmiş, İslâm dini hakkındaki iftiralar için reddiyeler kaleme almıştır. Eğitime ve öğretmenlik mesleğine büyük önem vermiş, öncelikle kızların eğitimine dikkat çekmiş, İnâs Dârülfünunu'nun kuruluşu çalışmalarında yer almıştır. Kendisinden ders alanlar içinde Ömer Nasuhi Bilmen ve Ebülulâ Mardin en çok tanınanlarıdır. Seydişehrî ilmî merakı dağınık olmasına rağmen velûd bir müelliftir. Çalışmalarının birçoğu kendi alanında ilk olma özelliğini taşır. Bunun yanında başta Sırât-ı Müstakîm (Sebîlürreşâd) olmak üzere pek çok mecmua ve gazetede makaleler yazmıştır.

Eserleri. Tarih. 1. Târîh-i İslâm. Rüşdiye ve idâdî mektepleri için ders kitabı olarak hazırlanmış (İstanbul 1314), Sadi Irmak (İslâm Tarihi, I-II, İstanbul 1965) ve Önder Akıncı (İslâm Tarihi, İstanbul 1983) tarafından sadeleştirilerek neşredilmiştir. 2. Târîh-i Dîn-i İslâm. Dârülfünun Ulûm-i Âliye Şubesi'nde okutulan derslerle ilgili üç ciltlik bir eserdir. I. cildi (medhal) eserin en önemli kısmı olup burada Arap yarımadasının coğrafya ve tarihi ele alınmakta, II. cilt Mekke, III. cilt Medine dönemini kapsamaktadır. Yazma nüshaları Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı olan eser (İzmirli İsmail Hakkı, nr. 2485; Yazma Bağışlar, nr. 393, 2456) basılmış (İstanbul 1315, 1319, 1327, 1329), Ahmet Lütfi Kazancı ve Osman Kazancı kitabı sadeleştirerek neşretmiştir (İslâm Tarihi, İstanbul 1981). Hukuk. 1. Ferâidü'l-ferâiz (İstanbul 1301, 1311, 1326). İsmail Hakkı Uca tarafından günümüz Türkçe'siyle de yayımlanmıştır (Delilleri ile İslâm Miras Hukuku, Konya 1994). 2. Şerh-i Kānûn-ı Cezâ. Ders notlarından meydana gelen bir eserdir (İstanbul 1302). 3. Usûl-i Fıkıh. Bu konuda yazılan ilk Türkçe eserlerdendir (İstanbul 1302). 4. Telhîs-i Usûl-i Fıkıh. Aydın vilâyetindeki idâdîlerde okutulmak üzere yazılmış (İzmir 1303, 1309, 1313), ayrıca sadeleştirilerek neşredilmiştir (haz. Talha Alp v.dğr., Fıkıh Usulü, İstanbul 2002). 5. Teaddüd-i Zevcât. Müellifin çok evlilik üzerindeki tartışmalara cevap vermek amacıyla kaleme alıp, Ma'lûmât gazetesinde neşrettiği yazıları hakkında Fatma Âliye Hanım da kendi düşüncelerini yazarak karşılıklı bir fikrî tartışma zemini oluşturmuş ve her iki müellife ait yazılar birlikte yayımlanmıştır (İstanbul 1316; haz. Firdevs Canbaz, Çok Evlilik, İstanbul 2006). 6. Hukūk-ı Düvel. Mülkiye Mektebi öğrencileri için

ders kitabı olarak hazırlanmıştır (İstanbul 1326). 7. Kitâbü'n-Nikâh vet-talâk. Mektebi Hukuk'ta okutulan ders notlarından oluşturulmuştur (İstanbul 1331). 8. Târîh-i İlm-i Hukūk. Hukuk Fakültesi'nde okuttuğu ders kitabıdır (İstanbul 1332). Ayrıca Mektebi Hukuk'taki hocası Münif Paşa'nın ders notlarını Telhîs-i Hikmeti Hukūk adıyla kitap haline getirmiştir (İstanbul 1301).

Diğer Eserleri: İtmâm-ı Temyîz (İstanbul 1299); Redd-i Tahlîl (İstanbul 1299); İlm-i Servet (İstanbul 1302); İlmü'l-hayvânât (İstanbul 1305); Telhîs-i Târîh-i Tabîî (İzmir 1306); İlmü'l-arz ve'l-maâdin (İzmir 1307); Usûl-i Hadîs (İzmir 1307; İstanbul 1316); Târîh-i Sanâyi (İzmir 1307); Şüûn-i İslâmiyye (İstanbul 1311); Tasnîf-ı Tabîî: Hayvânât, Nebâtât, Ma'deniyyât (İzmir 1311); İlm-i Nebâtât, Ma'deniyyât, İlmü'l-arz (İstanbul 1315); Şerîat-ı İslâmiyye ve Mister Karlayl (İstanbul 1315, İskoç asıllı şarkiyatçı Carlayl'ın Kahramanlar adlı eserinde yer alan bazı yanlışları düzeltmek amacıyla yazılmıştır); İktisat (İstanbul 1318); Müdâfaa: Kelimetullah'a Dair (I-III, İstanbul 1331); Târîh-i Edyân (İstanbul 1330 r./1333); Tahlîlî ve Tenkîdî Târîh-i Edyân (İstanbul 1336). Tercümeleri: Ravzâtü'l-cennât fî usûli'l-i'tikād (Birgivî'ye nisbet edilen bu eser aslında Hasan Kâfî Akhisârî'nindir, İzmir 1307; İstanbul 1316); Târîh-i Tabîî (İzmir 1309, Langlebert'ten); Âsâr ve Müberrât-ı Hilâfet-penâhî (İzmir 1311, Emile mon Vevazen'den); Dîn-i İslâmiyye: İslâmiyet'in Başlıca Kavâid-i Esâsiyye-i İ'tikādiyyesi Hakkında Ma'lûmât-ı Mücmele (İstanbul 1311, Abdullah Gwilliam'dan); Kamer (İzmir 1311, Amede Victor Guileimain'den); Şems (İzmir 1312); Hukūk-ı Husûsiyye-i Düvel (İzmir 1312, Aser'den); Ahlâk Risâlesi (İzmir 1312, A. Book on Morals'dan); Dîn-i İslâm (İstanbul 1314, Abdullah Gwilliam'dan); Târîh-i Edyân (İstanbul 1331, Salomon Reinach'dan).

Ali Erdoğdu'nun çalışmasından başka (bk. bibl.) Nilüfer Erkul Osmanlı Medreselerinde Dinler Tarihi Dersleri ve Mahmut Esad b. Emin Seydişehrî (2005, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) ve Nazif Çakır Mahmut Esat Seydişehrî'nin Hayatı, Eserleri ve Târîh-i Edyân Adlı Eserinin Günümüz Türkçesine Çevirisi (2002, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) adıyla yüksek lisans tezi hazırlamış, ayrıca değişik üniversitelerde Seydişehrî ile ilgili lisans tezleri yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Sicill-i Ahvâl Defterleri, nr. 18, s. 419-420; Mahmud Esad [Seydişehrî], Usûl-i Hadîs, İstanbul 1316, s. 3-9; a.mlf., İslâm Tarihi (s.nşr. Sadi Irmak), İstanbul 1965, I, 9; a.mlf., Telhîs-i Usûl-i Fıkıh, İzmir 1313, s. 2-3; a.mlf., İslâm Tarihi (haz. Ahmed Lütfi Kazancı - Osman Kazancı), İstanbul 1995, Süleyman Uludağ'ın girişi, s. 5-10; Cevdet, Tezâkir, II, 273-276; Ali Fuat Türkgeldi, Görüp İşittiklerim (Ankara 1949), Ankara 1987, s. 39, 46; Ebül'ulâ Mardin, Huzur Dersleri (nşr. İsmet Sungurbey), İstanbul 1966, II, 337-339; Ali Çankaya, Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler, Ankara 1968-69, II, 1021-1033; Halid Ziya Uşaklıgil, Kırk Yıl, İstanbul 1969, s. 177, 179, 204, 247, 272, 606; Hasan Basri Erk, Meşhur Türk Hukukcuları, [baskı yeri ve tarihi yok], s. 354-365; Agâh Sırrı Levend, Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri, Ankara 1972, s. 353-355; Büyük Türk Hukukcusu Seydişehirli İbn-il-Emin Mahmut Esat Efendi, Ankara, ts. (Türk Hukuk Kurumu), s. 5-23; Osman Nuri Ergin, Türkiye Maarif Tarihi, İstanbul 1977, s. 110, 114, 719, 720, 879, 1105, 1554; Bilmen, Kamus2, I, 433; Mehmet Önder, Seydişehir Tarihi, Ankara 1986, s. 167; Sina Akşin, Jön Türkler ve İttihat ve Terakki, İstanbul 1987, s. 276-277; Halil Cin - Ahmet Akgündüz, Türk Hukuk Tarihi, Konya 1989, II, 57; Osmanlı Meb'ûsan Meclisi Reisi Halil Menteşe'nin Anıları

(haz. İsmail Arar), İstanbul 1996, s. 162; Ö. Faruk Huyugüzel, İzmir Fikir ve Sanat Adamları (1850-1950), Ankara 2000, s. 307-313; Ali Erdoğdu, Mahmûd Es'ad Seydişehrî: Hayatı, Eserleri ve İslâm Tarihçiliğindeki Yeri (yüksek lisans tezi, 2002), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr., Osmanlı Tabii ve Tatbiki Bilimler Literatürü Tarihi, İstanbul 2006, I, 565-567; Dursun Gürlek, "İbnülemin Mahmud Esad Efendi", Türk Edebiyatı Dergisi, XXX/339, İstanbul 2002, s. 52-55; Murtaza Köse, "Osmanlı Son Dönem Hukukçularından Seydişehirli Mahmud Esad'ın Hayatı, Eserleri ve İlmî Kişiliği", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 2, Konya 2003, s. 207-217; O. Köprülü, "Mahmud Es'ad Efendi", TA, XXIII, 174-175.

Ali Erdoğdu

SEYF

(bk. KILIÇ).

SEYF-i FERGĀNÎ

(سيف فرغانى)

Mevlânâ Ebü'l-Mehâmid Seyfüddîn Muhammed Fergānî (ö. 705/1305'ten sonra)

Mutasavvıf - şair.

Kasidelerinin birinde verdiği bilgilerden VII. (XIII.) yüzyıl ortalarında Orta Asya'da Fergana bölgesinde doğduğu tahmin edilmektedir. Şiirlerinde çoğu zaman "Seyf-i Fergānî", bazan da "Seyfî" mahlasını kullanmıştır. Gençlik döneminde Moğol istilâsının yol açtığı kargaşa içinde vatanından ayrılıp bir süre Tebriz'de kaldı, ardından Anadolu'ya giderek Aksaray'a yerleşti. VI. (XII.) yüzyıl Horasan şairlerinden çok etkilendiği anlaşılan Fergānî, Sa'dî-i Şîrâzî'ye yakın ilgi duydu, kendisiyle yazıştı ve onu öven şiirler kaleme aldı. Devrinin önde gelen şairlerinden olmasına rağmen dünyaya meyletmemesi ve zalim hükümdarlara övgüler yazmaktan kaçınması yüzünden inzivada yaşadığı Aksaray'ın küçük bir hankahında vefat etti. Zebîhullah Safâ, dizelerindeki birtakım tarihî gelişmelere ve bazı kaynaklardaki bilgilere dayanarak şairin nisbeten uzun bir ömür sürdüğünü, bir dizesinde altmış yaşında olduğundan söz ettiğini, diğer bazı bilgilerden hareketle 705-749 (1305-1349) yılları arasındaki bir tarihte öldüğünü ifade etmektedir. Divanının bir yerinde (s. 749) Şeyh Necmeddin Erdebîlî ve Şemseddin Verâvî'nin 705 (1305) yılında mektup gönderip kendileri için gazel yazmasını istediklerini belirtmesi bu sırada hayatta bulunduğunu, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlı olup (FY, nr. 171) 749 (1349) tarihini taşıyan divan nüshasının müstensihi Mehmed b. Ali Aksarâyî'nin Fergānî'ye rahmet dilemesi o tarihte hayatta olmadığını göstermektedir (Dîvân, neşredenin girişi, s. 5, 16-17; Zebîhullah Safâ, III/1, s. 624).

Fergānî'nin bizzat düzenlediği divanı günümüze ulaşmıştır. Dîvân'da Moğol istilâsından sonra Anadolu'da halkın karşılaştığı felâketler ve sıkıntılar konu edinilir; zalim valiler, emîrler, maliye memurları şiddetle eleştirilir. Şair, çağdaşı şairlerle daha sonra gelecek olanlardan bu tür iktidar

sahiplerini övmemelerini ister. Dîvân'ın en güzel kısımlarını oluşturan gazellerde sıkça teşbih sanatına başvurulduğu görülür. Kasidelerinde olduğu gibi redife çok yer vermesi bazı beyitlerin canlılığını azaltsa da üslûbu her zaman akıcıdır ve kasideleri onun şiirde ne kadar usta olduğunu göstermektedir. Kerbelâ şehidleri için mersiye söylemiş ilk şairler arasında yer alan Fergānî'nin genelde sade olan şiirlerinde çağın olumsuzlukları, toplumun tabakaları arasında refah düzeyi bakımından oluşan farklılıklar eleştirel bir yaklaşımla dile getirilir. Geniş bir tasavvuf bilgisine sahip olduğunu gösteren şiirlerinin bir kısmı Rûdekî-i Semerkandî, Am'ak-ı Buhârî, Evhadüddîn-i Enverî, Hâkānî-i Şirvânî, Ferîdüddin Attâr, Kemâleddîn-i İsfahânî ve Sa'dî-yi Şîrâzî gibi şairlerin bazı kasidelerine, Sa'dî-i Şîrâzî ve Hümâm-ı Tebrîzî gibi şairlerin gazellerine cevap olarak kaleme alınmıştır. Bazı şiirleri kelime ve ifade tarzı bakımından Hâfız-ı Şîrâzî'yi hatırlatmaktadır. Rûdekî'nin bir şiirine nazîre yazdığı divanında, hayatının bir döneminin aynı çağa rastlamasına ve Aksaray'a yakın Konya'da yaşamasına rağmen Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'ye bir işarette bulunmaması dikkat çekicidir. 582 gazel, 120 kaside, beş kıta, yirmi üç rubâîden oluşan ve 11.000'den fazla beyit ihtiva eden Dîvân Zebîhullah Safâ tarafından neşredilmiştir (Tahran 1341, 1364 hş.).

BİBLİYOGRAFYA

Seyf-i Fergānî, Dîvân (nşr. Zebîhullah Safâ), Tahran 1364 hş., neşredenin girişi, s. 3-32; Abdürrefi' Hakīkat, Ferheng-i Şâʿirân-ı Zebân-i Fârsî, Tahran 1368 hş., s. 294; M. Emîn Riyâhî, Zebân u Edeb-i Fârsî der Ḳalemrev-i ʿOs̱mânî, Tahran 1369 hş., s. 109-111; Zebîhullah Safâ, Târîḫ-i Edebiyyât der Îrân, Tahran 1371 hş., III/1, s. 624-632; Sîrûs-i Şemîsâ, Rubâʿî ve Rubâʿîserâyân, Tahran 1375 hş., s. 139; Büzürger, "Seyf-i Ferġānî", Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1375 hş., I, 511-512; Ahmed Ateş, "Anadolu'nun Unutulmuş Büyük Bir Şairi: Sayf al-Dīn Muhammed al-Farġānī", TTK Belleten, XXIII/91 (1959), s. 418-426; Sayyāra Mahīnfar, "Farġānī", EIr., IX, 256.

Nimet Yıldırım

SEYF b. ÖMER

(سيف بن عمر)

Seyf b. Ömer et-Temîmî (ö. 180/796)

Hulefâ-yi Râşidîn devri tarihçisi.

Kûfe asıllıdır, Esedî (Üseydî), Dabbî, Bürcimî, Sa'dî, Bağdâdî ve Kûfî gibi nisbelerle anılır. Hârûnürreşîd zamanında Bağdat'a gelmiş ve orada 180 (796) yılında vefat etmiştir (200/815-16 yılında öldüğü de rivayet edilir). Hayatı hakkındaki bilgi hemen hemen bundan ibarettir. Bazı araştırmalarda yer alan, çocukluğunu Medine'de geçirdiği ve orada eğitim gördüğü şeklindeki bilgi (Şâkir Mustafa, I, 180; Şeşen, s. 34) bir tahminden ibaret olmalıdır. Irak tarih ekolünün üç önemli temsilcisinden biri olan Seyf (diğerleri Avâne b. Hakem ve Ebû Mihnef) ridde hadiseleri, fetihler, iç karışıklıklar ve Hz. Osman'ın şehid edilmesiyle Cemel Vak'ası'nın sonuna kadar Hulefâ-yi Râşidîn döneminin en önemli olaylarıyla ilgili haberleri aktaran önemli bir tarihçidir. Muhaddislerle cerh ve ta'dîl âlimleri, ilk tarihçilerden Vâkıdî'ye benzettikleri Seyf'i de ağır biçimde eleştirmişler, onu hadis alanında zayıflık, yalancılık ve uydurmacılıkla itham ederek rivayetlerinin büyük çoğunluğuna itibar edilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir (İbn Ebû Hâtim, II, 278; Zehebî, II, 255-256; İbn Hacer, Tehẕîb, IV, 295-296). Ancak bunlardan tarih ve hadis rivayeti arasındaki farkı dikkate alanlar Seyf'in tarih konusunda imam ve otorite olduğunu söylemişlerdir (Zehebî, II, 255; İbn Hacer, Taḳrîbü't-Tehẕîb, I, 344).

Seyf b. Ömer, çok tartışılan kabilesi Temîm eksenli rivayetlerinin büyük çoğunluğunu her birinden 100'er ayrı haber olmak üzere Talha b. A'lem ile Muhammed b. Abdullah'tan almıştır. Bunun yanında Abdullah b. Amr el-Ömerî, Ebû Züheyr, İbn Cerîh, Muhammed b. Sâib el-Kelbî ve Câbir el-Cu'fî'nin rivayetlerini nakletmiş; Hişâm b Urve, Mûsâ b. Ukbe ve İbn İshak gibi Medine tarih ekolünün temsilcilerinin rivayetlerini de kullanmıştır. Hatta onun, Übülle'nin fethi konusunda yaptığı gibi Irak geleneğine ait bir haberin arkasından Medine ekolüne ait bir haberi verip bunlar arasındaki

farkı açıklamaktan çekinmeyerek rivayet ve râvi tenkidine yönelebildiğine işaret edilmiştir (Taberî, I, 2025). Seyf'in rivayetlerini aktaran râvilerin en meşhurları Nadr b. Hammâd el-Atekî,

Ya'kūb b. İbrâhim b. Sa'd, Abdurrahman b. Muhammed el-Muhâribî, Cebbâre b. Mugalles, Şuayb b. İbrâhim ve Serî b. Yahyâ'dır. Muhammed b. Cerîr et-Taberî başta olmak üzere Halîfe b. Hayyât, Fesevî, Belâzürî, İbn Abdülber enNemerî, Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir, Yâkūt el-Hamevî, İzzeddin İbnü'l-Esîr, Ahmed b. Abdülvehhâb en-Nüveyrî, Zehebî, Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr ve İbn Hacer el-Askalânî gibi önemli tarihçiler Seyf'in eserlerinden yararlanmışlar ve rivayetlerinin pek çoğunu eserlerine almışlardır. Taberî'nin, eserini yazarken Seyf'in iki kitabından aldığı rivayetlere çok geniş bir yer vermesi, onun rivayetlerini Ebû Mihnef, Medâinî, İbn İshak ve Vâkıdî'nin rivayetlerine tercih ederek Hulefâ-yi Râşidîn dönemi tarihini büyük ölçüde onun rivayetlerine dayandırması Seyf b. Ömer'e büyük bir önem kazandırmıştır. Özellikle ilk fitne olayları ve Cemel Vak'ası konularında Ebû Mihnef ve Vâkıdî rivayetleriyle Seyf'in rivayetleri arasındaki ciddi farklılık bu önemi daha da arttırmıştır.

Seyf b. Ömer'in tarihçiliği hakkındaki çağdaş değerlendirmeler daha çok Taberî'nin eserinde yer alan rivayetlerine dayanılarak yapılmıştır. Seyf'in kabilesi Temîm eksenli, çok ayrıntılı ve oldukça zengin ve renkli rivayetleri bilhassa şarkiyatçılar tarafından değerlendirilmiş ve hakkında pek çok yayın gerçekleştirilmiştir. Bunlar arasında Suriye fetihleriyle ilgili olarak Michael Jan de Goeje, onu izleyen Julius Wellhausen ve Leone Caetani, Seyf'in özellikle fetihlerin tarihini diğer râvilerden birkaç yıl önce gösteren rivayetleri nakletmesini eleştirmişler ve onun haberlerine güvenilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Sir Hamilton Alexander Roskeen Gibb ve E. Landau-Tasseron gibi şarkiyatçılar ise Irak tarih ekolünün temsilcileri Ebû Mihnef ve Avâne b. Hakem'le birlikte Seyf'in eyyâm edebiyatındaki anlatış tarzıyla ayniyet arzeden, şiir malzemeleriyle süslenmiş ve fetihleri roman tarzında yazan, canlı, ayrıntı ve hadiseleri cesaretle ele alan rivayetlerinin kabilevî tarafgirliğine rağmen bilhassa ilk devir İslâm tarihinin iç âmillerine dair sağladığı bilgiden dolayı asla ihmal edilmemesi gerektiğini ve onların rivayetlerinde isnadı kullanmalarının da hadis geleneğine bağlı kaldıklarını gösterdiğini, tenkit edilecek bazı hususların Seyf'ten daha çok onun râvilerine ait olduğunu söyleyerek

fetihlerle ilgili rivayetlerine yapılan eleştirilere cevap vermişlerdir (Landau-Tasseron, LXVII [1990], s. 1-26; İA, XI, 785-786).

Diğer taraftan Seyf b. Ömer'in hem tenkit edildiği hem de meşhur olduğu bir başka rivayetler silsilesi de İslâm dünyasında ilk fitnenin ve Şiîliğin ortaya çıkışında önemli bir rol oynadığı ileri sürülen Abdullah b. Sebe ve Sebeiyye hakkındaki haberleridir. Abdullah b. Sebe'nin bu olaylarla alâkası hakkındaki bilgilerin tek kaynağı olan ve yine Taberî tarihinde yer alan bu haberlerde Seyf b. Ömer, Hz. Osman'a karşı gerçekleştirilen isyan ve Cemel Vak'ası'nın baş aktörü olarak bir yahudi dönmesi olan Abdullah b. Sebe ve arkadaşlarını göstermektedir. Bazı araştırmacılar, zayıf ve metrûk bir râvi olan Seyf'in kendi içinde de tutarsız olan bu haberleri, kaynaklarda adı hiç geçmeyen Yezîd el-Faka'sî gibi râvilerin ağzından uydurduğunu ileri sürmüşlerdir (Korkmaz, s. 12-15; DİA, I, 133-134). İbn Sebe'nin Seyf tarafından uydurulan hurafî bir şahıs olduğuna dair bir eser yazan Şiî araştırmacı Seyyid Murtazâ el-Askerî onun uydurduğunu iddia ettiği, adı diğer kaynaklarda geçmeyen sahâbîler konusunda da bir kitap hazırlamıştır. Ancak Seyf'in ilk fitneyle ilgili rivayetlerinin, aynı zamanda olaya şahit olanlara ulaşan ve güvenilir râviler yoluyla aktarılan en eski üç rivayetle büyük ölçüde uyum gösterdiği tesbit edilmiştir (Yûsuf el-Iş, s. 34-35, 65).

Eserleri. Kaynaklarda Seyf'in iki kitabından söz edilmekte ve bu kitapların uzun süre tarihçiler tarafından kullanıldığı bilinmektedir. Zamanla kaybolan bu kitapların bazı bölümleri, 1995'te Riyad İmam Muhammed Üniversitesi Kütüphanesi'ne hediye edilen yazma eserler arasında bulunmuştur. Kāsım es-Sâmerrâî oldukça eksik olan ve Kitâbü'r-Ridde ve'l-fütûḥ, Kitâbü'l-Cemel ve mesîru ʿÂʾişe ve ʿAlî isimlerini taşıyan bu iki kitabı bir arada yayımlamıştır (Leiden 1415/1995). Birinci kitap 1-230, ikinci kitap 231-363 sayfaları arasında yer almaktadır. Birinci kitapta mevcut 196 haberden 89'unun, ikinci kitaptaki 108 haberden 33'ünün Taberî'de bulunmadığı düşünüldüğünde yayımlanan metnin önemi daha iyi anlaşılmaktadır. Seyf b. Ömer'in Şark İslâm dünyasında olduğu gibi Endülüs'te de tanınan bir tarihçi olduğunu gösteren uzun bir mukaddime yazan nâşir (neşredenin girişi, s. 5-32) metnin indeksini yapmış, dipnotlarında Taberî tarihinde yer alan rivayetlerin yerini göstermiş, Taberî tarihinin M. J. de Goeje ve Ebü'l-Fazl İbrâhim neşirlerindeki bazı yanlışları düzeltmiştir. Ayrıca iki eserin yazma nüshalarının tıpkıbasımı ile hazırladığı Arapça mukaddimenin

İngilizce tercümesini de ayrı bir kitap halinde bastırmıştır (aynı yer, aynı tarih). Seyf'in Taberî'de yer alan, iç karışıklıklar ve Cemel Vak'ası hakkındaki rivayetleri de Ahmed Râtib Armûş tarafından el-Fitne ve vaḳʿatü'l-Cemel adıyla yayımlanmıştır (Beyrut 1391/1972, 1406/1986).

BİBLİYOGRAFYA

Seyf b. Ömer, Kitâbü'r-Ridde ve'l-fütûḥ ve Kitâbü'l-Cemel ve mesîru ʿÂʾişe ve ʿAlî (nşr. Ḳāsım es-Sâmerrâî), Leyden 1415/1995, neşredenin girişi, s. 5-32; Taberî, Târîḫ (de Goeje), I, 1749-3255; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, II, 278; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 143; Zehebî, Mîzânü'l-iʿtidâl, Kahire 1325, II, 255-256; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, IV, 295-296; a.mlf., Taḳrîbü't-Tehẕîb, I, 344; M. J. de Goeje, Mémoire sur la conquête de la Syrie, Leiden 1900, tür.yer.; J. Wellhausen, İslâmın En Eski Tarihine Giriş (trc. Fikret Işıltan), İstanbul 1960, s. 1-6, 8-22, ayrıca bk. İndeks; Abdülazîz ed-Dûrî, Baḥs̱ fî neşʾeti ʿilmi't-târîḫ ʿinde'l-ʿArab, Beyrut 1960, s. 37, 121, 124, 132-133; Sezgin, GAS (Ar.), II/2, s. 133-134; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu'l-ʿArabî ve'l-müʾerriḫûn, Beyrut 1983, I, 180-184; Yûsuf el-Iş, ed-Devletü'l-Ümeviyye, Dımaşk 1988, s. 32-100; Murtazâ el-Askerî, Ḫamsûn ve miʾe ṣaḥâbî muḫteliḳ, Beyrut 1412/1991, tür.yer.; M. Emahzûn, Taḥḳīḳu mevâḳıfi'ṣ-ṣaḥâbe fi'l-fitne, Riyad 1415/ 1994, I, 229-237; M. Hinds, Studies in Early Islamic History (ed. J. Bacharach v.dğr.), Princeton 1996, s. 143-159; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 34-35, 54-55; Sıddık Korkmaz, Tarihin Tahrifi: İbn Sebe Meselesi, Ankara 2005, s. 12-15, ayrıca bk. İndeks; Mahmut Kelpetin, Seyf b. Ömer ve Tarihçiliği (doktora tezi, 2008), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; E. Landau-Tasseron, "Sayf Ibn ʿUmar in Medieval and Modern Scholarship", Isl., LXVII (1990), s. 1-26; Fikret Işıltan, "Seyf b. Ömer", İA, X, 531-532; H. A. R. Gibb, "Tarih", a.e., XI, 785-786; F. M. Donner, "Sayf b. ʿUmar", EI² (Fr.), IX, 106-107; Ethem Ruhi Fığlalı, "Abdullah b. Sebe", DİA, I, 133-134.

Mustafa Fayda

SEYF-i SARÂYÎ

(سيف سرايى)

(ö. 796/1394’ten sonra)

Kıpçak şairi.

Hayatı hakkında kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamakta, sadece şairin Gülistan Tercümesi adlı eseriyle bunun sonuna eklenmiş, bazıları kendine ait şiir ve nazîrelerden birtakım bilgiler elde edilmektedir. Sarâyî nisbesinden Altın Orda Hanlığı’nın merkezi Saray şehrinde yetiştiği anlaşılmaktadır. Ahmed Celâyir’in Mısır’a gidişi dolayısıyla 1393’te söylediği bir rubâîsiyle 1394’te tamamladığı Süheyl ü Güldürsün mesnevisinden hareketle bu tarihten sonra vefat ettiği söylenebilir. Şiirlerinden iyi bir öğrenim gördüğü, Fars dili ve edebiyatını çok iyi bildiği anlaşılmaktadır.

Hârizmî ve Hasanoğlu gibi bazı büyük şairlerin şiirlerine yazdığı nazîreler onun diğer Türk lehçelerine de şiir yazabilecek kadar hâkim olduğunu göstermektedir.

XIV. yüzyılın ikinci yarısında İdil boylarındaki hanlıkların birbiriyle sürekli mücadeleleri yüzünden pek çok şair ve yazar Türkistan ve Mısır gibi daha emin memleketlere gidiyordu. Mısır’a gidenler arasında bulunan Seyf-i Sarâyî’nin oraya nasıl gittiği tam olarak belli değildir. Bazı araştırmacılar onun hayatının ilk devresini Hârizm’de geçirdiğini, eğitimini burada aldıktan sonra Altın Orda ve Kıpçak bölgelerinde yaşayıp daha sonra Mısır’a gittiğini, eserlerini burada kaleme aldığını ifade etmektedir (Banarlı, I, 361). Seyf-i Sarâyî’nin kendi şiirleri ve tercümelerinden hareketle onun XIV. yüzyılın ikinci yarısındaki Türkistan edebiyatında seçkin bir yeri olduğu söylenebilir.

Şair Mısır’da Bathas Bey’in isteği üzerine Sa‘dî-i Şîrâzî’nin ünlü eseri Gülistân’ı Kitâbü Gülistân bi’t-Türkî adıyla Türkçe’ye çevirmiştir. 1 Şevval

793 (1 Eylül 1391) tarihinde tamamlanan eser Türkçe ilk Gülistân tercümesi olup aslındaki mensur kısımlar nesir halinde, manzum kısımlar da nazmen çevrilmiştir. Mensur kısımlarda eserin aslına oldukça sadık kalınmakla birlikte manzum kısımlarda şair sanatkarâne bir dil kullanarak bazı ilâveler yapmıştır. Bu bakımdan eser Codex Cumanicus'tan sonra Kıpçak Türkçesi'yle yazılmış en önemli dil yâdigârı sayılmaktadır.

Mısır'a göç eden Oğuz Türk boyları ile Kıpçak Türkleri birkaç yüzyıl sonra yeniden birleşip kaynaşınca Türk dili tarihinde "Kıpçakça'nın Oğuzcalaşması" meselesi ortaya çıkmıştır (Eckmann, [1965], s. 35-41). Gülistan Tercümesi, Oğuz Türkçesi yanında Kıpçak Türkçesi unsurlarını en fazla muhafaza eden eserlerden biri olarak Türk dili tarihi içinde seçkin bir yere sahip olmuş, XIX. yüzyıla kadar Türkistan Türkleri tarafından sevilerek okunmuş, mekteplerde ders kitabı olarak kullanılmıştır. Eserin Hollanda'da Leiden Akademisi Kütüphanesi'nde bulunan yegâne nüshasında (nr. 1553) Gülistan Tercümesi ve Seyf-i Sarâyî'nin kendi şiirlerinden başka çağdaşı şairlerden Mevlânâ Kadı Muhsin, Mevlânâ İshak, İmâd-ı Mevlevî, Ahmed Hâce Sarâyî, Muhabbetnâme müellifi Hârizmî, Tuğlu Hâce ve Hasanoğlu gibi şairlerin manzumeleri de yer almaktadır. Feridun Nafiz Uzluk tarafından bir önsözle beraber tıpkıbasım halinde yayımlanan (Ankara 1954) eser üzerinde Ali Fehmi Karamanlıoğlu bir doçentlik tezi (1968) hazırlamış ve çalışma önce Gülistan Tercümesi: Kitâb Gülistan bi't-Türkî adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1978). Bu çalışma daha sonra yayımlandığında (Ankara 1989), eser Karamanlıoğlu'nun daha önce yayımladığı "Seyf-i Sarâyî'nin Gülistan Tercümesinin Dil Hususiyetleri" adlı (TM, XV [1968], s. 75-126) makalesi ile Leiden Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunan tek yazmasının (nr. 1553) fotokopileri de eklenmiştir. Kitap Ergeş Fazılov tarafından Taşkent'te (1968), eserle ilgili bir dizi makale kaleme alan Macar Türkologu Bodrogligeti tarafından Budapeşte'de (1969) yayımlanmıştır. Ayrıca Emîr Necîb eseri iki cilt halinde Almatı'da (1975), Hatip Osman - Zeynep Maksudova Arap harfleriyle Kazan'da (1980) neşretmiştir.

Seyf-i Sarâyî'nin Gülistan Tercümesi'nden başka mesnevi tarzında yazılmış Süheyl ü Güldürsün adlı bir eseri daha bulunmaktadır. Bu mesnevi Yâdigârnâme isimli yedi yapraklık bir yazmada manzum bir mukaddimeden sonra Tuğlu Hâce ve Mevlânâ İshak'tan birer gazel,

Mevlânâ Ahmed Ürgencî'den üç şiir mevcut olup ardından Seyf-i Sarâyî'nin üç rubâîsi, iki beyti ve Süheyl ü Güldürsün adlı mesnevisi yer almaktadır. 1394 yılında tamamlanan mesnevinin konusu Leylâ ile Mecnûn, Hüsrev ü Şîrîn, Gül ü Nevrûz gibi aşk hikâyelerine benzemekle birlikte dönemin bazı olaylarına da ışık tutmaktadır. Eserde Timur'un Ürgenç'e saldırısı ve zulümleri dile getirilmiş, devrin zalim yöneticileri ve onların yağmacılık siyasetleri eleştirilmiştir (Çetin, sy. 9 [2007], s. 140).

BİBLİYOGRAFYA

Mahmûd b. Kādî-i Manyâs, Gülistan Tercümesi: Giriş, İnceleme, Metin, Sözlük (haz. Mustafa Özkan), Ankara 1993, hazırlayanın Giriş'i, s. 2; E. N. Nadjib, İstoriko-Sravnitel'nıy Slovar, Tyurkskih Yazıkov XIV veka Na Materiale "Hosrav i Şirin" Kutba, Moskva 1979, I; Mehmed Fuad Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi (İstanbul 1926), İstanbul 1980, s. 326; A. Bodrogligeti, A Fourtecuth Century Turkic Translation of Sa'dī's Gülistan (Sayf-i Sarāyī's Gülistan bi't-Türkī), Budapest 1969; Nihad Sâmi Banarlı, Resimli Türk Edebiyâtı Târihi, İstanbul 1971, I, 361-363; H. Y. Minnegulov, Seyf Sarayı Tormışı Hem İcatı, Kazan 1976; a.mlf., "Seyf Sarayinin Yana Eserlere", Kazan Utları, sy. 6, Kazan 1972, s. 129-139; Tatar Edebiyatı Tarihı: Urta Gasırlar Devere, Kazan 1984, I, 259-261; R. F. İslamov, Altın Urda Hem Memluklar Mısırı: Yazma Miras, Medeni Baglanışlar, Kazan 1998, s. 79-90; Tahir Kahhar, "Seyf-i Sarayi", Başlangıcından Günümüze Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi: Özbek Edebiyatı I, Ankara 2000, XIV, 405-410; Nil Yuziyev, "Seyf-i Sarayi", Başlangıcından Günümüze Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi: Tatar Edebiyatı II, Ankara 2001, XVIII, 102-112; A. Battal Taymas, "Seyf Sarayi'nin Gülistan Tercümesini Gözden Geçiriş", TDAY Belleten (1955), s. 73-98; J. Eckmann, "Memlük Kıpçakçasının Oğuzcalaşmasına Dair", a.e. (1965), s. 35-41; N. A. Davron, "Sayfi Saroyining Suhayl va Guldursun Dostoni", Ozbek Tili vea Adabiyoti, sy. 2 (1968), s. 61-64; Osman Sertkaya, "Saraylı Seyf'in Kıpçakça Gülistan Tercümesindeki Bir İbare Üzerine", TKA, XVI/1-2 (1977-78), s. 225-229;

Çulpan Zaripova-Çetin, “Tatar Edebiyatı’nın Gelişimi”, Akademik Bakış, sy. 9 (2007), s. 140, 141 (www.akademikbakis.org.).

Mustafa Özkan

SEYF b. ZÛYEZEN

(سيف بن ذي يزن)

Ebû Mürre Seyf b. Zîyezen b. Zîasbah el-Himyerî (ö. m. 575 [?])

Yemen’i Habeş istilâsından kurtaran ve adına kahramanlık hikâyeleri yazılan Arap emîri.

Himyerî meliklerinin soyundan bir aileye mensup olarak San‘a’da doğdu (516 [?]) ve orada yetişti. Ebrehe’nin oğlu Mesrûk zamanında Himyerîler ve diğer Yemen kabileleri çok zulüm görmüştü. Habeşli yöneticilerin bu zulümleri karşısında Seyf b. Zûyezen, dışarıdan yardım almak için önce o sıralarda Antakya’da bulunan Bizans imparatoruna başvurdu. Hıristiyan Habeşliler’e karşı mücadeleyi uygun görmeyen imparatorun talebini reddetmesi üzerine Hîre Emîri Nu‘mân b. Münzir vasıtasıyla Sâsânî Kisrâsı I. Hüsrev’den (Nûşirevân-ı Âdil) yardım istedi. Kisrâ, Yemenliler’e yardımı kabul etti ve tecrübeli kumandanlarından Vehriz’i rivayetlere göre sayısı 800 ile 3600 arasında değişen, mahkûmlardan oluşturulduğu söylenen birliklerle deniz yoluyla Aden körfezinden Yemen’e gönderdi. Yerli kabilelerden toplanan askerlerle İran’dan gelenlerin teşkil ettiği ordu Habeşliler’le yaptığı savaşı kazandı, Ebrehe’nin oğlu Mesrûk öldürüldü. San‘a’ya giren Vehriz, kisrâya yıllık vergi ödemek şartıyla iktidara getirdiği Seyf b. Zûyezen’i Gumdân sarayına oturtup İran’a döndü. Bazı rivayetlerde Habeş işgalini Seyf’in oğlu Ma‘dîkerib’in sona erdirdiği söylenirse de bu doğru değildir.

Seyf b. Zûyezen’in yabancı hâkimiyetine karşı bu başarısı Arap yarımadasında heyecanla karşılanmış, çeşitli şehir ve bölgelerden gelen heyetler kendisini tebrik etmiş, birçok şair onun hakkında şiir söylemiştir. Bu heyetlerden biri de Ebrehe’nin kumandasındaki ordu ile Kâbe’yi yıkmak üzere gelen Habeşliler’i unutamayan,

aralarında Hz. Peygamber’in dedesi Abdülmuttalib b. Hâşim’in de bulunduğu Kureyş temsilcileridir. Bazı kaynaklarda yer alan, doğruluğu

şüpheli uzun bir rivayete göre bu heyetin ziyareti esnasında gönderilecek peygamber hakkında bilgi sahibi olduğu söylenen Seyf b. Zûyezen'in Abdülmuttalib ile baş başa konuştuğu, ona saklaması şartıyla önemli bir sırrı açıp o sırada henüz iki yaşlarında olan torunu Muhammed'in peygamber olarak görevlendirileceğini müjdelediği ve sırtındaki nübüvvet mührü başta olmak üzere bazı özelliklerini ona açıkladığı anlatılır (Ezrakī, I, 149-154; İbn Abdürabbih, II, 23-28; Süheylî, II, 87-88). Bu rivayet dolayısıyla Seyf Hanîfler'den sayılmış (Cevâd Ali, VI, 463), hatta onun Resûl-i Ekrem'e ulaştığı ve sahâbî olduğu bile söylenmiştir (İbnü'l-Esîr, II, 382-383). Ancak Seyf'in iktidarının yaklaşık iki yıl sürdüğü ve 575 yılında Hz. Muhammed henüz dört beş yaşlarında iken kendisine hizmet için Yemen'de alıkoyduğu bazı Habeşliler tarafından San'a'da öldürüldüğü ve yerine kardeşi Şürahbîl'in geçtiği bilinmektedir. Seyf b. Zûyezen'in yabancı işgaline karşı gerçekleştirdiği bu mücadele Araplar arasında dilden dile dolaşan bir destan kahramanı olmasını sağlamış, Sîretü Seyf b. Ẕîyezen adlı destan anonim hikâyelerden biri olarak Sîretü ʿAntere, Sîretü'l-Emîre Ẕâtilhimme ve Sîretü Baybars gibi eserler arasına girmiştir (bk. SÎRETÜ SEYF b. ZÎYEZEN).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre, I, 17, 62-65, 68; a.mlf., Kitâbü't-Tîcân fî mülûki Ḥimyer, San'a 1979, s. 317-321; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Melhas), I, 148-154; Taberî, Târîḫ (de Goeje), I, 945-958, 965; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, II, 23-28; Hemdânî, el-İklîl (nşr. Muhammed b. Ali el-Ekva' el-Hivâlî), Kahire 1386/1966, II, 254-263; Süheylî, er-Ravżü'l-ünüf, II, 87-88; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, II, 382-383; R. Paret, Sīrat-Saif ibn Dhī Yazan; ein arabischer Volksroman, Hannover 1924; a.mlf., "Seyf b. Zî Yezen", İA, X, 532-534; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, II, 596-598; III, 524-527; IV, 77-78, 99, 418; VI, 463, 488-489; IX, 752-753, 758-759; M. Abduh Gānim, Seyf b. Ẕîyezen, Beyrut 1964; Ebü'n-Nasr Ömer, Seyf b. Ẕîyezen, Beyrut 1971; Ülfet Ömer el-İdlibî, Naẓra fî edebine'ş-şaʿbî: Elf leyle ve leyle ve Sîreti Seyf b. Ẕîyezen, Dımaşk 1974; Süreyyâ Menkūş, Seyf b. Ẕîyezen beyne'l-ḥaḳīḳa ve'l-üsṭûre, Bağdad 1980; Mustafa Fayda, İslâmiyetin Güney

Arabistan’a Yayılışı, Ankara 1982, s. 10-12; Fârûk Hurşîd, Muġāmerâtü Seyf b. Ẕîyezen, Kahire 1413/1992; Saîd Yaktîn, Ẕaḫîretü’l-ʿacâʾibi’l-ʿArabiyye Seyf b. Ẕîyezen, Beyrut 1994; J. Chelhod, “La geste du roi Sayf”, RHR, CLXXI/1 (1967), s. 181-205; H. T. Norris, “Sayf b. Dī Yazan and the Book of the History of the Nile”, Quaderni di Studi Arabi, VII, Venezia 1989, s. 125-151; P. Heath, “Sīra Shaʿbiyya”, EI² (Fr.), IX, 689-690; J. P. Guillaume, “Sayf Ibn Dhī Yazan”, EI² (Fr.), IX, 105-106.

Mustafa Fayda

SEYFEDDİN el-ÂMİDÎ

(bk. ÂMİDÎ, Seyfeddin).

SEYFEDDİN el-BÂHARZÎ

(bk. BÂHARZÎ, Seyfeddin).

SEYFEDDİN EFENDİ, Şehzade

(1874-1927)

Hânende ve bestekâr.

10 Şâban 1291 (22 Eylül 1874) tarihinde Beşiktaş Sarây-ı Hümâyunu'nda doğdu. Asıl adı Mehmed Seyfeddin'dir; mûsiki tarihinde daha çok Seyfeddin Osmanoğlu diye tanınır. Sultan Abdülaziz'in beş oğlundan en küçüğü olup annesi Gevherî Vâlide Sultan'dır. Çocukluk ve ilk gençlik yılları Fer'iye Sarayı'ndan geçti, bir ara Küçük Çamlıca'da bir köşkte yaşadı. Sonraları hayatını, yazları Suadiye'deki köşkünde, kışları da yine Fer'iye Sarayı'nda geçirdi. Gördüğü denizcilik öğrenimiyle iyi bir kaptan olarak yetişti. Osmanlı hânedanı 1924 Martında Türkiye'yi terketmeye mecbur edildiğinde bahriye feriki rütbesindeydi. Hânedân-ı Âl-i Osmân, Murassa' Osmânî ve Murassa' Mecîdî nişanları sahibi olan Seyfeddin Efendi yerleştiği Nis'te (Nice) 19 Ekim 1927'de vefat etti, naaşı Şam'da Selimiye Camii hazîresindeki Sultan Vahdeddin'in kabrinin yanına defnedildi. Oğulları Şehzade Mehmed Abdülaziz, Mahmud Şevket ve Ahmed Tevhid efendiler iyi birer tambûrî, kızı Fatma Gevherî Sultan pek çok bestesi bulunan usta bir tambur ve kemençe icracısıdır.

Osmanlı hânedanında III. Selim'den sonra yetişmiş en büyük bestekârlardan olan Seyfeddin Efendi, İstanbul'da birçok mûsikişinası himaye etmiştir. Saraydaki eğitimi sırasında sanata karşı yeteneğiyle dikkat çekmiş, küçük yaşlarda resim ve mûsiki dersleri almaya başlamıştır. Mûsikideki hocaları arasında Tanbûrî Cemil Bey ile Santûrî Edhem Efendi en önemlileridir. Zekâizâde Hâfız Ahmed Efendi ise (Irsoy) imamlığını yapmıştır. Kaptanlığı, ressamlığı, şairliği ve mahyacılığıyla tanınmasına rağmen Seyfeddin Efendi'nin en önemli özelliği mûsikişinaslığıdır.

Bestekârlığı yanında iyi bir hânende, piyano, tambur, kemençe ve özellikle kanun sazında düzeyli bir icracıdır. Dinî ve din dışı sahalarda klasik üslûpta bestelediği peşrev, saz semâisi, marş, longa, tavşanca, beste, semâi, şarkı, tevşîh ve ilâhi formlarındaki eserleri onun bestecilikteki başarısını

göstermektedir (Murat Bardakçı, koleksiyonda bulunan Seyfeddin Efendi’nin yetmiş üç adet eserinin listesini yayımlamıştır; Antik ve Dekor, sy. 100 [2007], s. 112). Seyfeddin Efendi’nin bestesi olmasına rağmen yakın zamanlara kadar

Tanbûrî Cemil Bey’in eseri olarak icra edilmiş olan ünlü bayatî peşrevi bu formun şaheserleri arasında sayılır. Ayrıca hüzzam, rast, sabâ peşrevleri; rast, sûzidil, şevkefzâ saz semâileri; mâhur tavşancaları; “Hüsn-i ânın nakş olundu kalbime ey meh-cemâl” mısraıyla başlayan eviç semâisi; “Bu mihnetgâh-ı âlemde garîbim yâ Resûlellah” mısraıyla başlayan hüzzam ve, “Nebîler serveridir Muhammed” mısraıyla başlayan şehnaz tevşîhleriyle, “Dertli olan kullarına kıl devâ” ve, “Halâs et kalbimiz hubb-i sivâdan” mısraıyla başlayan ferahfezâ ilâhileri onun eserlerinden bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Selâhattin Gürer, Âşık Yunus Emre’nin Bestelenmiş Şiirleri, İstanbul 1961, s. 20-21; Sadun Kemali Aksüt, 500 Yıllık Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1967, s. 192-193; Kip, TSM Saz Eserleri, s. 6; Töre, İlâhîler, V, 120-121; VIII, 8-9, 11, 12-13; IX, 16-17, 120-121; TSM Sözlü Eserler, s. 143; Özalp, Türk Mûsikîsi Tarihi, II, 56, 135-136; Gültekin Oransay, “Yayınlanmış Türk Din Musikisi Sözlü Anıtlarının Ezgileyicileri”, AÜ İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, III, Ankara 1977, s. 192; Murat Bardakçı, “Osmanlı Hanedanı’nın Az Bilinen Önemli Bir Bestekârı”, Antik ve Dekor, İstanbul 2007, sy. 100, s. 110-114; Öztuna, BTMA, II, 300.

Nuri Özcan

SEYFEDDİN GAZİ I

(سيف الدين الغازي)

Seyfüddîn el-Gāzî b. İmâdiddîn Zengî b. Aksungur (ö. 544/1149)

Musul atabegi (1146-1149).

500 (1106-1107) yılında doğdu. Musul Atabegi I. İmâdüddin Zengî'nin büyük oğludur. Babası Ca'ber Kalesi'ni kuşattığı sırada şehid edildiğinde (541/1146) Irak Selçuklu Sultanı Mesud'un kendisine iktâ ettiği Şehrizor'da bulunan Seyfeddin Gazi, Musul nâibi Ali Küçük'ün davetiyle yola çıktı. İmâdüddin Zengî'nin atabegi olduğu Selçuklu Meliki Alparslan b. Mahmûd'un Musul'u ele geçirme girişimini önleyip şehre hâkim oldu ve onu bir kalede hapsetti (İbn Hallikân, IV, 4). Sultan Mesud, aralarındaki iyi ilişkiler ve kendisine duyduğu güven dolayısıyla Seyfeddin Gazi'nin Musul hâkimiyetini onayladı. Babasının vefatı sırasında yanında bulunan kardeşi Nûreddin Mahmud ise Halep'e giderek şehri hâkimiyeti altına aldı. Böylece Musul Atabegliği'nin Suriye ve el-Cezîre'deki toprakları Halep ve Musul merkez olmak üzere ikiye bölünmüş oldu.

İmâdüddin Zengi'nin ölümünün ardından Ermeniler, Urfa'da isyan ederek şehri eski Urfa Kontu II. Joscelin'e teslim ettiler. Durumu öğrenen I. Seyfeddin Gazi, Urfa'ya Ali Küçük idaresinde bir ordu sevketti. Ancak daha önce yetişen Nûreddin Mahmud isyanı bastırıp şehre hâkim olunca Musul kuvvetleri geri dönmek zorunda kaldı. Bu durum iki kardeş arasında kısa süreli bir gerginliğe yol açtı. Mardin ve Hısnıkeyfâ Artuklu beylerinin Zengî'nin zaptetmiş olduğu topraklarını geri almaya girişmeleri yüzünden Seyfeddin Gazi, Urfa'nın Halep'e bağlanmasını kabullenmek zorunda kaldı. Artuklular'a karşı harekete geçen Seyfeddin Gazi Hani, Meyyâfârikīn (Silvan), Cebel-i Cur, Zülkarneyn, Şabahtan, Tel Mevzen, Dara ve diğer bazı yerleri aldıktan sonra Mardin'e hücum edip büyük tahribat yaptı. Mardin Artuklu Beyi Timurtaş elçi göndererek kızını da vermek suretiyle onu anlaşmaya ve Musul'a dönmeye ikna etti (542/1147).

İmâdüddin Zengî'nin Urfa'yı fethi sebebiyle düzenlenen II. Haçlı Seferi'ne katılan ve Nisan 1148'de Filistin'e ulaşan Haçlı ordularının ilk hedefi Dımaşk Atabegliği toprakları oldu. Dımaşk'ın kuşatılması üzerine Vezir Muînüddin Üner, Seyfeddin Gazi'ye âcil yardım çağrısında bulundu. Büyük bir orduyla Musul'dan yola çıkan Seyfeddin Gazi, Halep'ten kardeşi Nûreddin Mahmud'u da alarak Humus'a geldi. Seyfeddin Gazi'nin şehre bir nâib gönderme hususunda ısrarı karşısında tedirgin olan Dımaşklı yöneticiler, Seyfeddin Gazi'nin Dımaşk'ı alması durumunda Filistin'deki Haçlı varlığının sona ereceğini söyleyerek Haçlılar'ı çekilmeye ikna ettiler. Seyfeddin Gazi, Haçlılar'ın Dımaşk'tan ayrılmasının ardından Nûreddin Mahmud'un Üner ile birlikte Haçlılar'ın elindeki Ureyme (Arîme) Kalesi'ne karşı düzenlediği sefere (543/1148) büyük bir kuvvet gönderdi. Haçlılar'ın yenilgiye uğratılması ve kalenin tahrip edilmesinden sonra ordular Humus'ta bulunan Seyfeddin Gazi'nin yanına döndü. Nûreddin Mahmud, aynı yıl Halep'e saldırmayı planlayan Haçlılar'ı Yağra'da ağır bir hezimete uğrattı (Receb 543 / Kasım-Aralık 1148) ve aldığı esirlerden bir kısmını Seyfeddin Gazi'ye gönderdi. Bu durum Seyfeddin Gazi'nin bu savaşta da Nûreddin Mahmud'a yardım ettiğini göstermektedir.

Mardin Artuklu Beyi Timurtaş daha önce söz verdiği gibi kızını çeyiziyle birlikte Musul'a gelin olarak gönderdi. Ancak Seyfeddin Gazi bu sırada ağır hasta olduğundan evlilik gerçekleşmedi. Hummaya yakalanan Seyfeddin Gazi 544 yılı Cemâziyelâhir ayı sonlarında (Kasım 1149 başları) Musul'da vefat etti ve yaptırdığı el-Medresetü'l-Atabekiyyetü'l-Atîka'ya defnedildi. Nûreddin Mahmud'un yetiştirip kızıyla evlendirdiği oğlu genç yaşta öldüğü için halefi bulunmadığından vasiyeti üzerine yerine kardeşi Kutbüddin Mevdûd geçti. Musul Atabegleri'nin tarihini yazan İbnü'l-Esîr, I. Seyfeddin Gazi'yi cesur, cömert ve yüksek ahlâklı bir yönetici olarak tanımlar ve Selçuklu hükümdarları dışında başında sancak taşıyan ilk emîr olduğunu kaydeder. Hayır işleriyle ilgilenen, ilmi ve âlimleri seven, şairleri himaye eden Seyfeddin Gazi, Musul'da Bâbülmeşraa'da sûfîler için bir ribât yaptırmıştır. Şair Haysa Beysa onu öven bir kaside yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Amedroz), s. 282, 284-285, 298-299; İbnü’l-Ezrak el-Fârikī, Târîḫu Meyyâfâriḳīn ve Âmid: Ḳısmü’l-Artuḳıyyîn (nşr. Ahmet Savran), Erzurum 1987, s. 82-83; İbnü’l-Esîr, et-Târîḫu’l-bâhir fi’d-devleti’l-Atâbekiyye bi’l-Mevṣıl (nşr. Abdülkādir Ahmed Tuleymât), Kahire 1382/1963, s. 84-93; a.mlf., el-Kâmil (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, XI, 106-107, 114-115, 119-123, 126-127; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 3-4; N. Elisséeff, Nūr ad-Dīn, Damas 1967, II, 389-394, 396-399, 419-422; Hüseyin Ali ed-Dakuki, Kuzey Irak’ta Atabegler Hakimiyeti (doktora tezi, 1975), İÜ Ed. Fak., s. 99-105; Saîd ed-Dîvecî, Târîḫu’l-Mevṣıl, Musul 1402/1982, s. 284-287; Coşkun Alptekin, Dimaşk Atabegliği (Toğteginliler), İstanbul 1985, s. 138-142; Ebru Altan, İkinci Haçlı Seferi (1147-1148), Ankara 2003, s. 50, 106, 111, 117; “Gâzî, Sayf al-Dīn”, İA, IV, 733-734.

Gülay Öğün Bezer

SEYFEDDİN GAZİ II

(سيف الدين الغازي)

Seyfüddîn el-Gāzî b. Kutbiddîn Mevdûd b. İmâdiddîn Zengî (ö. 576/1180)

Musul atabegi (1170-1180).

545 (1150) yılı civarında doğdu. Musul atabegi Kutbüddin Mevdûd'un oğludur. Kutbüddin Mevdûd yerine diğer oğlu (II.) İmâdüddin Zengî'nin geçmesini istediyse de Mardin Artuklu Beyi Timurtaş'ın kızı olan annesi, Musul Valisi Fahreddin Abdülmesîh ile iş birliği yaparak II. Seyfeddin Gazi'yi Musul atabegi ilân etti (565/1170). İmâdüddin Zengî de amcası Halep Atabegi Nûreddin Mahmud Zengî'ye şikâyette bulundu. Fahreddin Abdülmesîh'in yeğenleri üzerindeki tahakkümüne son vermek isteyen Nûreddin Mahmud Habur, Nusaybin, Rakka ve Harran'ı ele geçirdi

(Muharrem 566 / Eylül-Ekim 1170). II. Seyfeddin Gazi'ye ait Sincar'ı alıp İmâdüddin Zengî'ye verdi, ardından Musul'a yürüdü. Ara buluculuk girişiminde bulunan Azerbaycan Atabegi Şemseddin İldeniz'e niyetinin Musul'u almak değil yeğenleri arasındaki ihtilâfı çözmek olduğunu söyleyerek şehre girdi (13 Cemâziyelevvel 566 / 22 Ocak 1171). Abdülmesîh'i Musul valiliğinden azledip yerine adamlarından Sâdeddin Gümüştegin'i getirdi. Bu arada halifenin kendisine gönderdiği hil'ati Seyfeddin Gazi'ye giydirerek onun Musul hâkimiyetini tasdik etti. Aralarındaki anlaşmaya göre Seyfeddin Gazi, amcası Nûreddin Mahmud'a tâbi olacak ve Nûreddin'in sefer sırasında zaptettiği yerler de kendisinde kalacaktı. Ayrıca Sincar Musul'dan ayrılıyor, burada atabegliğin başka bir şubesi kurulmuş oluyordu.

567 (1172) yılında Nûreddin Mahmud Zengî'nin Antakya ve Trablus bölgesinde Haçlılar'a karşı giriştiği bir sefere muhtemelen II. Seyfeddin Gazi'ye bağlı birlikler de katıldı. 569'da (1173-74) Nûreddin Mahmud, Mısır'a yapacağı sefer sırasında Haçlılar'a karşı Dımaşk'ın güvenliğini sağlamak üzere II. Seyfeddin Gazi'yi yanına çağırdı. Ordusuyla birlikte

Suriye’ye doğru ilerlerken Nûreddin Mahmud’un ölümüyle Halep Atabegliği’ne tâbi olmaktan kurtulan Seyfeddin Gazi, amcasının vefatını onun daha önce zaptettiği Musul Atabegliği’ne bağlı toprakları geri almak için bir fırsat kabul etti ve Harran, Nusaybin, Habur, Urfa, Seruç, Rakka, Cezîre-i İbn Ömer’i (Cizre) ele geçirdi.

Nûreddin Mahmud’un ölümü ve yerine oğlu el-Melikü’s-Sâlih İsmâil’in geçmesi onun Mısır’daki nâibi Selâhaddîn-i Eyyûbî’yi harekete geçirdi. Selâhaddin’in el-Melikü’s-Sâlih’i himaye bahanesiyle Dımaşk’ı almaya teşebbüs etmesi üzerine Halepli idareciler Seyfeddin Gazi’den yardım istediler. Bu durum, atabegliğin bölünmüş olan topraklarını birleştirmek için büyük bir fırsat olmasına rağmen Selâhaddin ile savaşma konusundaki tereddüdü Seyfeddin Gazi’nin inisiyatifi kaybetmesine yol açtı. Bundan yararlanan Selâhaddin önce Dımaşk’ı, ardından Ba‘lebek, Hama, Humus, Rakka ve Seruç’u ele geçirdi (1174). II. Seyfeddin Gazi, Sincar hâkimi olan kardeşi İmâdüddin Zengî’den Selâhaddîn-i Eyyûbî’ye karşı düzenleyeceği sefere katılmasını istedi. Ancak İmâdüddin, kendisini Musul atabegi yapmayı vaad eden Selâhaddin ile iş birliğini tercih etti. Seyfeddin Gazi bunun üzerine Sincar’ı kuşattı. Diğer taraftan kardeşi İzzeddin Mesud kumandasındaki bir orduyu Selâhaddin’e karşı gönderdi. Ancak bu ordu Selâhaddin’e mağlûp olunca (570/1175) Sincar muhasarasını kaldırmak zorunda kaldı. Ertesi yıl Mardin ve Hısnıkeyfâ Artukluları’ndan yardım alarak 6000 kişilik bir orduyla Selâhaddin’in üzerine yürüdü. Bu sırada Selâhaddin askerlerinin önemli bir kısmını Mısır’a gönderdiği için durum müsait görünüyordu. Ancak Nusaybin’e gelip kışı burada geçiren Seyfeddin Gazi’nin ordusunda gereksiz bekleyiş yüzünden hoşnutsuzluk başladı. Bu arada Mısır’dan dönen kuvvetleri kendisine katılınca Selâhaddin güçlendi. İki ordu Halep civarında Tel Sultan mevkiinde karşılaştı. Musul askerleri, sancaklar çukura dikildiği için Seyfeddin Gazi’nin yenilgiye uğradığını zannedip neredeyse savaşmadan dağıldılar (571/1176). Seyfeddin Gazi kardeşi İzzeddin Mesud’u şehri korumak için Halep’e gönderdi, kendisi Musul’a döndü. Selâhaddîn-i Eyyûbî’nin Menbic, Bizâa ve Azâz gibi müstahkem mevkileri ele geçirmesi Musul ile Halep arasındaki bağlantıyı tehlikeye soktu. II. Seyfeddin Gazi, Selâhaddin’in Halep’i de kuşatması üzerine kuşatmayı kaldırması karşılığında Suriye’de ele geçirdiği yerleri ona bıraktı ve onun Mısır hâkimiyetinin tanınması şartıyla Halep Atabegliği’yle yaptığı anlaşmayı onaylamak zorunda kaldı. Seyfeddin Gazi,

uğradığı bu yenilgilerin ardından atabegliğin durumunu güçlendirmek için bazı tedbirler aldı. Babası İmâdüddin Zengî döneminden beri Musul'da önemli görevlerde bulunmuş olan Ebü'l-Hasan Celâleddin Ali b. Cemâleddin el-İsfahânî'yi vezirliğe, Mücâhidüddin Kaymaz'ı nâibliğe ve ordu kumandanlığına tayin etti (571/1176).

II. Seyfeddin Gazi yakalandığı verem hastalığı ve menenjitten kurtulamayıp otuz yaşlarında vefat etti (3 Safer 576 / 29 Haziran 1180). Hastalığı şiddetlenince yerine oğlu Muizzüddin Sencer Şah'ın geçmesini vasiyet etti. Ancak daha sonra Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin atabegliği için oluşturduğu tehdidi göz önüne alarak kumandanlarından yerine kardeşi İzzeddin Mesud'u geçirmelerini istedi, oğullarına da ona tâbi olmalarını söyledi. Bu sırada Muizzüddin Sencer Şah'ı Cezîre-i İbn Ömer valiliğine tayin etti. Güzel ahlâkı, akıllılığı, vakarı dolayısıyla kaynaklarda ondan övgüyle bahsedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, et-Târîḫu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atâbekiyye bi'l-Mevṣıl (nşr. Abdülkādir Ahmed Tuleymât), Kahire 1382/1963, s. 146, 152-155, 175-177, 180; a.mlf., el-Kâmil (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, XI, 286, 292-294, 325-327, 336-338, 342-346, 369-370; Bündârî, Sene'l-Berḳı'ş-Şâmî (nşr. Ramazan Şeşen), Beyrut 1971, I, 93-94, 97, 138; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 4-5; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XXVII, 179-183; N. Elisséeff, Nūr ad-Dīn, Damas 1967, I, 657-662, 694-696; Hüseyin Ali ed-Dakuki, Kuzey Irak'ta Atabegler Hakimiyeti (doktora tezi, 1975), İÜ Ed. Fak., s. 113-127; Saîd ed-Dîvecî, Târîḫu'l-Mevṣıl, Musul 1402/1982, s. 293-296; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Eyyûbî ve Devlet, İstanbul 1987, s. 69-72; Gülay Öğün Bezer, Begteginliler (Erbil'de Bir Türk Beyliği), İstanbul 2000, s. 55-64; "Gazi Sayf al-Dīn", İA, IV, 734.

Gülay Öğün Bezer

SEYFEDDİN İSMÂİL EFENDİ

(ö. 1882)

Osmanlı hukuk âlimi, Mecelle Cemiyeti âzası.

Harput'ta doğdu. Bir süre burada eğitim gördükten sonra tahsiline İstanbul'da devam etti. Ders arkadaşı Ahmed Cevdet Paşa, talebe içinde Harputlu Seyfeddin İsmâil Efendi ile Amasyalı Abdülkerim Efendi'nin meşhur olduklarını, ancak onların İmamzâde Esad Efendi'nin dersine devam ettiklerini, bazan da kendisiyle birlikte Vidinli Hoca'nın derslerine katıldıklarını söyler. Tahsilini tamamladıktan sonra müderrisliğe başlayan İsmâil Efendi Muharrem 1284'te (Mayıs 1867) Galata kadısı oldu ve aynı yılın şâban ayı (aralık) sonlarında Mekke pâyesi aldı. Nisan 1869'da Şûrâ-yı Devlet âzalığına getirildi ve Mecelle Cemiyeti'ne üye olarak çalışmalara katıldı. Bu arada İstanbul pâyesini aldı ve Haziran 1872'de fiilen İstanbul kadılığına getirildi. Ardından Ahkâm-ı Adliyye âzalığına ve Mayıs 1874'te muhâkemât reisliğine tayin edildi. Ertesi yıl aralık ayında tekrar Şûrâ-yı Devlet âzalığına getirildi, Anadolu ve Rumeli kazaskerliği pâyelerini aldı, ancak Aralık 1878'de Halep nâibliğine gönderilerek merkezden uzaklaştırıldı. Bir yıl sonra İstanbul'a dönüp üçüncü defa Şûrâ-yı Devlet âzalığına getirilen İsmâil Efendi'ye Murassa‘ Osmânî nişanı verildi. İsmâil Efendi 17 Safer 1300 (28 Aralık 1882) tarihinde İstanbul'da vefat etti ve Haydarpaşa'da defnedildi. Behcetî İsmâil Hakkı mezar taşındaki bilgilerden hareketle ölüm tarihini 17 Şevval 1300 (21 Ağustos 1883) olarak verir ve mezarının Saraçlar Çeşmesi'nden Miskinler Tekkesi'ne gelen yolun umumi mezarlık cephesinde bulunduğunu belirtir (Merâkid-i Mu‘tebere-i Üsküdar, s. 27). Sirozîzâde Tâhir Efendi'nin damadı olduğu kaydedilen Seyfeddin İsmâil Efendi'nin ailesi hakkında başka bilgiye ulaşılamamıştır.

Derin fıkıh bilgisi sebebiyle akranları içinde öne çıkan ve arkadaşları arasında güvenilir

bir kişi olarak tanınan Seyfeddin İsmâil Efendi'nin aynı zamanda güçlü bir hatip olduğu kaydedilir. Ahmed Cevdet Paşa, Mecelle Cemiyeti'nde görev

yapan üyeleri değerlendirirken ondan, “Metânet-i efkâr-ı sahîhalarından eminim” şeklinde bahseder ve cemiyet âzasından Ahmed Hilmi Efendi’ye yazdığı bir mektupta diyet ve kısas konusundaki şahsî mütalaalarını aktararak önce Seyfeddin Efendi ile müzakere edilmesini ve Halil Efendi ile tartışıldıktan sonra uygun bulunursa cemiyette görüşülmesini tavsiye eder.

Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye’nin hazırlık çalışmalarına başından beri katılan Seyfeddin İsmâil Efendi, Ahmed Hilmi Efendi ile birlikte Mecelle’nin bütün kitaplarının müzakere ve tedvininde yer alan iki kişiden biridir. Mecelle’nin mazbatasında Şûrâ-yı Devlet âzası ve sonraki kitaplarda yine Şûrâ-yı Devlet âzası, cemiyet âzası, dârülhilâfe kadısı, sâbık dârülhilâfe kadısı, Muhâkemât Dairesi reisi unvanlarıyla veya unvansız olarak sadece Seyfeddin şeklinde mührünün bulunduğu görülmektedir. Vak‘anüvis Ahmed Lutfi Efendi’nin Târih’inde (XV, 34), Ahmed Cevdet Paşa’nın taşra valiliğine tayin edilip riyâsetten uzaklaştırıldığı dönemde Seyfeddin Efendi’nin Mecelle Cemiyeti’nin başkanlığına getirildiği kaydedilirse de diğer kaynaklarda resmen bu görevi üstlendiğine dair bir bilgi yer almamakta ve Mecelle’nin hiçbir kitabının altında başkan sıfatıyla imzası bulunmamaktadır. Resmen başkan olarak görev almasa da başkanın bulunmadığı zamanlarda vekâleten veya fiilen bu görevi sürdürdüğü düşünülebilir. Seyfeddin İsmâil Efendi, II. Abdülhamid dönemindeki Meşrutiyet idaresine geçiş tartışmalarına da katılmıştır. Ulemâdan çeşitli gerekçelerle Meşrutiyet yönetimine muhalefet edenlere karşılık Meşrutî idarenin gerekli olduğunu savunan tarafta Seyfeddin Efendi’nin başı çektiği ve bu tarz yönetimin Kur’ân-ı Kerîm’deki “ve şâvirhüm fi’l-emr” âyeti gereğince şeriata uygun olduğu kanaatini taşıdığı belirtilmektedir (DİA, XXIX, 390).

BİBLİYOGRAFYA

Sicill-i Osmânî, III, 122; Cevdet, Tezâkir, IV, 10, 137; Lutfî, Târih, XV, 34; Behcetî, Merâkid-i Mu‘tebere-i Üsküdar, s. 27; Ebül‘ulâ Mardin, Medenî Hukuk Cephesinden Ahmed Cevdet Paşa (İstanbul 1946), Ankara 1996, s. 161, 232-233; Osman Öztürk, Osmanlı Hukuk Tarihi’nde Mecelle, İstanbul

1973, s. 24-25; Hayreddin Karaman, İslâm Hukuk Tarihi, İstanbul 1974, s. 198; Osman Kaşıkçı, İslâm ve Osmanlı Hukukunda Mecelle, İstanbul 1997, s. 72; M. Şükrü Hanioğlu, “Meşrutiyet”, DİA, XXIX, 390.

Tahsin Özcan

SEYFİ ÇELEBİ

(ö. 998/1590'dan sonra)

Osmanlı tarihçisi.

Hayatı hakkında XV ve XVI. yüzyıllarda Asya, Çin ve Hindistan'da hüküm süren Cengizli ve Türk idarecilere dair Türkçe tarihî-coğrafî bir eser yazmış olması, muhtemelen III. Murad devrinde Osmanlı bürokrasisinde defterdar olarak görev yapmış bulunması dışında hiçbir şey bilinmemektedir. Osmanlı biyografi ve bibliyografya kaynaklarında onun ne adı ne de eseri zikredilir.

Seyfi'nin eserinin iki nüshası günümüze ulaşmıştır. Bunlardan biri Leiden Üniversitesi Kütüphanesi'nde (Cod. 917), diğeri Bibliothèque Nationale'dedir (Suppl. Turc. nr. 1136). Kitap Joseph Matuz tarafından Fransızca tercümesiyle birlikte 1968'de yayımlanmıştır. İki yazmada da başlık bulunmadığı için Seyfi'nin eseri müellifin vefatından sonra Leiden metnine eklenen şu açıklama ibaresiyle tanınmıştır: Kitâb-ı tevârîh-i pâdişâhân-ı vilâyet-i Hind ü Hıtay u Keşmîr ve vilâyet-i Acem ü Kaşgar u Kalmak u Çîn ve sâyir pâdişâhân-ı pîşîn ez-evlâd-ı Çengîz Han ve hâkān u fağfûr u pâdişâhân-ı Hindüstân der zamân-ı Sultan Murad İbn Sultan Selim Han. Min te'lîfât-ı defterdar Seyfî Çelebi el-merhûm fî sene 990 tarihinde.

Bu açıklamanın iki bakımdan hatalı olduğu anlaşılmaktadır. İlk olarak 990 (1582) yılının 998 (1590) yerine yanlışlıkla yazıldığı ve bir müstensih hatası olduğu kesin gibidir, zira bu ikinci tarih Leiden nüshasının sonunda açıkça belirtilmektedir. Bundan başka metinde 1582 tarihli olaylara en azından iki gönderme yapılmaktadır. İkinci olarak müellif eserde kendini sadece Seyfi olarak tanımlamakta, mesleğine atıfta bulunmamaktadır. Yukarıdaki açıklamada yer alan "defterdar Seyfî Çelebi" ibaresi, Anadolu'nun 1580'lerdeki defterdarı olan ve Kanûnî Sultan Süleyman'ın 1566 tarihli seferiyle ilgili (bugüne ulaşmayan) bir "Sigetvarnâme" kaleme alan Seyfullah Seyfi Çelebiyle (ö. 1006/1597'den sonra) bir ayniyet kurulduğunu akla getirmektedir (Babinger, s. 69; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I,

413’te, Seyfî ed-Defterî, ö. 1015/1606-1607 şeklinde geçer). Ayrıca Âşık Çelebi ile Kınalızâde’ye göre Seyfullah Seyfi Çelebi başarılı bir nesir yazarıydı. Seyfi’nin eseri ise iddiasız, gündelik dilde, böyle bir şöhrete katkıda bulunamayacak bir üslûpta yazılmıştır. Bundan dolayı iki müellifin aynı kişi olması ihtimali zayıfladığı gibi Seyfi’nin defterdarlığı da şüphelidir. Seyfi mahlasının askerî kökene sahip bir yazara uygun olması ihtimali ve eserinin üslûbunun yüksek eğitimli birine işaret etmemesi dışında onun mesleğine ilişkin herhangi bir ipucu bulunmamaktadır.

Seyfi Çelebi’nin eseri büyük ölçüde çağdaş hükümdarların ve bunlardan bir kısmının seleflerine ait bir genel bakış niteliği taşır. Eser coğrafî temele göre düzenlenmiş olup müellifin vefatından sonra eklenen başlıkta listelenmiş bulunan -ancak buradaki sırayla uyumlu değil-hânedanlara ait dokuz bölümden oluşmaktadır. Kitap Çin’in (Hıtay) son hükümdarlarıyla başlamakta ve İran’a dair iki başlıkla sona ermektedir; bu iki bölümden biri kızılbaş olmayan hükümdarları, diğeri “kızılbaş ve Bayındur padişahları” ele almaktadır. Seyfi mukaddimede bir Cengiznâme’ye, Hâfız-ı Ebrû’ya ait Oğuznâme’ye ve Ahmedî’nin İskendernâme’sine atıfta bulunmakla birlikte kitapta doğrudan konuyla ilgili hiçbir ana kaynak açık şekilde belirtilmemiştir. Eserdeki anekdot üslûbu tâcirler ve gezginler gibi şifahî kaynaklardan faydalanılmış olduğunu düşündürmektedir. Metinde Seyfi’nin seyahat ettiğine dair bir işaret yoktur. Eser diğer kaynaklarda doğrulanan tarihî ayrıntılar ihtiva ettiği gibi sosyal, ekonomik ve etnografik mâlûmatı da içine almaktadır (L’ouvrage, s. 19-37). Buna rağmen Osmanlı müelliflerinin kaynakları arasında yer almamış ve XIX. yüzyılın ikinci yarısında Ch. Schefer ile W. Barthold tarafından kullanılıncaya kadar meçhul kalmıştır.

Kitapta telifle ilgili doğrudan bir sebep belirtilmez. Eser, XVI. yüzyılın sonlarında Osmanlı sarayında popüler hale gelen dünya tarihi yazımının bir temsilcisidir. Ancak eserin zamanlaması, muhtemelen Özbek Hanı Abdullah Han’ın hükümdarlığı esnasında (1583-1598) Osmanlı-Özbek münasebetlerine dair yeniden uyanan ilgiyle bağlantılıdır. Özbekler’le kurulan Safevî karşıtı münasebetlerin, 1591’de Gîlân’ın mâzul idarecisi Han Ahmed’in İstanbul’a gelişiyle ilerletilmiş ve Bâbürlü Hükümdarı Ekber Şah’ın da katıldığı üçlü bir ittifakla takviye edilmiş olması muhtemeldir. Osmanlılar’ın Oğuz menşeli olduğunu ileri süren birçok

metin XVI. yüzyılın sonlarına doğru yazılmış olup Seyfi’nin tarihini başka bir bağlamda desteklemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

L’ouvrage de Seyfī Çelebī, historien ottoman du XVIe siècle (ed. J. Matruz), Paris 1968; Âşık Çelebi, Meşâirü’ş-şuarâ, vr. 164b-165a; Selânikî, Târih

(İpşirli), I, 156; Kınalızâde, Tezkire, I, 498-500; Babinger, GOW, s. 69; Blochet, Catalogue, II, 176; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 413; J. Schmidt, Catalogue of Turkish Manuscripts in the Library of Leiden University, Leiden 2000, I, 326-329; J. Stewart-Robinson, “Review”, JAOS, XCVIII/4 (1978), s. 572-574; S. Subrahmanyam, “On World Historians in the Sixteenth Century”, Representations, sy. 91, Berkeley 2005, s. 44; W. Barthold, “Kučum Khān”, EI² (İng.), V, 314.

Chrıstıne Woodhead

SEYFİYE

(سيفيّه)

Osmanlılar’da ehl-i örf de denilen idarî ve askerî zümre mensupları için kullanılan terim

(bk. EHL-i ÖRF).

SEYFULLAH EFENDİ

(1859-1932)

Bosna-Hersekli âlim.

Bugünkü Bosna-Hersek Cumhuriyeti'nin Konjiç (Belgradcık) kasabasında doğdu. Babası Hacı Sâlih Ağa Proho Mekke'de, dedesi Hacı Mustafa Efendi hac yolculuğundan dönerken Kahire'de öldü. Seyfullah Efendi Prohozâde (Prohić) ilk öğreniminin ardından devam ettiği Konjic Medresesi'nde Ömer Efendi Humo'dan ders aldı. Daha sonra Saraybosna'da Gazi Hüsrev Bey Medresesi'nde tahsilini sürdürdü. Burada Saraybosna müftüsü ve ilk reîsülulemâsı olan Mustafa Efendi Hacıömeroviç ve Hasan Efendi Spaho'nun derslerine katıldı. 1883 yılında gittiği İstanbul'da yüksek öğrenimini tamamlayıp 1893'te icâzet aldı. İstanbul'daki hocaları arasında Mustafa Hakkı b. Halîl el-Cum'avî ve Manastırlı İsmâil Hakkı Efendi zikredilmektedir. Ertesi yıl Saraybosna'ya döndüğünde reîsülulemâ tarafından kendisine verilen kadılık görevini kabul etmeyip Konjiç'te öğretmenlik yapmayı tercih etti. On bir yıl süreyle Cazin'deki medresede müderrislik görevini üstlendi. 1908'de Saraybosna'daki Şeriat ve Kadılık Okulu'na İslâm hukuku hocası olarak tayin edildi ve uzun süre çalıştığı bu kurumdan emekli oldu (1926). 1930'da gözlerini kaybetti. 29 Aralık 1932 tarihinde vefat etti.

Fıkıh ve ferâiz ilminde uzman sayılan, Boşnakça yanında Arapça ve Türkçe de bilen Seyfullah Efendi bu üç dilde eser vermiştir. Bosna-Hersek'te İslâmî ilimlerde Arapça ve Türkçe yazan son dönem âlimlerinden biri olduğu gibi bu sahada Boşnakça yazan neslin ilk temsilcilerinden biri olarak kabul edilmektedir. Ana dilinde eğitimin daha verimli olacağını düşünen Seyfullah Efendi diğer müslüman milletler gibi Boşnaklar'ın da kendi dilleriyle yazılan kitaplar sayesinde dinlerini daha kolay öğrenebileceklerine işaret etmekte ve bu faaliyetin ulemâ için bir farz-ı kifâye olduğunu belirtmektedir (Islamski Svijet, sy. 22, s. 4). Bu yaklaşımı bölgedeki âlimler tarafından desteklenmiş, çalıştığı kurumlarda ve özellikle Saraybosna'daki Şeriat ve Kadılık Okulu'nda kadıların yetişmesine katkısı

olmuştur. Türkiye'deki İlâhiyat fakültelerine ve İslâmî ilimlere katkısı olan Muhammed Tayyib Okiç onun öğrencisidir.

Eserleri. Çoğu risâle şeklinde olan eserlerinin yalnızca bir kısmı neşredilmiştir. 1. Tecvîdü'l-inâs. Arap harfleriyle Boşnakça kaleme alınmıştır (Sarajevo 1907, 1927). 2. Ahvâl-i Nisâ. Yine Boşnakça yazılan bir risâledir (Sarajevo 1907, 1927). 3. Zübdetü'l-ferâʾiż. Hanefî mezhebine göre ferâiz konularını içeren bu Arapça eser Saraybosna'daki Şeriat ve Kadılık Okulu'nda ders kitabı olarak okutulmuştur (Sarajevo 1327/ 1909). 4. Dürr-i Yektâ Tercümesi. Türkçe'den Boşnakça'ya bir çeviridir (Cazin 1911). 5. Kitâbü'n-Nikâḥ. Bosna hükümetinin 15 Ekim 1916 tarihli kararıyla Saraybosna'daki Şeriat ve Kadılık Okulu'nda ders kitabı olarak okutulmuştur (Fatima Omerdić, XXV-XXVI [2007], s. 339) (Sarajevo 1916). 6. Eṣaḥḥu'l-aḳżıye fî lübsi'l-ḳalensüveti'n-Naṣrâniyye (Sarajevo 1919). Eserin arkasında dört sayfalık Boşnakça bir muhtasarı da mevcuttur (Fatima Omerdić, XXV-XXVI [2007], s. 339-340). 7. Aḥsenü'l-vesîle fî maʿrifeti'l-veṣâyâ ve'l-vaṣiyye (Sarajevo 1338/1920). 8. Smrt Hazreti Fatime. Hz. Fâtıma'nın vefatını konu alan bu manzum eser Arap harfleriyle Boşnakça kaleme alınmıştır (Sarajevo 1343/1924, 1360/1941). 9. Şürût-i Salât. Türkçe'den Boşnakça'ya bir çeviri olan eserin Latin harfleriyle çeşitli neşirleri vardır (Sarajevo 1930, 1931, 1933, 1940, 1943) ve her neşirde bazı ilâveler yapılmıştır. 10. Bidâyetü'l-inâs: Najbolji Ilmihal na Bosanskom Jeziku. Arap harfleriyle Boşnakça kaleme alınmış bir ilmihaldir (Sarajevo, ts.).

Seyfullah Efendi'nin Boşnakça, Arapça ve Türkçe henüz neşredilmemiş eserleri de vardır. ʿUmdetü'l-ferâʾiż adlı kendi eserine İstanbul'daki tahsili döneminde yazdığı ʿUḳdetü'l-ferâʾiż şerḥu ʿUmdeti'l-ferâʾiż adlı şerh Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Dobrača, II, 902-903). Yazma nüshaları bulunan diğer belli başlı Arapça eserleri de şunlardır: ʿUmdetü'l-ferâʾiż, Lübbü'l-ferâʾiż, Hediyyetü'ṭ-ṭullâb fî üslûbi muṭâlaʿati'l-kitâb, el-Fevâʾidü'n-nefîse fî tertîbi'l-ḥucec ve'l-aḳyise, Teshîlü'l-vuṣûl, Şerḥu Dîbâceti ʿAlî Kuşcî, Taʿlîḳāt ʿale'l-ḳavli'l-ḫâmis, Teshîlü'l-ferâʾiż, Nüzhetü'r-râʾiḍ şerḥu Zübdeti'l-ferâʾiż, Kitâbü'l-ʿİbâdât maʿa muḳaddimeti'l-fıḳh, Hediyyetü'l-evṣıyâʾ, Kitâbü'l-Mevâʾiż. Osmanlı Türkçesi ile kaleme aldığı eserlerin başlıcaları şöylece sıralanabilir: Tuhfe-i Sıbyân der Tecvîd-i Kur'ân, Kavâid-i İʿrâb, Kavâid-i Sarfiyye, Mâ Yentefiu

bihi’l-mer’ü ba‘de mevtih. Boşnakça kaleme aldığı eserlerin başlıcaları da şunlardır: Ma‘lûmât-ı İbtidâiyye,

Tecvîdü’l-Kur’ân, Teshîlü’t-tecvîd, Kifâyetü’n-nisâ, Mesâil-i Dîniyye, Mesâil-i Fıkhiyye, Vezâif-i İslâmiyye, Tedrîbü’l-mübtedî fi’l-Arabî (yazma olarak günümüze ulaşan eserleri hakkında bk. Handÿić, el-Cevherü’l-esnâ, s. 104-105; Šabanović, s. 617-620; Dobrača, II, 902-903; Ahmić, s. 364-366; Muharem Omerdić, s. 16-17; Fatima Omerdić, XXV-XXVI [2007], s. 338-341). Onun üç sayfadan ibaret otobiyografisi Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi Arşivi’nde kayıtlı olup (nr. A-3610/TO) Muharem Omerdiç tarafından Boşnakça’ya tercüme edilmiştir (“Autobiografija”, Islamska Misao, sy. 85-86, Sarajevo, 1986, s. 18-19).

BİBLİYOGRAFYA

Sejfulah Proho, “Autobiografija”, Gazi Hüsrevbey Kütüphanesi Arşivi, nr. A-3610/TO (yazma nüsha); a.mlf., “Autobiografija” (trc. Muharem Omerdić), Islamska Misao, sy. 85-86, Sarajevo 1986, s. 18-19; Mehmed Handžić, Književni Rad Bosansko-Hercegovačkih Muslimana, Sarajevo 1933, s. 19-20; a.mlf., el-Cevherü’l-esnâ fî terâcimi ʿulemâʾi ve şuʿarâʾi Bosna (nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv), Kahire 1413/1992, s. 103-105; Hazim Šabanović, Književnost Muslimana Bosne i Hercegovine na Orijentalnim Jezicima, Sarajevo 1973, s. 617-620; Kasim Dobrača, Katalog Arapskih, Turskih i Perzijskih Rukopisa, Sarajevo 1979, II, 902-903; Chameran (Hadzi Ibrahim Hakki Cokić), “Merhum Sejfullah ef. Proho”, Hikmet, sy. 44, Tuzla 1933, s. 254-255; Hifzija M. Hasanefendić, “Sejfullah Proho”, Narodna Pravda, sy. 42, Sarajevo 1941, s. 4; Mahmud Traljić, “10-Godišnjica Smrti Sejfullah ef. Prohe”, Osvit, sy. 42-43, Sarajevo 1942, s. 2; Alija Ahmić, “Profesor Sejfullah Prohić-Uz 120 Godišnjicu Rodenja”, Takvim, Sarajevo 1979, s. 363-366; Muharem Omerdić, “Autobiografija Sejfullah Efendije Prohe”, Islamska Misao, sy. 85-86 (1986), s. 16-17; Fatima Omerdić, “Bibliografija Štampanih Djela Arapskim Pismom Bosanskohercegovačkih Autora u Gazi Husrev-Begovoj Biblioteci”, Anali GHB, XXV-XXVI (2007), s. 338-341.

Muharem Omerdiç

SEYFÜDDEVLE, Abdüssamed Han

(سيف الدولة عبد الصمد خان)

(ö. 1150/1737)

Bâbürlü devlet adamı.

Asıl adı Hâce Abdürrahîm b. Abdülkerîm olup Abdüssamed Han adıyla tanınır. Aslen Semerkantlı olup nesebi Nakşibendî meşâyihinden Hâce Ubeydullah Ahrâr'a dayanır. Seyfüddevle ve Delîr Ceng unvanları Bâbürlü Devleti'ne hizmetlerinden dolayı verilmiştir. Bâbürlü Hükümdarı Evrengzîb'in hükümdarlığı döneminde (1658-1707) ailesinin bir seyahat için bulunduğu Agra'da doğdu. İki yaşında iken ailesi Semerkant'a döndü. İlk eğitimini burada alan Seyfüddevle genç yaşta Canoğulları'ndan Sübhan Kulı Han'ın (1682-1702) maiyetine girdi ve şeyhülislâm rütbesine ulaştı. Daha sonra Hindistan'a gitti ve Bâbürlü idaresinde Evrengzîb'in kumandanlarından İran asıllı (İranî) Zülfikar Han'ın himayesine mazhar olup onun maiyetinde mansabdar oldu. Yine Evrengzîb'in kumandanlarından Türk asıllı (Turanî) Muhammed Emin Han'ın kardeşiyle evlenmesinin ardından mansabı arttı ve bir müddet Dekken ve civarında bulunduktan sonra 1125'te (1713) Sultan Ferruhsiyer zamanında Lahor valisi tayin edildi. 1127'de (1715) Seyfüddevle'ye ilâveten Delîr Ceng unvanıyla taltif edildi. Ferruhsiyer tarafından o sırada Pencap'ta isyan eden Sih lideri Guru Banda'nın isyanını bastırmakla görevlendirildi. Seyfüddevle'nin oğlu Zekeriyyâ Han da babasına yardım için Cammû'ya gönderildi. Seyfüddevle, 20.000 kişiyi aşkın bir kuvvetle Guru Banda'yı sekiz ay muhasara ettikten sonra bozguna uğrattı (1127/ 1715). Böylece Sih tehdidini önleyerek Pencap bölgesinde asayiş ve huzuru temin etti. Aynı şekilde Afgan Hüseyin Han Kasûrî'nin çıkardığı isyanı da bastırdı. 1137'de (1724) Mültan valisi tayin edilince oğlu Lahor valiliğine getirildi. 28 Rebîülevvel 1150'de (26 Temmuz 1737) vefat eden Seyfüddevle Lahor'a defnedildi. Bâbürlü kaynaklarında zeki ve kabiliyetli bir devlet adamı, âlim ve sanatkârları himaye eden cömert bir idareci olarak zikredilir. Dindar bir devlet adamı olup gayri müslimlere de hoşgörülü davranırdı. Nâsırüddin

Muhammed Şah zamanında Nizâmülmülk Âsafcâh'ın yeniden cizye koymasına karşı çıkmıştı.

BİBLİYOGRAFYA

Shah Nawaz Khan, Maʾāṯir al-umarā (trc. A. H. Beveridge, ed. B. Prashad), Calcutta 1911, I, 71-73; Storey, Persian Literature, I, 664; Muhammad Hashim Khafi Khan, Muntakhabu'l-Lubab (The History of India içinde, ed. H. M. Elliot - J. Dowson), Delhi 1990, VII, 456-457, 491, 511, 516; S. Chandra, Parties and Politics at the Mughal Court, 1707-1740, Aligarh 1959, s. 68; K. Singh, A History of the Sikhs, London 1963, I, 112-116; Esrâr-ı-Ṣamedî (nşr. Muhammed Şücâüddin), Lahore 1965, s. 5-55; Aziz Ahmad, The Punjab under Abdus Samad Khan and Zakariyya Khan, 1713-1745 (yüksek lisans tezi, 1980), Quaid-i-Azam University; S. Digby, Sufis and Soldiers in Awrangzeb's Deccan, Oxford 2000, s. 126; S. Maqbul Ahmad, "ʿAbd-al-Ṣamad Khan", EIr., I, 162.

Azmi Özcan

SEYFÜDDEVLE, Sadaka b. Mansûr

(bk. SADAKA b. MANSÛR).

SEYFÜDDEVLE el-HAMDÂNÎ

(سيف الدولة الحمداني)

Ebü'l-Hasen Seyfü'd-devle Alî b. Abdillâh b. Hamdân b. Hamdûn et-Tağlibî el-Hamdânî (ö. 356/967)

Hamdânîler'in Halep kolunun kurucusu ve ilk emîri (944-967).

17 Zilhicce 303 (22 Haziran 916) tarihinde Meyyâfârikīn'de dünyaya geldi. 301 (914) yılında doğduğu da rivayet edilir. Hamdânî hânedanının kurucusu Ebü'l-Heycâ Abdullah b. Hamdân'ın oğludur. Babasının ölümünden (317/929) sonra ağabeyi Nâsırüddevle Hasan'ın himayesinde yetişti. İki kardeş Abbâsî halifeleri Muktedir-Billâh, Kāhir-Billâh ve Râzî-Billâh devirlerinde meydana gelen karışıklıklar sırasında Musul'da iktidarlarını sürdürmeye çalıştı. Seyfüddevle, Hamdânîler'e tâbi Diyarbekir Valisi Ali b. Ca'fer'in isyanını bastırarak dikkatleri üzerine çekti (324/936); ardından Bizans'ın Şark kuvvetleri kumandanı Ioannes Kurkuas'ı bozguna uğrattı (326/938). İrmîniye'de hüküm süren bazı Ermeni ve Gürcü prenslerini kendine tâbi kıldı. 940'ta Şebinkarahisar'ı tahrip etmek için Bizans topraklarına girdi. Halife Müttakī-Lillâh'ın Bağdat'ı tehdit eden Berîdîler'e karşı Hamdânîler'den yardım istemesi üzerine Nâsırüddevle Hasan, Seyfüddevle'yi yardıma gönderdi. Ancak halife, emîrü'l-ümerâ İbn Râiḳ ve Seyfüddevle, Berîdîler karşısında tutunamayıp Musul'a çekilmek zorunda kaldılar. Bu arada iki kardeş İbn Râiḳ'i öldürdü ve halifeye kendisine suikast düzenlemek istediği için öldürüldüğünü söyledi. Halife de Hasan el-Hamdânî'yi emîrü'l-ümerâ tayin edip "Nâsırüddevle", kardeşi Ali'ye "Seyfüddevle" lakabını verdi (1 Şâban 330 / 21 Nisan 942). Halife, Hamdânîler ve Türk Emîri Tüzün ile birlikte Bağdat'a yürüyünce Berîdîler şehri terkettiler. Ağabeyi Nâsırüddevle tarafından Berîdîler'i cezalandırmak için Vâsıt'a gönderilen Seyfüddevle onları mağlûp etti. Ancak ordusundaki Türk askerleriyle anlaşamayıp Bağdat'a döndü. Nâsırüddevle ve Seyfüddevle, Bağdat'ta Türk askerleriyle mücadeleye girmekten çekinip Musul'a gittiler. Bunun üzerine halife Türk kumandanlarından Tüzün'ü emîrü'l-ümerâ tayin etti. Halife Müttakī-Lillâh bir süre sonra

Nâsırüddevle'ye haber gönderip Musul'da himayesinde kalmak istediğini bildirdi. Tikrît'te Seyfüddevle tarafından karşılanan halife onunla birlikte Rakka'ya gitti. Bir süre sonra Tüzün'ün vaadlerine

aldanıp Bağdat'a dönmek için yola çıkınca yolda Tüzün tarafından gözlerine mil çekildi (20 Safer 333 / 12 Ekim 944). Ardından Seyfüddevle İhşîdîler'in hâkimiyetindeki Halep'e göz dikti ve daha önce Halep valiliği yapmış olan Ebü'l-Feth Osman b. Saîd el-Kilâbî'nin yardımıyla şehri ele geçirdi (8 Rebîülevvel 333 / 29 Ekim 944). Böylece Hamdânîler'in Halep kolu kurulmuş oldu. Seyfüddevle, Halep'te güçlü bir emirlik oluşturmakla birlikte ağabeyi Nâsırüddevle'ye bağlılığını sürdürdü.

Seyfüddevle, İhşîdîler'in Halep'i geri almak için sevkettiği Ebü'l-Misk Kâfûr kumandasındaki orduyu Humus yakınlarında Rastân'da bozguna uğrattı ve Humus'u da topraklarına kattı. Daha sonra Dımaşk'a yürüdü. Seyfüddevle'nin Dımaşk'a girdiğini haber alan (Ramazan 333 / Nisan-Mayıs 945) İhşîd Muhammed b. Tuğç elçi gönderip Dımaşk'ı iade etmesi halinde Kınnesrîn ve Humus cündünü ve diğer bazı yerleri kendisine bırakacağını bildirdi, bölgede kendisine tâbi olarak hüküm sürmesini teklif etti. Seyfüddevle bu teklifi reddetti. Bunun üzerine İhşîd şehir halkını Seyfüddevle aleyhine kışkırtıp Dımaşk'ı terketmek zorunda bıraktı. Seyfüddevle, Kınnesrîn yakınlarında İhşîdîler'le yaptığı savaşı kaybedince Halep'i de bırakmaya mecbur oldu (Şevval 333 / Mayıs-Haziran 945). İhşîd Muhammed b. Tuğç daha sonra Seyfüddevle ile anlaşarak Halep, Humus ve Antakya'yı da içine alan Kuzey Suriye topraklarını ona bırakıp Dımaşk'a döndü (334/ 945). Bu anlaşmanın ardından taraflar arasında akrabalık tesis edildi; Seyfüddevle İhşîd'in yeğeniyle evlendi.

İhşîd Muhammed b. Tuğç'un ölümünün (Zilhicce 334 / Temmuz 946) ardından Seyfüddevle Dımaşk'ı yeniden ele geçirip Mısır'ı hâkimiyeti altına almak için seferber olduysa da Remle yakınlarında yapılan savaşta Kâfûr'a mağlûp oldu (335/946). 335 (947) yılı baharında Ukayl, Nümeyr b. Âmir, Kelb ve Kilâb b. Rebîa kabilelerinden topladığı bir orduyla tekrar İhşîdîler üzerine yürüdü ve yine mağlûp oldu; Halep İhşîdîler'in eline geçti. İhşîdîler daha sonraki dönemde yaptıkları savaşlarda da Seyfüddevle'yi yenmelerine rağmen muhtemelen onun Bizans'a karşı yürüttüğü yaz seferlerini dikkate alıp Halep ve civarını kendisine bıraktılar. İhşîdîler ile

yaptığı antlaşmanın ardından (336/947) Seyfüddevle Halep'e kesin olarak yerleşti. Bu tarihten itibaren kendisini Bizans ile mücadeleye adayan Seyfüddevle başlangıçta pek başarılı olamadı. 950'de Kapadokya'ya düzenlediği sefer başarılı geçmesine rağmen dönüşte pusuya düşürüldü ve ordusunun büyük bir kısmı imha edildi. "Gazvetü'l-musîbe" adı verilen bu savaşta Seyfüddevle canını zor kurtardı. 953'te önceki yıllarda Bizans'ın eline geçen Maraş'ı geri aldı. Seyfüddevle, Bizans üzerine düzenlediği yaz seferlerini 343 (954) yılına kadar sürdürdü. Nikephoros Phokas kumandasındaki Bizans ordusu 957'de Hades'i geri aldı, ertesi yıl da Ioannes Çimiskes Samsat'ı zaptetti. 961'de Girit'in Bizans'ın eline geçmesi müslümanlar için büyük bir felâket oldu ve buradaki Bizans kuvvetleri Anadolu'ya sevkedildi. Bunun sonucunda Anazarba, Ra'bân ve Dülûk işgal edildi. Bir yıl sonra Halep'in Bizans İmparatoru Nikephoros Phokas tarafından istilâ ve tahrip edilmesi Hamdânîler için büyük bir kayıp oldu (Zilkade 351 / Aralık 962). Her ne kadar Nikephoros Phokas aynı yılın sonunda Halep'i terketmek zorunda kaldıysa da şehirde yaptığı tahribatın izleri uzun süre silinemedi.

Seyfüddevle, 963'te Halep'in intikamını almak için Tarsus'tan Konya'ya kadar uzanan topraklara akınlar yapmaya başlayınca Şark domestikosluğuna getirilen Ioannes Çimiskes karşı taarruza geçip Adana'ya kadar geldi (Zilhicce 352 / Aralık 963-Ocak 964) ve Misis'i kuşattı. Halep'in geçici de olsa Bizans'ın eline geçmesi ve Hamdânîler'in uğradığı yenilgiler İslâm dünyasında büyük yankı uyandırdı. İmparator Nikephoros Phokas 354'te (965) Misis ve Tarsus'u işgal etti. Seyfüddevle isyanlar ve karışıklıklarla uğraşmak zorunda kaldığından bu işgallere yeterince müdahale edemedi. İhşîdîler'den Kâfûr'un gönderdiği erzak yüklü gemiler ancak Tarsus'un düşmesinden sonra ulaşabildi. Çukurova'daki şehirlerin Bizans'ın eline geçmesiyle Suriye kapıları Bizans'a açılmış oldu. Bununla birlikte 355 (966) yılında taraflar arasında anlaşma sağlandı ve esir mübadelesi yapıldı. Ancak Nikephoros Phokas birkaç ay sonra tekrar Hamdânî topraklarına saldırdı; Menbic, Halep ve Antakya'yı tehdit etti. Bazı yerleri yağma ve tahrip ederek 966 sonlarında ülkesine döndü. 24 Safer 356'da (8 Şubat 967) Halep'te vefat eden Seyfüddevle'nin (İbn Hallikân, III, 405) cenaze namazı Şerîf Ebû Abdullah el-Aksâsî tarafından kıldırıldı ve Meyyâfârikīn'e götürülüp annesinin türbesine defnedildi. Yerine oğlu Ebü'l-Meâlî Sa'düddevle geçti.

İmâmiyye Şîası'na mensup olan Seyfüddevle cömert, asaletli ve cesur bir emîrdi. Cihada gidiş dönüşleri sırasında üzerinde biriken toz toprağın bir kerpiç yapılarak mezarının başına konmasını vasiyet etmişti. Arapça dışında muhtemelen Grekçe de biliyordu ve Yunan kültürüne vâkıftı. Seyfüddevle kahramanlığı yanında edip, şair ve âlimleri himaye etmesiyle de tanınmıştı; kendisi de şairdi. Servetinin büyük bir kısmını esirlerin kurtarılması için harcamıştı. Seyfüddevle'nin himayesiyle Mütenebbî, Fârâbî, yeğeni Ebû Firâs el-Hamdânî, Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Nâmî, Bebbegā, Ve'vâ ed-Dımaşkī, Hâlidiyyân, Hüseyin b. Keşkerâyâ, Ebü'l-Kāsım er-Rakkī, İbn Hâleveyh, Ebü't-Tayyib el-Lugavî, Ebû Ali el-Fârisî, İbn Havkal, Küşâcim, İbn Nübâte el-Hatîb gibi düşünür, edip, şair ve âlimler Halep'i bir kültür merkezi haline getirmişlerdi. Bu sebeple çağdaş müellifler onun dönemini "el-asrü'z-zeheb" olarak tanımlamıştır. Ebû Mansûr es-Seâlibî Mâ cerâ beyne Seyfiddevle ve'l-Mütenebbî adıyla bir eser yazmıştır (Leipzig 1847).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 145, 195, 247; İbn Miskeveyh, Tecâribü'l-ümem, II, 26-29, 39, 43 vd., 190 vd., 192 vd., 199-209, 213 vd.; Seâlibî, Yetîmetü'd-dehr (nşr. Ali M. Abdüllatîf), Kahire 1352/1934, I, 11-26; Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, Rüsûmü dâri'l-ḫilâfe (nşr. Mîhâîl Avvâd), Beyrut 1406/1986, s. 131; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VIII, tür.yer.; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 401-406; İbnü'l-Adîm, Zübdedü'l-ḥaleb, I, bk. İndeks; a.mlf., Buġyetü'ṭ-ṭaleb (Zekkâr), bk. İndeks; Mustafa eş-Şek'a, Seyfüddevle el-Ḥamdânî ev Memleketü's-seyf ve devletü'l-aḳlâm, Beyrut-Kahire 1397/1977; G. Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1981, s. 258, 263, 265, 269; Adam Mez, Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti: İslâm'ın Rönesansı (trc. Salih Şaban), İstanbul 2000, bk. İndeks; Fikret Işıltan, "Seyfüddevle", İA, X, 536-539; Th. Bianquis, "Sayf al-Dawla", EI² (İng.), IX, 103-110.

Abdülkerim Özaydın

SEYHUN

(bk. SİRİDERYA).

SEYLAN

(bk. SRİ LANKA).

SEYLÜ'l-ARİM

(bk. ARİM).

SEYR

(السير)

Hakk’a ermek için bir mürşidin denetiminde yapılan mânevî yolculuk anlamında tasavvuf terimi

(bk. SEFER; SÜLÛK).

SEYRÂNÎ

(ö. 1866)

Türk saz şairi.

Kayseri'nin Develi (Everek) ilçesinin Oruza / Uruza (Camiikebir) mahallesinde doğdu. Bundan dolayı birçok kaynakta Everekli Seyrânî diye anılır. Doğum tarihi olarak genel kabul gören 1215 (1800) yılı yanında İbnülemin Mahmud Kemal, Hasan Ali Kasır ve A. Hazım Ulusoy 1805, M. Fuad Köprülü 1807 yılını kaydetmektedir. Develili Kadir Özdamarlar ise Develi'deki Câmi-i Kebîr'de yer alan bir kitâbeden hareketle onun 1180'de (1766) veya 1184'te (1770) doğmuş olabileceğini ileri sürmektedir. Adı Mehmed olup babası Oruza Camii imamı Câfer Efendi, annesi Emine Hatun'dur. İlk derslerini babasından aldı, ardından Halâsiye Medresesi'ne devam etti, ancak öğrenimini tamamlamadan buradan ayrıldı. Gençlik yıllarının büyük bir bölümünü Develi ve çevresinde geçiren Seyrânî'nin 1820'li yılların başında askere alındığı ve sekiz yıl kadar askerlik yaptığı söylenmektedir.

Sözlü rivayetler içinde yer alan bir olay Seyrânî'nin "bâdeli âşık" olduğunu düşündürür. Buna göre, on beş yaşlarındayken babasının hasta olduğu bir gün sabah namazı için camiyi açmaya giden Seyrânî cami kapısının açık olduğunu, kandillerin yandığını, camide tanımadığı güzel yüzlü insanların bulunduğunu görmüş, onlarla namaz kılmış, namaz bittikten sonra onlarla beraber camiden çıkmıştır. Bu kişilerle birlikte Elbiz bağlarına gitmişler, mevsimin kış olmasına rağmen bağda üzüm yemişler, oradan Bağdat'a giderek İmâm-ı Âzam'ı ziyaret edip Elbiz bağlarına dönmüşlerdir. Bir hafta sonra bağda baygın durumda bulunan Mehmed, "Seyrânî" mahlasını alarak saz çalmaya ve şiir söylemeye başlamış (Özdamarlar, I/6 [1978], s. 1), halk kendisinin bazı olağan üstü özellikler kazandığına inanmıştır.

Genç sayılabilecek yaşta şöhrete kavuşan Seyrânî askerlik sırasında, daha sonra da âşık tarzı hayatın gereği olarak çeşitli yerleri görmüş, birçok saz şairi gibi o da İstanbul'a gitmek için yollara düşmüştür. Seyrânî'nin

İstanbul'a II. Mahmud (1808-1839) veya Sultan Abdülmecid'in (1839-1861) saltanatı yıllarında gittiği sanılmaktadır. İstanbul'daki günleriyle ilgili bir koşmasında bu şehirde yedi yıl kaldığını belirtir. Bu süre içinde Köprülü Medresesi'nde öğrenim gördüğü, hat sanatı ve nakkaşlık öğrendiği kaynaklarda zikredilmektedir. Seyrânî İstanbul'da saz şairlerinin mekânı olan meydan kahvelerine devam etti, saray tarafından düzenlenen çeşitli yarışmalara katıldı, saz şairleriyle atıştı; böylece şöhreti günden güne yayıldı. Ancak İstanbul'da saray çevresinde bulunan hemşehrilerinin yardımlarına rağmen mutlu olamadı. Haksızlık, yolsuzluk ve kötülükler karşısında isyan eden şairin bu tavrı şiirlerine de yansıdı, devlet görevlilerinden birçok kişi taşlamalarına hedef oldu. Bu yüzden cezalandırılacağı bir sırada yine hemşehrilerinin yardımıyla İstanbul'dan Halep'e kaçtı. Şairin 1832 yılında geldiği İstanbul'dan 1839 yılında ayrıldığı sözlü rivayetlerde nakledilmektedir.

Seyrânî'nin Halep'te yaklaşık üç yıl kaldığı bilinmekte, ayrıca bu şehirde Kādirî tarikatına girdiği söylenmektedir. İki koşmasında Halep günlerini dile getirmiştir: "Seyrânî'nin yâre dönmez yolları / Başına zindandır Halep çölleri / Sert esiyor bana seher yelleri / Tâlihim yüzüme gülmez ağlarım." Halep'te bulunduğu süre içinde Bağdat'a ve Mısır'a da giden Seyrânî, Adana üzerinden Develi'ye dönerken Adana'da Kozanoğlu ile görüştü ve ondan yakın ilgi gördü. Develi'de bir süre çiftçilik yapan şair bu hayatın kendisine uygun olmadığını anlayınca yeniden yollara düştü ve birçok yöreyi dolaştı; yaşı ilerleyince Develi'ye döndü. Bu yaşında da gerekli ilgiyi göremeyen, yokluk ve sıkıntı içinde yaşayan Seyrânî ömrünün sonuna doğru "Deli Seyrânî, Sarhoş Seyrânî" gibi sıfatlarla anıldı. 1866 yılında Develi'de vefat eden Seyranî halen üzerinde Develi Lisesi bulunan eski mezarlığa defnedildi; bu mezarlık ortaokul arsası olunca kemikleri bugünkü mezarlığa nakledildi. Ancak herhangi bir işaret konmadığından mezarı zamanla kaybolmuştur. 1976'da Develi Cumhuriyet Meydanı'na elinde sazıyla bir heykeli dikilmiştir. Şairin soyu bugün kız torunları yoluyla Develi'de sürmektedir.

Hem hece hem aruz ölçüsüyle şiirler yazan Seyrânî hece vezniyle olan şiirlerini sazı eşliğinde irticâlen söylemiştir. Kaynaklarda onun güçlü bir şair olduğu söylenmekle beraber şiirleri karşılaştırıldığında Karacaoğlan, Erzurumlu Emrah, Ruhsatî, Dadaloğlu, Gevherî, Âşık Ömer seviyesinde

olmadığı görülür. Aslında Seyrânî'yi şöhrete kavuşturan husus şairlik gücünden çok gördüğü haksızlıkları, yolsuzlukları, insanî zaaf ve kusurları cesaretle dile getirmesi olmuştur. Haksızlık ve yolsuzluklardan bıkan halk âdeta kendi sözcülüğünü yapan Seyrânî'yi yüceltmiştir. Şairin gerek hece ölçüsüyle gerek aruz vezniyle yazdığı birçok şiirinde ölçü, kafiye ve durak hatalarına sıkça rastlanmaktadır. Güçlü saz şairlerinin hemen hepsinde görülen mısra-anlam bütünlüğünde, yani hükmün bir cümle halinde mısraa yerleştirilmesinde de Seyrânî'nin usta olduğu söylenemez. Buna rağmen bilhassa kafiye, redif ve cinas bakımından orijinal sayılabilecek şiirler söylemiştir. Bir başka özelliği deyimlere ve atasözlerine fazlaca yer vermesidir. En çok koşma ve semâi nazım biçimlerini kullanan şairin destan, ilâhi ve nefesleri de vardır. Aruz vezniyle gazel, semâi, kalenderî, bend, kıta, divan ve müseddes, az sayıda şarkı ve muhammes yazmıştır. İbnülemin Mahmud Kemal, Seyrânî'nin Nakşibendî olduğunu söylerse de onun Alevî-Bektaşî şairlerinin etkisinde kaldığı ve Bektaşî zevkine âşina olduğu bilinmektedir. Seyrânî başta dinî meseleler, Hz. Ali ve on iki imam olmak üzere aşk, ölüm, gurbet, yoksulluk, sevgili, dostluk ve insanın yaratılışı gibi konulara şiirlerinde yer vermiştir. Pîr Sultan Abdal, Karacaoğlan, Sümmânî, Ruhsatî, Dadaloğlu ve Gevherî'ye göre Seyrânî'nin dinî-tasavvufî terimleri fazlaca kullanmaktan dolayı ağır sayılabilecek bir dili vardır. Bu özelliğiyle Erzurumlu Emrah ve Âşık Ömer'i hatırlatmaktadır. Şiirlerinde birçok mahallî kelime ve terime yer vermesi okuyucu için bu dili daha da ağırlaştırmaktadır.

Seyrânî üzerinde ilk çalışmayı Sânihât-ı Seyrânî adıyla Ahmet Hazım yapmış (bk. bibl.), sonraki araştırmacılar büyük ölçüde bu eserden faydalanmıştır. Seyrânî hakkında yüksek lisans tezi hazırlayan H. Avni Yüksel şairin kitap, dergi ve gazetelerde yayımlanmış yaklaşık 355 şiirinin olduğunu belirtmekte, bunların dışında cönk ve mecmualarda 304 şiirini tesbit ettiğini söylemektedir (Âşık Seyrânî, s. 29, 30). Böylece bilinen 659 şiirinin cönk sayfalarında kalmış olanlarla daha da artacağı anlaşılmaktadır. Kendi el yazısıyla bir divanı olduğu kaydedilmekteyse de bugüne kadar esere rastlanmamıştır. Bestelenmiş birçok şiiri Türk sanat müziği ve halk müziği repertuvarı içinde yer almaktadır.

Türk edebiyatında "Seyrânî" mahlasını taşıyan, XIX. yüzyılda yaşamış iki saz şairi daha vardır. Bunlardan biri Ispartalı Seyrânî (Köprülü, s. 540-541,

592-596), diğeri kaynaklarda adı pek geçmeyen Rumelili Seyrânî'dir (Kasır, s. 17).

BİBLİYOGRAFYA

Ahmet Hazım [Ulusoy], Sânihât-ı Seyrânî, İstanbul 1340; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 1698-1700; Haşim Nezihi Okay, Develi'li

[Everek'li] Seyrânî, İstanbul 1953; Cahit Öztelli, Dertli-Seyrânî (Hayatı, Sanatı, Şiirleri), İstanbul 1953, s. 11-23, 57-125; M. Fuad Köprülü, Türk Saz Şairleri, Ankara 1964, s. 535-537, 540-541, 592-596; Hasan Ali Kasır, Develi'li Seyrânî, İstanbul 1984; H. Fethi Gözler, "Halk Şairi Seyrânî'de Su Motifi", II. Uluslararası Türk Halk Edebiyatı Semineri, Eskişehir 1987, s. 99-104; H. Avni Yüksel, Âşık Seyrânî, Ankara 1987; a.mlf. - Kadir Özdamarlar, Âşık Seyrânî Bibliyografyası, Ankara 1991; Kadir Özdamarlar, "Seyrânî", Erciyes, I/6, Kayseri 1978, s. 1-5; Ali Çatak, Seyrânî Mehmed: Bütün Yönleriyle Seyrânî, Kayseri 1992; Nurettin Öztürk, "Seyranî'nin Mahlası ile Dinî ve Fikrî Kimliği Arasındaki İlişki Üzerinde Bir İnceleme", Kayseri ve Yöresi Kültür, Sanat ve Edebiyat Şöleni (12-13 Nisan 2001): Bildiriler (haz. Mustafa Argunşah v.dğr.), Kayseri 2001, II, 631-636; Mustafa İslamoğlu, Seyrani-Hayatı Kişiliği Sanatı Şiirleri, İstanbul 2002; Nihad M. Çetin, "Seyrânî'nin Neşredilmemiş Bâzı Şiirleri", TM, XII (1955), s. 91-114; Abdurrahman Güzel, "Seyrânî'nin Şiirlerinde Dinî ve Tasavvufî Unsurlar", TFAr. (1987), s. 31-48; Ümit Sarıaslan, "Ölümünün 130. Yılında Seyrânî", Folklor / Edebiyat, sy. 9, Ankara 1997, s. 63-70; Suat Umagan, "Hikmet ve Hiciv Şairi Olarak Seyrânî", Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, sy.19, Erzurum 2002, s. 153-174; "Seyranî", TDEA, VII, 556-557.

Nurettin Albayrak

SEYREKZÂDE MEHMED ÂSIM

(ö. 1086/1675)

Tezkire yazarı ve divan şairi.

İstanbul'da doğdu. Bazı kaynaklarda lakabı Zeyrekzâde olarak geçer. Babası Seyrekzâde Seyyid Abdurrahman, dedesi Seyrekzâde Şemseddin Ahmed olup soyu Sultan II. Selim'in hocası Seyrek Muhyiddin Hüseyin Efendi'ye dayanır. Kaynaklarda seyyid unvanıyla anılmaktaysa da bunun gerçeği mi aksettirdiği yoksa nakîbü'l-eşraflıktan dolayı yahut tarikat geleneklerine uyularak mı verildiği konusunda kesinlik yoktur. Seyrekzâde Mehmed Efendi tahsilini Beyazıt Medresesi'nde tamamladı.

"Âsım" (Âsımî) mahlasıyla şiirler yazdı. Devrin şeyhülislâmı Esîrî Mehmed Efendi'den mülâzım oldu. 1077 Recebinde (Ocak 1667) Neccâriye, 1080 Rebîülevvelinde (Ağustos 1669) Ferhad Paşa, 1080 Recebinde (Aralık 1669) Kürkçübaşı, 1083 Muharreminde (Mayıs 1672) Hüseyin Efendi, 1084 Recebinde (Ekim-Kasım 1673) Sahn (Fâtih) ve 1085 Ramazanında (Aralık 1674) Siyavuş Paşa medreselerinde görev yaptı. Siyavuş Paşa Medresesi müderrisi iken 15 Şâban 1086 (4 Kasım 1675) tarihinde vebadan öldü. Mezarı Edirnekapı dışında Emîr Buhârî Tekkesi karşısında amcası Yûnus Efendi'nin yanındadır.

Kaynaklarda Seyrekzâde'nin mürettep bir divanının olduğu belirtilirse de henüz ele geçmemiştir. Tezkire müellifleri onun mükemmel bir şair ve münşî olduğunu kaydedip şiirlerinden örnekler verir. Şiirleri incelendiğinde tasannua kaçmayan, sade bir dil kullanarak mânaya önem veren bir şair olduğu görülür. Seyrekzâde Mehmed Âsım'ın bilinen eseri Zeyl-i Zübdetü'l-eş'âr'ıdır. Tezkireden ziyade bir antoloji sayılabilecek olan eser Kafzâde Fâizî'nin (ö. 1031/1622) Zübdetü'l-eş'âr'ının zeylidir. Seyrekzâde eserinde Fâizî'nin bıraktığı 1620 yılından 1675 yılına kadar yetişen şairleri ele almış, bu süre içinde yaşayan 124 şairin hayatı hakkında kısa bilgilerle şiirlerinden örnekler vermiştir. Eserde tanınmış şairlerin manzumelerine fazlaca yer verildiği görülür. Zeyl-i Zübdetü'l-eş'âr'ın belli başlı nüshaları

İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 1711, 2401) ve Millet (Ali Emîrî Efendi, Manzum, nr. 1326) kütüphanelerinde kayıtlıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Nev‘îzâde Atâî, Hadâiku’l-hakāik fî tekmileti’ş-Şekāik, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 1284, vr. 81-82; Uşşâkīzâde İbrâhim, Zeyl-i Zeylü’ş-Şekāik, Süleymaniye Ktp., Hafîd Efendi, nr. 242, vr. 228; Safâyî, Tezkire, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2549, vr. 225; İsmâil Belîğ, Nuhbetü’l-âsâr, İÜ Ktp., nr. 1182, vr. 57b; Şeyhî Mehmed Efendi, Vekāyiu’l-fuzalâ, İÜ Ktp., TY, nr. 81, vr. 486-487; Kemiksizzâde Safvet Mustafa, Nuhbetü’l-âsâr min fevâidi’l-eş‘âr, İÜ Ktp., nr. 6189, vr. 73; Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, Mecelletü’n-nişâb, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628, vr. 308; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Şairleri, İstanbul 1936, I, 115-116; Îżâḥu’l-meknûn, I, 516; Nihad Sâmi Banarlı, Resimli Türk Edebiyâtı Târihi, İstanbul 1970, II, 699; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1973, I, 302; Abdulkerim Abdulkadiroğlu, Bursalı İsmail Beliğ, Ankara 1985, s. 128; “Âsım, Mehmed [Seyrekzâde]”, TA, III, 449; “Âsım, Seyrekzâde”, TDEA, I, 178.

Ali Osman Coşkun

SEYYÂGĪ

(السيّاغي)

Şerefüddîn Hüseyn b. Ahmed b. Hüseyn b. Ahmed es-Seyyâgī el-Haymî es-San‘ânî (ö. 1221/1806)

Zeydiyye mezhebine mensup fakih ve âlim.

22 Rebîülevvel 1180 (28 Ağustos 1766) tarihinde San‘a'da doğdu. Babası ve dedeleri şehrin tanınmış kadılarındandı. San‘a'da başta babası olmak üzere Kadı Hasan b. İsmâil el-Mağribî, Kāsım b. Yahyâ el-Havlânî, Abdülkādir el-Kevkebânî, Allâme Hüseyin b. Yûsuf Zebâre, Kadı Yahyâ b. Sâlih es-Sahûlî gibi hocalardan tefsir, hadis, fıkıh ve fıkıh usulü okudu; bu arada riyâziyyât ve hendese öğrendi. Tanınmış Zeydî âlimi Şevkânî ile bazı hocalardan birlikte ders almıştır (hocaları ve onlardan okuduğu metinler için bk. Şevkânî, I, 214; Muhammed b. M. Zebâre, I, 366-367). Tahsilini tamamladıktan sonra öğretim, fetva ve eser telifiyle meşgul oldu; kendisine teklif edilen kadılık görevini kabul etmedi. Devrinin âlimleri arasında, çözülmesi zor pek çok meseleyi kolaylıkla halleden bir âlim olarak tanındı. Kendisi hakkında "aklî ve naklî ilimlerde allâme, usul ve fürû konularında muhakkık" gibi ifadeler kullanılmıştır. Seyyâgī, daha babası hayatta iken 8 Cemâziyelevvel 1221 (24 Temmuz 1806) tarihinde San‘a'da vefat etti ve San‘a Mezarlığı'nda defnedildi.

Eserleri. Şiirleri de bulunan Seyyâgī'nin (bazıları için bk. Muhammed b. M. Zebâre, I, 369-374) eserlerinin başlıcaları şunlardır: 1. er-Ravżü'n-naḍîr şerḥu Mecmûʿi'l-fıḳhi'l-kebîr. Zeyd b. Ali'nin el-Mecmûʿu üzerine yazılan bu şerh, müellife asıl şöhretini sağlayan ve fıkıh ilmindeki kudretini ortaya koyan en önemli çalışmasıdır. Eserle ilgili daha önce

yazılan şerhlerin en üstünü kabul edilen bu çalışmasında Seyyâgī metindeki hadisleri tahrîc ederek değerlendirmiş ve bunlardan çıkarılması gereken hükümleri ortaya koymuş, ihtilâflı konularda değişik mezheplere mensup ulemânın görüşlerini nakletmiştir. Kitabın bütününü şerhetmeye ömrü

yetmediği için “Kitâbü’s-Siyer” bölümünün sonundaki üç babın ve eserin son bölümü olan “Kitâbü’l-Ferâ᾿iż”in şerhi XIV. (XX.) yüzyılda bir grup âlim tarafından gerçekleştirilmiştir (I-IV, Kahire 1347-1349, 1350; Tâif 1388/1968). Abbas b. Ahmed b. İbrâhim el-Hasenî el-Yemenî es-San‘ânî tarafından yazılan tetimme eserin IV. cildinin sonunda neşredilmiştir. Eserin eksik bölümünü tamamlayanlar arasında Abdülkerîm b. Abdullah b. Muhammed Ebû Tâlib, Muhammed b. Tâhir Cahhâf el-Hasenî ve Ahmed b. Ahmed b. Muhammed es-Seyyâgī anılmakta, Ahmed b. Ahmed es-Seyyâgī’nin el-Menhecü’l-münîr tetimmetü’r-Râvżi’n-naḍîr adlı hacimli eseri yayımlanmış bulunmaktadır (nşr. Abdullah b. Hammûd b. Dirhem el-İzzî, I-V, San‘a 1426/2005). 2. el-Müznü’l-mâṭır ʿale’r-Ravḍı’n-naḍîr fî şerḥi âdâbi’l-münâẓır (Ḥâşiyetü’r-Ravḍi’n-naḍîr). Hasan b. Ahmed el-Celâl’in fıkhî münazaralar konusunda uyulması gereken âdâp ve kurallara dair eseri üzerine yazılan hâşiyedir (nşr. İsmâil b. Ahmed el-Kebsî, Beyrut 1404/ 1984). 3. Şerḥu Luġzi’sSeyyid İsḥâḳ. Seyyid İshak b. Yûsuf b. el-Mütevekkil-Alellah’ın ürcûze tarzında kaleme aldığı, anlaşılması zor konularla (lugaz) ilgili 109 beyitlik eserine (Habeşî, s. 389) yazılan bir şerhtir. Seyyâgī ayrıca eserin ruhla ilgili bölümüne kelâm ve tasavvuf kaynaklarından bilgiler ilâve etmek suretiyle bir hâşiye yazmıştır. 4. Ṣalâtü’l-cumʿa. Bir nüshası San‘a’da el-Mektebetü’l-garbiyye’de mevcuttur. 5. Duḫûlü’l-ḳāḍî el-Ḫaymî ile’l-Habeşe. Seyyâgī’nin Habeşistan’a yaptığı seyahatiyle ve bu sırada karşılaştığı olaylarla ilgili bir risâledir (son iki eser için bk. Abdüsselâm b. Abbas, s. 362-363). 6. Risâle fi’l-mesâcidi’l-mensiyye. San‘a’da kaybolan veya terkedilen mescidlerle ilgili bir çalışma olup Mesâcidü Ṣanʿa isimli eser içinde (s. 116-120) yer almaktadır (Habeşî, s. 73).

BİBLİYOGRAFYA

Seyyâgī, el-Müznü’l-mâṭır (nşr. İsmâil b. Ahmed el-Kebsî), Beyrut 1404/1984, neşredenin girişi, s. 11-15; Şevkânî, el-Bedrü’ṭ-ṭâliʿ, I, 214-216; Muhammed b. Muhammed b. Yahyâ b. Abdullah el-Hasenî, “Nebẕe min tercemeti’ş-şâriḥ” (Seyyâgī, er-Ravżü’n-naḍîr içinde), Kahire 1347, I, 2-5; Muhammed b. Muhammed Zebâre, Neylü’l-vaṭar, San‘a, ts. (Merkezü’d-

Dirâsât ve'l-ebhâsi'l-Yemeniyye), I, 366-374; Ahmed Hüseyin Şerefeddin, Târîḫu'l-fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen, [baskı yeri yok] 1400/1980 (Matâbiu'r-Riyad), s. 129; Anwar Ahmad Qadri, Islamic Jurisprudence in the Modern World, New Delhi 1986, s. 166; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Meṣâdirü'l-fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen, Beyrut 1408/1988, s. 73, 389, 393; Hüseyin Abdullah el-Ömerî, "Ḥüseyin b. Aḥmed es-Seyyâġī", el-Mevsûʿatü'l-Yemeniyye, Beyrut 1412/ 1992, I, 389; Ahmed el-Hüseynî, Müʾellefâtü'z-Zeydiyye, Kum 1413, I, 244, 401; II, 60, 179; Abdüsselâm b. Abbas el-Vecîh, Aʿlâmü'l-müʾellifîne'z-Zeydiyye, Amman 1420/1999, s. 362-363.

Mustafa Öz

SEYYÂRÎ

(السيّاري)

Ebü'l-Abbâs Kāsım b. Kāsım (b. Abdillâh) b. Mehdî es-Seyyârî el-Mervezî (ö. 342/953-54)

İlk sûfîlerden.

262 (875-76) yılında Horasan'ın Merv şehrinde doğdu. Annesinin babası Ahmed b. Seyyâr'a nisbetle Seyyârî nisbesiyle tanındı. Merv'in önde gelen bir ailesine mensup olan Seyyârî'ye babasından çok miktarda miras kaldığı, Hz. Peygamber'in sakalından iki tel satın almak için bütün malını verdiği, bunların bereketiyle kendisine tövbe nasip olduğu ve devrin tanınmış sûfîlerinden Ebû Bekir el-Vâsıtî'nin hizmetinde bulunduğu belirtilmektedir. Seyyârî, Ebû Bekir el-Vâsıtî'nin yanı sıra birçok şeyhten faydalandı. Fıkıh ve hadis alanlarında üstat olduğu, etrafında toplanan müridlerine Seyyârî denildiği nakledilir. Vasiyeti gereği Resûlullah'ın iki tel kılı ağzına konularak defnedilen Seyyârî'nin ölüm tarihini Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, Ebû Nuaym el-İsfahânî ve Abdülkerîm el-Kuşeyrî gibi kendisinden bahseden ilk sûfî müellifler 342 (953-54) olarak kaydederken (Ṭabaḳāt, s. 440; Ḥilye, X, 380; Risâle, s. 168) İbn Mâkûlâ, Abdülkerîm es-Sem'ânî ve İzzeddin İbnü'l-Esîr 344 (955-56) tarihini vermişlerdir (el-İkmâl, IV, 509; el-Ensâb, VII, 213; el-Lübâb, II, 163). Merv'de bulunan kabrinin önemli ziyaret yerlerinden biri olduğu, burada yapılan duaların geri çevrilmediği rivayet edilmektedir. Seyyârî Ebü'l-Müveccih Muhammed b. Ömer el-Mervezî, Ahmed b. Abbâd b. Süleyman, Muhammed b. Câbir, Abdülazîz b. Hâtem, Muhammed b. Eyyûb gibi şahıslardan hadis almış, kendisinden hadis hâfızları Ebû Abdullah İbn Mende ile Hâkim en-Nîsâbûrî ve kız kardeşinin oğlu Abdülvâhid b. Ali es-Seyyârî rivayette bulunmuştur.

Seyyârî'nin Merv'de hallerin hakikatlerinden bahseden ilk sûfî olduğu, tevhid konusu üzerinde çokça durduğu ve bu husustaki görüşlerinin Cebriyye'nin anlayışına benzediği, bu sebeple Cebriyye'den olmakla itham edildiği ve çok sıkıntı çektiği belirtilmektedir. Seyyârî'ye göre rubûbiyyet

Hakk'ın takdir ve hükmünün geçerli olması, abdiyyet kulun mâbudunu bilmesi ve ahidlerini yerine getirmesidir. Kulun levh-i mahfûzda kendisi için yazılmış bir günahı terketmesi ya da bağlı bulunduğu kazâ hükmünden dönmesi mümkün değildir. Ona göre, "Allah onları takvâ kelimesine bağlı tutmuştu, esasen onlar buna lâyık ve ehil idi" meâlindeki âyet (el-Feth 48/26), "Allah onları ezelde takvâya ehil kıldı ve vakti gelince iman ve ihlâs kelimesini onlarda ortaya çıkardı" anlamına gelmektedir.

Tasavvufta seyrü sülûk esnasında yaşanan cem' ve tefrika hallerinden ilk defa Seyyârî söz etmiştir. Hücvîrî'nin kaydına göre Bâyezîd-i Bistâmî, Ebû Hafs el-Haddâd, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Ebû Bekir eş-Şiblî, Ebü'l-Hasan Ali b. İbrâhim el-Husrî gibi Ebü'l-Abbas es-Seyyârî de devamlı sûrette galebe vaziyetinde (cem') bulunmaktaydı. Namaz vakti gelince tefrika haline döner, namazdan sonra tekrar eski halini alırdı. Muhtemelen bu sebeple Seyyârî'nin tevhid görüşü cem' halini yaşayan sûfînin durumuyla paralellik arzetmektedir. Nitekim ona göre tevhid akla Hak Teâlâ'dan başka bir şeyin gelmemesi, gerçek mârifet kalbin O'ndan başkasını hatırlamamasıdır.

Seyyârî müridlerin eğitimleri için şer'î emirler ve yasaklara karşı sabrı, sâlihlerle sohbeti, arkadaşlara hizmeti, fakirlerle oturup kalkmayı gerekli görür. Onunla birlikte cem' ve tefrika anlayışına dayalı Seyyâriyye adıyla bir tasavvufî cereyan ortaya çıkmıştır. Bu adın, mensuplarını tanımlama bağlamında "cem' ile fark arasında gelip gidenler" anlamını ifade etmek için verildiği belirtilmişse de (DİA, VII, 278) bunu kurucusunun Seyyârî nisbesine bağlamak daha doğrudur. Hücvîrî kendi döneminde Nesâ ve Merv şehirlerinde bu tasavvufî cereyana mensup sûfîlerin büyük bir cemaat teşkil ettiğini, adı geçen şehirlerdeki müridlerin birbirlerine mektup ve risâleler yazarak cem' ve tefrika konusunda görüş alışverişinde bulunduklarını söyler (Keşfü'l-mahcûb, s. 378-379). Seyyârî'nin sohbet halkasına katılanlar arasında kız kardeşinin oğlu Abdülvâhid b. Ali es-Seyyârî ile Muhammed b. Muhammed b. Ömer b. Şebbûye el-Mervezî de vardır. Seyyârî'den sonra yerine yeğeni Abdülvâhid b. Ali geçmiştir. Harîrîzâde,

Abdülvâhid b. Ali'nin ardından silsilenin Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî'ye, ondan da Abdülkerîm el-Kuşeyrî'ye ulaştığını belirtir. Seyyârî'nin silsilesini ise Ebû Bekir el-Vâsıtî aracılığıyla Cüneyd-i

Bağdâdî'ye, ondan birkaç vasıtayla İbrâhim b. Edhem'e, ondan da Veysel Karanî'ye ulaştırır (Tibyân, II, vr. 166a-b). Seyyârî'nin rivayet ettiği hadisleri kaydettiği (Sülemî, s. 440) ve değerli eserler kaleme aldığı (Hücvîrî, s. 262) belirtilmişse de bunlar günümüze ulaşmamıştır. Sülemî'nin tasavvufî tefsiri Ḥaḳāʾiḳu't-tefsîr'de görüşlerine yer verdiği sûfîlerden biri de Seyyârî'dir. Bazı kaynaklarda Seyyârî'nin birkaç beyitlik şiirleri kaydedilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 440-447; Ebû Nuaym, Ḥilye, X, 380-381; Kuşeyrî, Risâle (Uludağ), s. 168, 365; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Uludağ), s. 261-262, 378-379, 385; İbn Mâkûlâ, el-İkmâl, IV, 509; Herevî, Ṭabaḳāt, s. 364-365; Sem'ânî, el-Ensâb, VII, 212-213; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VI, 374; Ferîdüddin Attâr, Tezkiretü'l-evliya (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991, s. 776-778; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, II, 162-163; Muhammed Pârsâ, Faṣlü'l-ḫiṭâb (nşr. Celîl-i Misgernejâd), Tahran 1381 hş., s. 49-50, 167; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, III, 309-310; Câmî, Nefeḥât, s. 145-146; Şa'rânî, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 118; Münâvî, el-Kevâkib, II, 19-20; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, IV, 229-230; Mustafa el-Arûsî, Netâʾicü'l-efkâri'l-ḳudsiyye (nşr. Abdülvâris M. Ali), Beyrut 1420/2000, II, 4-5; Harîrîzâde, Tibyân, II, vr. 164a-166b; Süleyman Ateş, Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri, İstanbul 1969, s. 87-88; R. Gramlich, Alte Vorbilder des Sufitums, Wiesbaden 1996, II, 413-450; Bahş İrfân, "Ebü'l-ʿAbbâs-ı Seyyârî", DMBİ, V, 673-674; Hasan Kâmil Yılmaz, "Cem'", DİA, VII, 278.

Reşat Öngören

SEYYÂRİYYE

(السيّاريّة)

Ebü’l-Abbas es-Seyyârî’ye (ö. 342/953-954) nisbet edilen bir tarikat

(bk. SEYYÂRÎ).

SEYYİD

(السيّد)

Hz. Peygamber’in soyundan gelenleri ifade eden bir terim.

Sözlükte “efendi, bey, önder, sahip, faziletli, kerim” gibi anlamlara gelen seyyid kelimesi (çoğulu sâdât) Kur’ân-ı Kerîm’de “toplumda seçkin bir yere sahip olan kimse” (Âl-i İmrân 3/39) ve “kadının kocası” (Yûsuf 12/25) mânasında yer alır. Kelime Hz. Peygamber’in hadislerinde sözlük anlamında sıkça kullanılır (Wensinck, el-Muʿcem, “syd” md.). Seyyid terim olarak “şerefli, asil soylu, onurlu, kutsal, mübarek” mânasına gelen şerîf ile (çoğulu eşrâf, şürefâ) birlikte “nesl-i pâk-i Muhammedî’ye mensup olup yüceltmiş olan” anlamında Hz. Peygamber’in Hz. Ali ile Fâtıma’dan doğan torunlarıyla onların soyundan gelenler için unvan olarak kullanılmıştır. Hem baba hem anne tarafından Hz. Ali’nin soyundan gelenlere aynı zamanda “seyyidü’s-sâdât” (tabâtabâ) denilir (Tâcü’l-ʿarûs, “ṭbṭb” md.; EI² [İng.], III, 950).

Câhiliye döneminde kabilenin yaşlıları tarafından seçilen ve başkan olarak tayin edilen kimselere seyyid, reis veya şeyh adı veriliyordu. Asil bir soydan gelen seyyidin kabilesi üzerindeki otoritesi ona duyulan saygıyla ilgiliydi ve bunun kazanılması asalet, zenginlik, cömertlik, ticarî ve malî alanda maharet, yaşça büyüklük, yiğitlik, hitabet ve hilim gibi niteliklerle mümkün oluyordu. Nüfuz sahibi bir kimse olmasına rağmen görevlendirme ve cezalandırma yetkisi bulunmadığı için mutlak bir otoriteye sahip olmayan seyyid, kabileyi meydana getiren aile liderlerinden oluşan kabile meclisiyle istişare ettikten sonra karar verebilirdi. Kabile halkına yol göstermekten ziyade kabile meclisinin iradesine uygun hareket eden, savaş zamanlarında kumandanlığı üstlenen ve kabilenin geleneklerine uygun davranmak zorunda olan seyyidin görevi hakemlik yapmaktı. Arap toplumunda seyyid gibi şerif de asil bir soydan gelen, şeref sahibi kuvvetli bir asabiyetle çevresinde etkin olan kabile reisinin kimliğini ifade ediyor, Kâbe ve Mekke yönetimiyle ilgili vazifeleri üstlenenler için kullanılıyordu (Fâkihî, V, 153, 196). İslâmiyet’ten sonra Hz. Peygamber’in soyunu devam

ettiren kızı Hz. Fâtıma ile Hz. Ali'nin çocukları ve torunlarına aynı zamanda şerif unvanı da verilmiştir. Seyyid ve şerif unvanlarının Hz. Hasan ile Hüseyin'in dışında Hz. Ali'nin diğer çocukları (özellikle Havle bint Ca'fer adlı eşinden dünyaya gelen oğlu Muhammed b. Hanefiyye'nin soyundan gelenler) için de -Ahmed Yesevî örneğinde olduğu gibi- kullanıldığı görülür. Ancak IV. (X.) yüzyılın sonlarında ortaya çıkan genel anlayış seyyid ve şerifin Hz. Hasan ile Hüseyin'in soyundan gelenlere tahsis edilmesidir.

İslâm'dan sonra, "Ben âdemoğullarının seyyidiyim" (Ebû Dâvûd, "Sünnet", 13; İbn Mâce, "Zühd", 37); "Ben kıyamet gününde insanların seyyidiyim" (Buhârî, "Enbiyâʾ", 3; Müslim, "Îmân", 327-328) gibi hadislerle seyyid kavramını "insanların lideri ve efendisi" anlamında kullanan Hz. Peygamber bu sıfatı almaya en lâyık kimse olarak görülmüştür (Kāmus Tercümesi, I, 1174). Resûl-i Ekrem'in unvanları arasında "seyyidi kâinât, seyyidü'l-kevneyn, seyyidü's-sakaleyn, seyyidü'l-enbiyâ / mürselîn, seyyidü'l-beşer / seyyidi nev'-i beşer, seyyidü's-sâdât" en meşhur olanlarıdır. Hz. Peygamber, torunu Hz. Hasan'a "toplumun efendisi" mânasında seyyid unvanını bizzat vermiş (Buhârî, "Feżâʾilü aṣḥâbi'n-nebî", 22), Hz. Hasan ve Hüseyin'i cennet gençlerinin iki efendisi olarak nitelendirdiği için bunlara "seyyideyn" denilmesi âdet olmuştur (Müsned, III, 3; Tirmizî, "Menâḳıb", 30). Hz. Hamza ve Hüseyin "seyyidü'ş-şühedâ", Resûlullah'ın kızı Fâtıma da "seyyidetü nisâi hâzihi'l-ümme" ve "seyyidetü nisâi ehli'l-cenne" unvanlarıyla meşhurdur.

Resûlullah'ın Ehl-i beyt'i müslümanlar nazarında müstesna bir mevkiye sahip olmuş, onları sayıp sevmeye tarih boyunca büyük önem verilmiştir. Bunda, Resûl-i Ekrem'e soy bakımından en yakın kimseleri ifade eden Ehl-i beyt'in fazilet ve üstünlüğüne doğrudan veya dolaylı biçimde temas eden âyetlerin varlığı (Âl-i İmrân 3/61; el-Ahzâb 33/33; eş-Şûrâ 42/23), hadislerde de onlara saygı gösterilmesinin istenmiş ve bunun Hz. Peygamber'i sevmenin bir gereği sayılmış olması temel etkendir.

Hz. Peygamber'in kızı Fâtıma'nın Hz. Hasan ile Hüseyin vasıtasıyla devam eden soyundan gelenler için seyyid ve şerif tabirleri kullanılarak bunların toplum içerisinde rencide edilmemesi ve kendilerine olan saygının sarsılmaması bütün İslâm toplumlarında temel prensip olmuştur. Halifeliği

döneminde Hz. Ömer’in Bedir Savaşı’na katılanların çocuklarına ikişer bin dirhem tahsis ederken Hz. Hasan ile Hüseyin’e beşer bin dirhem tahsis etmesi seyyid ve şeriflere tanınan ayrıcalığın temelini oluşturmaktadır (Belâzürî, Fütûh, s. 657). Ömer b. Abdülazîz, gerek Medine valiliği sırasında gerekse halifeliği esnasında seyyid ve şeriflere özel ilgi göstermiş, onların her türlü taleplerini karşılayarak toplumdaki ayrıcalıklı konumlarını sürdürmelerine önem vermiştir.

Hz. Hasan ile Hüseyin’den sonra onların soyundan gelenlerin bir kısmı Hicaz’da kalırken bir kısmının İslâm dünyasının çeşitli bölgelerine yayıldığı ve gittikleri yerlerde bir câzibe merkezi haline geldiği görülür. Hatta çevrelerinde oluşan gruplaşmaların bazan siyasî harekete dönüştüğü ve Hz. Hüseyin gibi meşrû görmediği

merkezî yönetime karşı ayaklandıkları ve çeşitli devletler kurdukları bilinmektedir. Seyyid ve şeriflere saygı göstermenin Hz. Peygamber’e tâbi olmanın bir gereği olarak görüldüğü toplumda Ehl-i beyt’in haklarını verme ve saygınlıklarını koruma konusunda yapılan haksızlıklar, yönetim problemleri, insanlara eşit davranılmamasından dolayı halkta Emevî ve Abbâsîler’e karşı oluşan hoşnutsuzluk bazı seyyid ve şeriflerin siyasî faaliyetlere girişmesine sebep olmuştur (Makrîzî, Maʿrifetü, s. 17). Abbâsîler, Emevîler’e karşı ihtilâl hazırlıkları sürecinde Ehl-i beyt mensuplarıyla birlikte hareket ediyormuş gibi görünmekle birlikte iktidarı ellerine geçirince onlara sırt çevirmiştir. Bazı seyyid ve şerifler, zaman zaman bulundukları bölgelerde halktan aldıkları destekle siyasî taleplerde bulunmuşlarsa da bunlar devrin idarecileri tarafından çok sert biçimde cezalandırılmıştır.

Seyyid ve şeriflerin Kuzey Afrika ile Endülüs’te yayılmaları İdrîsîler hânedanının kurucusu olan Hz. Hasan evlâdından I. İdrîs vasıtasıyla olmuştur. Bölgede İslâmiyet’in gelişmesinde büyük rolü olan İdrîsîler, İslâm tarihinde Hz. Peygamber’in soyundan gelen ve en uzun süre hüküm süren (789-985) hânedanlardan biridir.

358 (969) yılından itibaren Hz. Hasan’ın soyundan gelen Mekke emîrlerine şerif, Hz. Hüseyin’in soyundan gelen Medine emirlerine seyyid unvanının verilerek bir ayırıma gidildiği görülmektedir (Kalkaşendî, IV, 281, 302; VI,

45). Ancak bu durum seyyid ve şerif unvanlarını bazan ortak olarak kullanan Mekke ve Medine emîrleriyle sınırlı bir uygulama olup Hicaz başta olmak üzere İslâm dünyasının her yerinde hem Hasenîler hem Hüseynîler için bazan birlikte, bazan ayrı olarak kullanılmıştır. Özellikle nakîbüleşraf görevini üstlenmiş olanlar her iki unvanı taşıyordu.

Hicaz'da seyyid ve şeriflerin eskiden beri büyük nüfuzları bulunuyordu. Mekke'nin idaresi bazı aralıklarla da olsa uzun süre onların elinde kaldı. Nihayet Hz. Hasan'ın soyundan gelen seyyidler yönetimi ele geçirerek Hicaz'ı idare etmeye başladılar (358/969). Bundan sonra Haremeyn'e hâkim olan seyyid ve şerifler iktisadî ve siyasî gelişmelere göre bazan Abbâsîler'in, bazan da Hz. Fâtıma'nın soyundan geldiklerini iddia eden Fâtımîler'in safında yer aldılar. Bu rekabete daha sonra Selçuklular ve Eyyûbîler katıldılar ve bundan en büyük yararı bu devletlerin topraklarında yaşayan seyyid ve şerifler gördüler.

Seyyid ve şerif olduklarını iddia eden kişiler tarafından kurulan pek çok hânedan vardır. Bunlar arasında, Zeydîler (Taberistan, 864-1526; Yemen, 897-1962), Hammûdîler (Kurtuba ve Mâleka, 1016-1058), Sa‘dîler (Kuzey Afrika, 1511-1659) ve Filâlîler (Fas, XVII. yüzyıldan zamanımıza kadar) sayılabilir. Bu hânedanların kurulduğu coğrafya seyyid ve şeriflerin yayıldıkları bölgeleri göstermesi bakımından önemlidir. Bu arada Hz. Peygamber'in soyundan gelmedikleri halde Seyyidler adıyla anılan ve 1414-1451 yılları arasında Hindistan'da hüküm süren bir hânedan daha vardır (bk. SEYYİDLER).

Seyyid ve şeriflere yönelik bazı hizmetleri ifa etmek için nakib, nakîbüleşraf veya nakîbünnükabâ adı verilen görevliler tayin edilmiş, seyyid ve şeriflerin şecereleri kaydedilerek toplumda statü ve asaletlerinin görünürlük kazanması için çaba gösterilmiştir. Nakîbüleşraflık müessesesinin Abbâsîler devrinden itibaren kurulup gelişmesine zemin hazırlayan bu çaba sayesinde İslâm dünyasının çeşitli bölgelerine dağılmış olan seyyid ve şeriflerin kayıt altına alınma faaliyetleri hız kazanmıştır. Seyyid ve şerifler sadece devlet katında itibar görmüyor, onlara ulemâ da saygı gösteriyordu. Ebû Hanîfe'nin seyyid ve şeriflere gizlice maddî destekte bulunduğu, talebelerini buna teşvik ettiği, Ahmed b. Hanbel'in de onların önünde yürümemeye özen gösterdiği bilinmektedir (İbn Hacer el-

Heytemî, s. 274).

Nakîbüleşraflık müessesesinin görevleri arasında seyyid ve şeriflerin şecerelerinin araştırılıp kaydedilmesi ve bu konuda sahte nisbet iddiasında bulunanların cezalandırılması başta gelmekteydi. Erken dönemden itibaren Hz. Peygamber'in soyundan geldiğini iddia eden sahte seyyidlerin (müteseyyid) ortaya çıktığı görülür. Bunların içerisinde 151'de (768) Endülüs'te ayaklanan Şaknâ b. Abdülvâhid ile 255'te (869) Basra'da Zenc isyanını çıkaran Ali b. Muhammed gibi siyasî talepte bulunanlar da vardır. Sonraki dönemlerde siyasî ve içtimaî sebeplere dayanan bu türden girişimler artarak devam etmiş, İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinde çok sayıda sahte seyyid ve şerif ortaya çıkmıştır. Seyyid ve şeriflere büyük saygı gösteren Mâlik b. Enes, Hz. Peygamber'in soyuna mensup olmadığı halde bu iddiada bulunanların ağır şekilde cezalandırması gerektiği görüşündeydi (Mü'min b. Hasan Mü'min eş-Şeblencî, s. 117). İbn Haldûn, Ehl-i beyt mensuplarının her dönemde lekelenmek istendiğini, ancak onların bundan münezzeh olduğunu vurguladıktan sonra, "Dünya hayatında onların lehinde mücadele ettim; onlar da kıyamet günü benim lehime mücadele ederler" diyerek Ehl-i beyt'e duyduğu saygıyı belirtir (Muḳaddime, s. 31).

Abbâsî halifeleri seyyid ve şeriflere karşı dönemlerinin siyasî şartlarına göre farklı davrandılar. Abbâsîler, hem kendi soylarını kayıt altına almak hem de Hz. Peygamber'in soyunu devam ettiren Ali-Fâtıma evlâdının soy kütüklerini tutmak için nakîbü'l-ensâb adı verilen bir görevli tayin ettiler ve uygulama yayılınca İslâm dünyasının her bölgesinde bu görevi üstlenecek kişiler görevlendirdiler. Kendi soy kütüklerini tutmaktaki amaçları Resûl-i Ekrem'in amcasının soyundan geldiklerini göstermekti. Nitekim Muhammed en-Nefsüzzekiyye ile siyasî mücadeleye girişen Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr'un, Hz. Peygamber'e amcası vasıtasıyla bağlı olduklarını belirtip bu akrabalığın Hz. Fâtıma vasıtasıyla olandan daha üstün sayıldığını iddia etmesi (Belâzürî, Ensâb, IV, 323-325) toplumda Resûl-i Ekrem'e akraba olmanın önemini göstermesi bakımından dikkate değer.

İhşîdîler seyyid ve şeriflere büyük saygı gösterir, onlara en üst mevkilerde yer verir, kendilerine tahsisat ayırarak protokolde önlerine geçmemeye özen

gösterirlerdi (Ali b. Zâfir, s. 27-28). Mısır'da İhşîdîler'le başlayan bu gelenek Fâtımîler zamanında gelişerek sürdü. Cevher es-Sıkıllî'yi karşılama töreninde Şerîf Ebû Ca'fer'in diğer ilmî ve idarî erkânla birlikte en başta yer alması, Muiz-Lidînillâh'ın huzuruna ilk defa şeriflerin kabul edilmesi örneğinde görüldüğü gibi Fâtımîler döneminde devlet erkânı içerisinde seyyid ve şerifler büyük itibar sahibi idi ve bazan emîr ve kumandanlardan daha önde yer alırlardı (Müstansır-Billâh el-Fâtımî, s. 65; Makrîzî, İttiʿâẓü'l-ḥunefâ, I, 110; III, 68, 136).

İhşîdîler'de olduğu gibi diğer Türk-İslâm devletlerinde de seyyid ve şeriflere büyük itibar gösterilmiştir. Yûsuf Has Hâcib tarafından XI. yüzyılın ikinci yarısında yazılmış olan Kutadgu Bilig'de (s. 436) bir bölüm seyyid ve şeriflere ayrılarak onlara Hz. Peygamber'in soyundan geldikleri için özel muamele gösterilmesi ve bazı imtiyazların tanınması tavsiye edilmiştir. Bu aynı zamanda seyyid ve şeriflerin ilk müslüman-Türk devletleriyle birlikte toplumun sosyal tabakasının bir parçası halinde ortaya çıktığını göstermektedir. Karahanlılar devrinde olduğu gibi Büyük Selçuklular ve Hârizmşahlar döneminde de seyyid

ve şeriflere büyük saygı gösterildiği, onların pek çok konuda sultanlar nezdinde büyük itibar sahibi olduğu görülür. Nizâmülmülk, Siyâsetnâme'nin elçilerle ilgili bölümünde seyyid ve şeriflere itibar edilerek saygınlıklarının korunması gerektiğini söyler ve elçilerin bunlardan seçilmesini tavsiye eder. Seyyid ve şeriflere özel ihsanların yapıldığı ve onlar için vakıfların oluşturulduğu Memlükler döneminde sultanın huzuruna çıkan Ali-Fâtıma evlâdına yer öptürülmezdi. XI. yüzyılda Anadolu'ya gelip yerleşmeye başlayan seyyid ve şerifler XII. yüzyıldan itibaren sülâleleri oluşturmaya başladılar. Anadolu Selçukluları döneminde seyyid ve şeriflerin kayıtlarının tutularak nesep kargaşasının önlenmesi, gelirlerinin temini, her türlü vergi ve resimden muaf tutulmaları ve bu işleri yürüten görevlilerin tayin edilmesi önemli bir nüfuza ulaştıklarını göstermektedir.

Cengiz Han'dan sonra Moğol tahtına çıkan Ögedey Han zamanında (1229-1241) Buhara mollaları ile seyyid ve şerifler diğer dinlerin din adamları gibi vergi vermekten muaf tutuluyordu. İlhanlılar'da aylık ve yıllık muhasebe defterlerinden olan mukarreriyye, Dîvân-ı A'lâ'dan hükümdarın emriyle her yıl seyyid ve şeriflere yapılan ödemeleri ifade etmekteydi. Seyyid ve

şeriflere hizmet için dârüssiyâdeler ve bunlara gelir sağlamak için vakıflar oluşturuldu. Halkının büyük çoğunluğunu X. yüzyıldan itibaren müslüman olan çeşitli Türk boylarının meydana getirdiği Altın Orda Devleti'nde özellikle Özbek Han zamanından (1313-1340) itibaren hükümdarlar ve devlet ileri gelenleri saraylarında seyyid ve şerifleri barındırarak korudular. XVII. yüzyılda Özbek sarayında seyyid olan nakîbler görev yapıyordu.

Seyyid ve şerifleri âyandan sayarak onlara son derece saygılı olan Osmanlı Devleti'nde Yıldırım Bayezid zamanında bir makam olarak ortaya çıkan (802/1400) ve II. Bayezid döneminde bir kurum haline gelen nakîbüleşraf teşkilâtı devletin sona erişine kadar devam etti. Osmanlı toplumunda seyyid ve şeriflere büyük saygı gösterildi ve ayrıcalıklar tanındı. Osmanlı Devleti'nde "hâne-i gayr ez-avârız"a dahil olan kesimden sayılan seyyid ve şerifler avârız-ı dîvâniyye ve tekâlîf-i örfiyye gibi vergilerden muaftı. Seyyid ve şeriflere aylık, altı aylık veya yıllık tahsisatların yanında cevâlî gibi gelirlerden pay ayrılır ve özel ihsanlarda bulunulurdu.

Şeriflik ve seyyidliğin kabulünde Osmanlı döneminde tek şart Ali-Fâtıma evlâdının soyundan gelmiş olmaktı. Seyyidlik ve şeriflik için anne ve babadan herhangi birinin seyyid-şerif olması yeterlidir; anne câriye dahi olsa bu unvanı kazanmaya engel değildi. Her iki taraftan Hz. Peygamber'in soyuna mensup olmak ise daha büyük bir şeref telakki edilirdi. Gerek erkek gerekse kadın tarafından olsun aynı soy kütüğü içerisinde seyyid / seyyide ve şerif / şerife unvanı kullanılır. Bazan aynı aileden anne için seyyide, kızı için şerife veya aynı aileden erkek ve kız kardeşlerin çocuklarına her iki unvanın verildiği örnekler de vardır (Kılıç, s. 27-30). Osmanlı toplumunda kadın evlendiğinde kocasının sosyal statüsünü kabul ederdi, ancak seyyide ve şerifeler bundan istisna tutulmuştur. Seyyide ve şerife olan kadın evlendikten sonra da asıl statüsünü sürdürebilmekte, hatta ondan doğan çocuk annesi vasıtasıyla sosyal konumunu belirleyebilmekteydi.

Osmanlı bürokratik hiyerarşisinde seyyid ve şeriflerin önemli bir yeri vardı. Osmanoğulları'ndan ilk kılıç kuşanan Yıldırım Bayezid ile hükümdarlık sembolü olarak kendisi için ilk kılıç kuşanma merasimi yapılan II. Murad bir seyyid olan Emîr Sultan'ın elinden kılıç kuşanmış, tahta çıkış merasimlerinde, bayram günlerinde nakîbüleşrafın ön sıralarda yer alması âdet olmuştur. Padişah sefere gittiğinde nakîbüleşraf maiyetindeki seyyid ve

şeriflerle birlikte ona eşlik ederdi. Bölgelerinde vekîl-i saltanat olan beylerbeyiler sefere çıkacakları zaman ulemâ, seyyidler, eşraf ve halkın katıldığı büyük bir törenle uğurlanırdı (Selânikî, I, 89).

Sûfî çevrelerin yanında Osmanlılar'da bürokrasi ve ilmiye kesiminde görev alan çok sayıda seyyid ve şerifin bulunması bunların etkinliğinin bir işareti olmalıdır. Çünkü seyyid ve şeriflerin sıradan işlerle uğraşmaları hoş görülmemiş, vakıflar başta olmak üzere üst düzey görevlerde bunlara öncelik verilmesi istenmiştir. Bununla birlikte seyyid ve şerifler geçimlerini sağlamak için bazan sıradan işlerle uğraşmışlarsa da birtakım örfî vergilerden muaf tutulmaları mültezimlik gibi servet ve nüfuz gerektiren işlere girmelerine sebep olmuştur. Osmanlılar'da a'yân-ı vilâyet adı verilen kesimin içerisinde çok sayıda seyyid ve şerifin yer alması da bu hususu teyit etmektedir (Yüksel, s. 356-357). Osmanlılar'da seyyid ve şeriflerin hukukî ihtilâfları, mahkemeye başvurulmadan hukukî kurallar ve mahallî teamüller yardımıyla nakîbüleşraf tarafından çözülürdü. Seyyid ve şeriflerin herhangi bir konuda sosyal ayrıcalıklarından istifade ederek suistimal yapmaları veya cezalandırılmamaları söz konusu değildi (Düzdağ, s. 82-83; Kılıç, s. 94, 105).

Seyyid ve şerifler başta Anadolu olmak üzere İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinin müslümanlaşmasında etkin rol oynamıştır. Anadolu'nun muhtelif yerlerinde günümüze kadar ulaşan Konya'daki Seydişehir, Ankara'daki Seyyid Ahmedli, İzmir'deki Seydiköy gibi yer adları Anadolu'nun iskânında etkin rol oynadıklarının birer işaretidir. Benzer bir durum Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde bir seyyidin adını taşıyan çok sayıda zâviye ve bunlara bağlı vakıflar için de söz konusudur. İslâm dünyasında yayılmış olan tarikatların kurucularının soyu veya silsileleri genellikle Hz. Hasan veya Hüseyin ile Hz. Ali yoluyla Resûl-i Ekrem'e ulaştırılır. Resûl-i Ekrem'in soyundan gelme şerefini taşıyan bu kişiler yanında zamanla her tarikat pîrinin mânen bağlı olduğu Hz. Peygamber'e soy bakımından da mensup olması gerektiği şeklinde beliren bir anlayış tasavvufî hareketlerin önemli bir kısmınca benimsenmiştir.

Erken dönemlerden itibaren İslâm dünyasında seyyid ve şeriflerin özel renklerde kıyafet kullanmaları kuralı konmuştur. Asaletlerinin görünmesi istenen seyyid ve şerifler için seçilen renk yeşildi. İbn Hacer el-Heytemî,

seyyid ve şeriflerin öncelikli görevleri arasında neseplerini koruyup yeşil giymelerinin de bulunduğunu kaydeder (eṣ-Ṣavâʾiḳu'l-muḥriḳa, s. 280). Abbâsî Halifesi Hârûnürreşîd devrinde seyyid ve şeriflerin yeşil cübbe kullanmaları ve yeşil sarık sarmaları kural haline getirilmiştir. Me'mûn da İmam Ali er-Rızâ'yı kendisine halef olarak seçtiği zaman Abbâsî rengi olan siyahı terkederek ona yeşil sarık giydirmişti. Abbâsîler'in sonlarına doğru seyyid ve şeriflerin yeşil cübbeyi ve sarığı terkederek başlarına sadece yeşil bir alâmet koymaya başlamaları onların diğer halktan ayırt edilmesini zorlaştırmıştır. 773'te (1371-72) Memlük Sultanı el-Melikü'l-Eşref Şa'bân seyyid ve şeriflerin yeşil sarık sarmalarını emretmiş, bundan sonra başta Suriye, Mısır ve Anadolu olmak üzere İslâm dünyasının tamamında bu kurala uyulmuştur. Bu uygulamayı sürdüren Osmanlılar yeşil sarığa emirlik sarığı veya siyâdet alâmeti adını vermek suretiyle sâdât ve eşraftan kadın erkek herkesin bu alâmeti takmasını istemiştir (Kılıç, s. 77-78). Seyyid veya şerifliği tasdik edilen kişi yeşil siyâdet sarığını ömür boyu giymek zorundaydı. Hatta Osmanlılar Mekke emîrine

gönderilen nâmelerin, kese, hil'at ve harmanilerin de yeşil renkte olmasına özen göstermişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "svd", "şrf" md.leri; Tâcü'l-ʿarûs, "svd", "şrf" md.leri; Kāmus Tercümesi, I, 1173-1175; III, 630-632; İbrâhim Mustafa v.dğr., el-Muʿcemü'l-vasîṭ, İstanbul 1992, s. 461; Lane, Lexicon, IV, 1462-1463, 1538; J. W. Redhouse, A Turkish and English Lexicon, İstanbul 1890, s. 1100, 1124; Zübeyr b. Bekkâr, Aḫbârü'l-muvaffaḳıyyât (nşr. Sâmî Mekkî el-Ânî), Bağdad 1392/1972, s. 305; Fâkihî, Aḫbâru Mekke (nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş), Mekke 1407/1986-87, V, 153, 196-197; Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), I, 297; IV, 323-325; a.mlf., Fütûh (Fayda), s. 657; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), V, 155; VIII, 36, 156; IX, 410; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Meḳātilü'ṭ-Ṭâlibiyyîn (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), s. 487-488; Yusuf Has Hâcib, Kutadgu Bilig (nşr. Reşit Rahmeti Arat), Ankara 1979, s. 9, 436; Müstansır-Billâh el-Fâtımî, es-Sicillâtü'l-

Müstanṣıriyye (nşr. Abdülmün‘im Mâcid), Kahire, ts. (Dârü’l-fikri’l-Arabî), s. 65; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (Köymen), s. 70; Ali b. Zâfir, Aḫbârü’d-düveli’l-münḳaṭıʿa (nşr. A. Ferré), Kahire 1972, s. 27-28; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, II, 17; V, 605; VI, 9, 35, 42, 49, 80, 93, 305; İbn Haldûn, Muḳaddime (nşr. Dervîş el-Cüveydî), Kahire, ts., s. 31; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ (Şemseddin), I, 413; IV, 281, 302; VI, 15, 17, 32-33, 44-45, 56, 64, 98, 128-129; İbn Inebe, ʿUmdetü’ṭ-ṭâlib (nşr. Abdullah es-Sâde - Ârif Abdülganî), Dımaşk 1426/ 2005, s. 119, 227, 246, 261, 474, 484, 561, 574-575, 597; Makrîzî, Maʿrifetü mâ yecibü li-âli’l-beyti’n-nebevî mine’l-ḥaḳ ʿalâ men ʿadâhüm (nşr. M. Ahmed Âşûr), Beyrut 1392/1972, s. 17; a.mlf., el-Ḫıṭaṭ (nşr. Halîl el-Mansûr), Beyrut 1418/ 1998, II, 251, 295, 449; a.mlf., İttiʿâẓü’l-ḥunefâ (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl), Kahire 1416/1996, I, 110; III, 68, 136; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, IV, 45; V, 371; X, 322; XI, 10, 267, 306, 308; XII, 153; XIII, 30; XIV, 298; XV, 164; XVI, 5; İbn Hacer el-Heytemî, eṣ-Ṣavâʾiḳu’l-muḥriḳa, Beyrut 1405/1985, s. 274-281; Lutfi Paşa, Âsafnâme (nşr. Mübahat S. Kütükoğlu, Prof.Dr. Bekir Kütükoğlu’na Armağan içinde), İstanbul 1991, s. 98; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 89; Ali el-Kārî, Mirḳātü’l-mefâtîḥ (nşr. Cemâl Aytânî), Beyrut 1422/ 2001, X, 101; Şevkânî, el-Bedrü’ṭ-ṭâliʿ, II, 116, 126, 140; Selâvî, el-İstiḳṣâ (nşr. Ca‘fer en-Nâsırî - Muhammed en-Nâsırî), Dârülbeyzâ 1997, IV, 115; Mü’min b. Hasan Mü’min eş-Şeblencî, Nûrü’l-ebṣâr fî menâḳıbi Âli beyti’n-nebiyyi’l-muḫtâr, Kahire, ts. (Matbaatü’l-Hicâzî), s. 115-117; Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1958, s. 55-57; M. Ertuğrul Düzdağ, Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı, İstanbul 1983, s. 82-83; Mehmet Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1984-92, II, 11; III, 75; Hasan Yüksel, “Osmanlı Toplumunda Sâdât-ı Kirâm”, Uluslararası Osmanlı Tarihi Sempozyumu (8-10 Nisan 1999) Bildirileri (haz. Turan Gökçe), İzmir 2000, s. 341-361; Gülgûn Uyar, Ehl-i Beyt: İslam Tarihinde Ali-Fatıma Evladı, İstanbul 2004, s. 237, 243, 332-333, 451-497; Rüya Kılıç, Osmanlıda Seyyidler ve Şerifler, İstanbul 2005, s. 27-30, 62-69, 77-78, 94, 105, 112; Mustafa S. Küçükaşcı, “Üsküdar’ı Ziyaret Eden Şerifler”, Üsküdar Sempozyumu IV: 3-5 Kasım 2006: Bildiriler (ed. Coşkun Yılmaz), İstanbul 2007, II, 473-484; a.mlf., “Mensubiyet İle Asabiyet Arasında Âl-i Fâtıma”, MÜTAD, sy. 18 (2005), s. 46-70; B. Scarcia Amoretti, “Ibn Ṭabāṭabā”, EI² (İng.), III, 950; C. E. Bosworth, “Sayyid”, a.e., IX, 115-116; C. van Arendonk - [W. A. Graham], “Sharīf”,

a.e., IX, 329-337; E. Lévi-Provençal - [Ch. de la Véronne], “S̲h̲urafāʾ”, a.e., IX, 507-508.

Mustafa Sabri Küçükaşcı

SEYYİD ABDULLAH-ı BUHÂRÎ

(bk. DERVİŞ ABDÎ-i MEVLEVÎ).

SEYYİD ABDULLAH HÂŞİMÎ

(bk. ABDULLAH EFENDİ, Hâşimîzâde).

SEYYİD AHMED el-BEDEVÎ

(bk. AHMED el-BEDEVÎ).

SEYYİD AHMED BEDEVÎ KÜLLİYESİ

Mısır Tanta'da Seyyid Ahmed el-Bedevî'nin kabri etrafında gelişen külliye.

Bedeviyye tarikatının kurucusu Ahmed el-Bedevî'nin vefatından (676/1277) sonra farklı devirlerde inşa edilen türbe, zâviye-medrese-cami ile iki sebilden meydana gelmektedir. Ahmed el-Bedevî Tanta'ya gelince önce Rüknülyedeyn adlı bir tüccarın evine misafir olmuş, ev sahibi kendisini ölünceye kadar yanından ayırmamıştır. Rüknülyedeyn'in vefatının ardından Ahmed el-Bedevî, İbn Şühayt adlı başka bir kişinin evine taşınmış ve ölümüne kadar orada kalmış, ölünce bu evin içerisine defnedilmiştir. Talebesi ve halifesi Abdülâl, şeyhin kabrinin civarında daha sonra Ahmediyye olarak bilinen zâviyeye dönüşen bir halvethâne yaptırmıştır. Bu zâviyenin Memlük Sultanı Kayıtbay zamanına kadar mevcudiyetini koruduğu rivayet edilmektedir. Sultan Kayıtbay şeyhin kubbeli türbesiyle zâviyesi için bir minare inşa ettirmiştir. İbn İyâs, 901 (1495-96) yılı olaylarını zikrederken Sultan Kayıtbay'ın Seyyid Ahmed el-Bedevî'nin makamını yenilediğini ve zâviyesini genişlettiğini bildirmektedir. Ancak Evliya Çelebi, "Bu büyük binayı Sultan Kansu Gavri 721 senesi Zilhiccesinde yeniledi" diyerek tarihî kronolojiye uymayan bir bilgi vermektedir. XVIII. yüzyılda Ali Bey el-Kebîr türbeye bitişik durumda mevcut camiyle birlikte en büyüğü Ahmed el-Bedevî'ye, onun batısındaki Abdülâl'e, doğusundaki Şeyh Mücâhid'e ait üç kubbe ve caminin karşısında bir sebilküttâb yaptırmıştır. Ayrıca vakıflar tesis etmiş, bu vakıflardan Ahmed el-Bedevî'nin halifelerinin yanı sıra türbedarlar, civardaki âlimler, fakirler, âcizler, yetimler ve tarikat mensuplarının faydalanması temin edilmiştir. Aynı dönemde (1769) burada

Ezher eğitim kurumlarına bağlı olarak dinî eğitimin verilmeye başlandığı bilinmektedir. XIX. yüzyılda külliyeye Kavalalı Mehmed Ali Paşa tarafından bir sebil ilâve edilmiştir.

Nizâmiyye, Müstansıriyye ve Ezher medreselerinin bir örneği olarak

Ahmediyye Medresesi ya da bânisine izâfeten Kayıtbay Camii denilen, günümüzde külliyenin en önemli yapılarından biri durumundaki cami genel mimarisi itibariyle Memlük karakterini yansıtmaktadır. 1083'te (1672) Tanta'yı ziyaret eden Evliya Çelebi yapıyla ilgili olarak şu bilgileri vermektedir: Kale gibi bir camidir. Seyyid Ahmed el-Bedevî bu camide gömülüdür. Caminin uzunluğu 120, eni 100 ayaktır. Toplam altmış mermer sütun vardır. Yirmi dördü cami içinde, diğerleri avlusundadır. Sütunların üstleri nakışlı tavanlardır. Üstü kurşun örtülü değil kireç sıvalıdır. İki minaresi vardır. Sağdaki üç şerefeli ve iki yüz basamaklıdır. Soldaki iki şerefeli ve daha kısadır. İki minarenin de alemleri yoktur. İkinci minarenin altında 15.000 deve kırbası su alan bir sebilhâne sarnıcı vardır. Sebil yanında Hanefî muslukları ve Şâfiî havuzu, talebe odaları ve helâlar mevcuttur.

Cami kıble kapısı üstündeki kitâbesine göre 1320 (1902) yılında elden geçirilmiştir. Dendanlarla nihayetlenen cepheleri iki kat halinde dizilmiş pencerelerle hareketlendirilmiştir. Bunlardan alttakiler, iç içe zikzaklardan meydana gelen geometrik bir süsleme kuşağı ile çerçevelenmiş olup dikdörtgen şekillidir. Bu bezeme frizi, pencerenin hemen üzerinde yuvarlak pencereyi kuşatan sivri kemerli alınlığı da çevrelemektedir. Üstteki pencereler, altta iki yuvarlak kemerli açıklıkla onların üzerinde ortada yer alan dairevî bir pencereden ibarettir. Pencereler, cepheyi aşağıdan yukarıya dikey olarak bölen yüzeysel dikdörtgen nişler içerisine yerleştirilmiştir. Kuzeybatı cephesinde dört, diğer yönlerde birer adet olmak üzere toplam yedi kapıdan ulaşılan cami kareye yakın bir plana sahiptir. Üç taraftan mermer sütunlar üzerine dayalı sivri kemerli revaklarla kuşatılmış olan avlu, pencere dizileriyle hareketlendirilmiş kasnak üzerine oturan kurşun kaplamalı sivri kubbeyle örtülüdür. Kasnaktaki pencereler, cephelerdeki üst pencereler gibi ikiz yuvarlak kemer üstünde bir daire şeklindedir. Avlunun güneydoğu tarafında kıble duvarına paralel biçimde düzenlenmiş dört nefli asıl ibadet mekânı mevcuttur. Günümüzde külliyede üç minare vardır. Bunlardan ikisi üçer şerefeli, biri iki şerefeli olup kare kaide üzerinde yükselen, nişlerle hareketlendirilmiş çokgen ve silindirik gövdelerinin yanı sıra ince sütuncukların taşıdığı soğan biçimli taş külâhlarıyla Memlük minareleri tipindedir.

Türbe caminin güneybatı kenarında yer almakta olup bir kapı ile birbirine

bağlanmış durumdadır. Bu kapının üzerinde yapıyı Sultan Kayıtbay'ın inşa ettirdiğine dair kitâbe yer almaktadır. Cami ile aynı yükseklikte ve aynı tarzda nişler ve pencerelerle hareketlendirilmiş cephelere sahip olan türbe, mukarnas dolgulu geçişlere dayanan silindirik kasnağa oturtulmuş sivri kubbeyle örtülü kare planlı bir yapıdır ve bu haliyle Memlük türbelerine benzemektedir. Kasnak sivri kemerli bir pencere dizisine sahiptir. Geçişlerin bulunduğu seviyede aralarda dışarıdan bir sivri kemer içerisine alınmış üç gül pencereye yer verilmiştir. Türbenin içerisinde ortada şeyhin dört köşe sandukası parmaklıklarla kuşatılmıştır. Türbede mevcut olan kadem-i şeriften başka eskiden çeşitli yerlerden hediye olarak gönderilen şamdanlar, buhurdanlar, gülâbdanlar, zerdeşt, cevkan, palhenk, def, kudüm, nefir, zil vb. malzemelerin bulunduğu bilinmektedir.

Sebilküttâb, aslında İbrâhim Bey el-Kebîr tarafından 1182 (1768) yılında Ahmed Bedevî Camii'nin karşısında inşa edilmiştir. Ancak 1961'de es-Sikketü'l-cedîde caddesinin genişletilmesi sırasında Tanta'nın Kahire tarafındaki şehir girişinde yolun ortasındaki Açık Hava Müzesi'ne nakledilmiş, nakil sonrası sebilküttâbın ikinci katı inşa edilmemiştir. Müstakil olarak inşa edilen yapı düzgün kesme taştandır. Cepheleri genel durumuyla orijinal düzenlemeyi hâlâ muhafaza etmekteyse de bazı değişiklikler yapılmıştır. Girişin solunda bir mukarnas dizisiyle nihayetlenen dikdörtgen çerçeve içinde sivri kemerli çeşme ve silmelerle belirlenmiş alınlığı dikkat çekmektedir. Üzerinde, kare çerçeve içinde dörtlü düğümlü daire motifli geometrik geçmelerden oluşan süsleme ile bir dikdörtgen pencere yer almaktadır. Bunun solunda yarım daire şeklinde dışarıya yansıyan sebil cephesi mevcuttur. Cephe dört adet gömme, yuvarlak mermer sütuna oturan basık kemerler içinde yine basık kemerli üç açıklıkla hareketlendirilmiştir. Bunlar bronz parmaklıklıdır. Önlerinde altı sıra mukarnas dizisine oturan bir tabla bulunmaktadır. Sütunlara oturuşu düzgün olmayan kemerler geometrik geçmelerle çevrelenmiştir. Cephenin sonunda sivri kemerli ve üzeri üçlü yaprak motifli dendanlı bir

kapı yer almakta, cephe sonradan yapılmış yuvarlak şekilli bir ahşap saçakla nihayet bulmaktadır. İkinci katta sebilin cephe formuna uygun biçimde düzenlenmiş, yine iki serbest yuvarlak mermer sütuna oturan üç yuvarlak kemerliküttâb cephesinin varlığı Mısır Eski Eserler Kurumu'ndaki çiziminden anlaşılmaktadır. Cephe ahşap bir saçakla bitmekteydi. Giriş,

cephenin sağ ucunda günümüzdeki haliyle üzerinde iki mermer sütunçeye oturan dikdörtgen pencere ve düz atkı taşlı kapıdan ibarettir. Buradan “L” şeklindeki giriş holüne geçilmektedir. Girişin karşısındaki iki kapı ile sebilin bitişiğinde yer alan, ancak şekli pek düzgün olmayan hücreye geçilmekte, dehlizin sonunda bir kapı ile sebile ulaşılmaktadır. İç mekânın planı tam bir düzen içinde değildir. Sağda diğer kapı ile dışarıdaki çeşmenin havuzunu barındıran 1,50 × 1,23 m. ölçülerinde küçük bir hücreye varılmaktadır. Yuvarlak cephede açıklıklardan ortadaki daha geniştir. Zemini taş döşemeli sebilin bitişiğindeki oda kütüphane olarak kullanılmaktadır. Yapı, Osmanlı devrinde İstanbul’da ve Kahire’de inşa edilen yarım yuvarlak cepheli sebillerle büyük benzerlik göstermektedir.

Caminin doğu tarafında yolun karşı kenarında bulunan Ahmedî Sebili’nin inşa tarihiyle yaptıranı kesin olarak bilinmemekle birlikte Mehmed Ali Paşa tarafından Ahmed el-Bedevî’ye armağan olarak yaptırıldığı sanılmaktadır. 1993’te Mısır Eski Eserler Kurumu’nca onarılmış olan sebil tek katlıdır ve müstakil tarzda düzenlenmiştir. İstanbul üslûbunu yansıtan sebilin düzgün kesme taş duvarları dıştan mermerle kaplanmıştır. Yarım yuvarlak bir cepheye sahip olan sebilin sol köşesinde etrafı akant yapraklarıyla süslü dalgalı kemerli bir çeşme yer almaktadır. Geometrik ve bitkisel motiflerle süslü cephede üç musluk yeri vardır. Bir basamakla ulaşılan sebilin cephesinde gömme mermer sütunlarla sınırlandırılmış üç yuvarlak kemerli açıklık mevcuttur. Bunlar çeşitli geometrik geçmelerden ibaret bronz parmaklıklıdır ve önlerinde cephe boyunca uzanan bir mermer tabla yer almaktadır. Kemer köşeliklerinde, sütunların çatıya kadar devam eden uzantılarında, cephenin üst bölümündeki yuvarlak kemerli alan içinde ve çevresinde akant yaprakları, girlandlar ve iri bitki yapraklarının rokoko tarzında işlendiği görülmektedir. Cephe yuvarlak forma uygun düzenlenmiş bir ahşap saçakla nihayetlenmekte, üzerinde dikey ve yatay biçimdeki dikdörtgenlerden başka herhangi bir süsleme bulunmamaktadır. Cephenin sağ ucundaki dalgalı, basık kemerli bir kapıdan sebilhâneye giriş sağlanmakta, kapının üzerinde iri yuvarlak kemerli alan içinde yine Batı tarzında bitki süslemeleri görülmektedir. Kapının iki yanında baklava dilimi motifleri dizilmiş, üstte de vazodan çıkan bitki süslemesine yer verilmiştir. İçeride üçgen biçimindeki giriş holünden sonra sebile ulaşılmaktadır. İçeride üç nişin bulunduğu sebilin ön cephesi yarım yuvarlak biçimde dışarı taşırılmış olup sol tarafında üç adet yuvarlak kemerli açıklıklara sahiptir.

Sağ tarafında da yuvarlak kemerli bir kör niş mevcuttur. Açıklıkların önünde dikdörtgen biçiminde bir mermer içine oval olarak oyulmuş birer havuz bulunmaktadır. Sebilhânenin zemini Arnavut kaldırımı tarzında taş döşemelidir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, X, 604-618; Suâd Mâhir Muhammed, Mesâcidü Mıṣr ve evliyâʾühe'ṣ-ṣâliḥûn, Kahire 1976, II, 301-305; C. Mayeur-Jaouen, al-Sayyid Aḥmad al-Badawī: Un Grand Saint de l'Islam Egyptien, Le Caire 1994, tür.yer.; a.mlf., "Ṭanṭā", a.e., X, 189; Ahmet Ali Bayhan, Mısır'da Osmanlı Devri Mimarisi (doktora tezi, 1997), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 307, 347; K. Vollers - E. Littmann, "Aḥmad al-Badawī", EI² (İng.), I, 281.

Ahmet Ali Bayhan

SEYYİD AHMED HAN

(bk. AHMED HAN, Seyyid).

SEYYİD AHMED-i KESREVÎ

(bk. KESREVÎ, Seyyid Ahmed).

SEYYİD ALİ EFENDİ

(ö. 1809)

Osmanlı devlet adamı, ilk dâimî Paris sefiri.

Aslen Moralı olup muhtemelen 1757'de doğdu. On üç-on dört yaşlarında İstanbul'a geldi. Rumca bildiği, ayrıca biraz Fransızca konuştuğu belirtilir. Bundan hareketle Mora'nın sahil kasabalarından birinde doğduğu tahmin edilir. Maliye Kalemi'nde yetişti. Vidin Seraskeri Hasan Paşa'nın divan kâtibi (15 Zilhicce 1202 / 16 Eylül 1788) ve daha sonra Defterhâne-i Âmire kesedarı oldu. 5 Şevval 1207'de (16 Mayıs 1793) haslar mukātaacısı olarak tayin edildi ve 5 Şevval 1208'de (6 Mayıs 1794) azledildi (Afyoncu, XX/24 [1999], s. 140). III. Selim zamanında Avrupa'nın belirli merkezlerinde dâimî elçiliklerin açılması üzerine önce Berlin'e gönderilmesine karar verildiyse de Fransa Directoire yönetiminin İstanbul'daki elçileri Verninac de Saint-Maure ve Aubert du Bayet'nin ısrarıyla Paris'e yollandı (Eylül 1796). Bu münasebetle Hâcegân-ı Dîvân-ı Hümâyunluğa yükseltildi ve kendisine başmuhasebeci unvanı verildi. 24 Mart 1797'de on sekiz kişilik bir maiyetle küçük bir İtalyan gemisine binerek 15 Mayıs'ta Marsilya'ya vardı (Maurice Herbette, s. 13, 16). Kendisine mihmandarlık eden Caulaincourt'un ifadesine göre o sırada kırk yaşlarındaydı. 28 Temmuz'da Directoire'a padişahın mektubunu sundu (Seyyid Ali Efendi, Deux ottoman à Paris, s. 14). Elçiliğe üç yıl için tayin edilmişti.

Seyyid Ali, Fransa'da coşkulu bir şekilde karşılandı, Marsilya'dan Paris'e kadar halkın ilgi odağı oldu. Bunda, merak sâiki yanında o sıralarda ihtilâl Fransa'sının Türkler dışında tarafsız kalmış dostu bulunmamasının da etken olduğu açıktır. Osmanlı Devleti, Fransa karşıtı ittifaklara katılmamış ve özellikle Güney Fransa'nın tahıl ihtiyacının karşılanmasında hayatî bir rol oynamıştır (Herbette, s. XII-XIII). Napolyon Bonapart'ın Mısır'a saldırısı Seyyid Ali'yi çok zor durumda bıraktı (Temmuz 1798). Fransız Dışişleri bakanı olan Talleyrand Pèrigord, Mısır'a bir Fransız çıkartmasına hazırlandığını inkâr etmiş ve General Napolyon'un Malta şövalyeleri üzerine gittiğini belirterek iki devlet arasındaki dostluğun devamı yönünde

güvence vermişti. Ali Efendi de İstanbul'a bu yönde raporlar yazmakta ve Mısır'a yönelik bir tecavüz ihtimalinin bulunmadığını bildirmekteydi. Kendisi de Mısır'a saldırma söylentisinin

halkı aldatmak için ortaya atıldığı, Cebelitârık veya Sicilya'yı almak için hazırlıklar yapıldığı kanaatindeydi. Hatta bu yoldaki son bir raporunun okunması esnasında Fransızlar'ın Mısır'a saldırdığı haberi İstanbul'a ulaştığında III. Selim onun için, "Ne eşek herifmiş" demişti (Karal, s. 144, 192).

Osmanlı Devleti bu mesele dolayısıyla Fransa'ya savaş ilân edince (1 Rebîülâhir 1213 / 12 Eylül 1798) Ali Efendi'nin Paris'te zorunlu ikameti başladı. Bu arada Paris'te geçen ilk yıllarında maiyetindeki Rum tercümanlar tarafından sürekli aldatılıyordu. Baştercüman olan Rum asıllı Godrika, Fransa Dışişleri Bakanı Talleyrand tarafından satın alındı ve resmen Fransa için casusluk yaptı. Bu durum, o sıralarda Fransa'ya karşı -İngiltere ile beraber-Osmanlı Devleti'yle ittifak içinde olan Rusya'nın İstanbul'daki elçisi Tamara'nın Paris'teki meslektaşından aldığı bilgi üzerine ortaya çıktı. Tercümanına çok güvenen Ali Efendi derin bir hayal kırıklığına uğradı; dönüş vakti gelince Godrika Fransa'ya sığındı ve daha sonraları Fransa hesabına çalıştığını açıkça itiraf etti.

Seyyid Ali Efendi, iki devlet arasındaki savaş durumu sebebiyle dönüş için izin istedi. Fransa'yı İstanbul'da temsil etmekte olan maslahatgüzâr Pierre Ruffin dışında o sırada Osmanlı topraklarında bulunan Fransız tüccarlarının ve diğer uyruklarının durumu açıklığa kavuşup serbest kalmalarına kadar bir nevi rehin olarak Paris'te kalmaya mecbur tutuldu. Ancak Ruffin gibi hapsedilmedi, Saint-Dominique sokağındaki Monoca Konağı'nda eski bir Osmanlı elçisi sıfatıyla oturmasına izin verildi. Bu izin ara sıra konağından dışarı çıkmasını da kapsıyordu. Yapılan diplomatik teşebbüsler neticesinde, kendisinin İstanbul'da Ruffin ve Osmanlı topraklarındaki bütün Fransız konsolosları dahil olmak üzere resmî vazifeli diğer Fransızlar'la takas edilmesi ve geri kalan Fransız vatandaşlarının durumuna daha sonra bir çözüm bulunması doğrultusunda mutabakat hâsıl olduysa da bu durum Osmanlı hükümeti tarafından kabul görmedi. Seyyid Ali Efendi, Paris'te üç yıl kaderiyle baş başa kaldı. Malî durumu İstanbul'dan gelen paraların düzenli biçimde ulaşmaması sebebiyle bozuldu; sıkıntılarını Cezayirli bir

tüccar olan Bekrî'nin açtığı kredilerle gidermeye çalıştı. İkinci tercüman Manolaki'nin yaptığı borçlar onun üzerine kaldı, alacaklılar hükümete başvurarak paralarının tahsilini istemeye başladı. Ali Efendi ayrıca müslüman hizmetlileri disiplin altında tutmakta zorlanmaktaydı. İmamı Hâfız Ahmed'i falakaya yatırmak zorunda kalmış, o da Fransız makamlarına şikâyette bulunarak iltica etmişti (Herbette, s. 160-162).

Bunlara rağmen Talleyrand ilerisini düşünerek kendisine olağan dışı ilgi gösterdi. Değişmekte olan siyasî durum ve barış hazırlıkları dolayısıyla, 1798'de Mısır seferi için aldatılmış olan Ali Efendi'den şimdi de (1801) avantajlı bir barış amacıyla istifade edilmesi düşünülmüştü. Böylece Paris'te bir barış antlaşması taslağı üzerinde çalışmaya başladı. Talleyrand'ın sokuşturduğu, Fransa'yı en fazla himayeye mazhar bir statü içinde gösteren maddeler İngiltere ve Rusya'yı hoşnut etmedi. Osmanlı Devleti de bu yönde bir tavır değişikliği içine girmiş olmasından ötürü 1 Cemâziyelâhir 1216 (9 Ekim 1801) tarihinde Ali Efendi ile Talleyrand arasında imzalanan taslağa (Karal, s. 135-136) onay vermedi. Bununla birlikte Fransa ve İngiltere arasında Amiens'de yapılan barış görüşmelerine katıldı. Böylece küçük düşürülmesi sebebiyle saygınlığının korunmasına çalışılmak istendiği anlaşılmaktadır; zira görüşmeleri yürütmek için fevkalâde murahhas sıfatıyla Galib Efendi gönderilmiş bulunuyordu (a.g.e., s. 192). Galib Efendi'nin 25 Haziran 1802'de barış antlaşmasını imzalamasının ardından (Seyyid Ali Efendi, Deux ottomans à Paris, s. 15) Ali Efendi 14 Temmuz 1802'de birinci konsüle veda etti ve ziyaretinin ertesi günü Viyana-Bükreş üzerinden İstanbul'a doğru yola çıktı. Yanında iki Türk, üç Rum yardımcısı vardı. Elli iki gün sonra 6 Eylül'de İstanbul'a vardı (Herbette, s. 178-179). Paris yılları kendisine siyasetin inceliklerini ve siyasette sözlerin bir değeri olmadığını öğretmişti. O dönem Osmanlı devlet adamlarının Avrupa diplomatlarıyla olan ilişkilerinde bir zafiyet unsuru olarak ortaya çıkan, şahsî ahlâkla siyasî ahlâkı birbirinden ayıramamaktan ileri gelen ve bu yüzden kendisine haksız şekilde yakıştırılan saflığını bir tarafa bıraktı (Beydilli, sy. 7 [1999], s. 50). İç siyasette önemli bir yer alması, Nizâm-ı Cedîd reformları ve karşı darbeler döneminde gösterdiği faaliyetleri aradan geçen zaman içinde usta bir diplomat haline geldiğini gösterir.

İstanbul'a döndükten sonra bir müddet Boğaziçi'nde Kuleli'deki yalısına

çekildi ve ardından III. Selim'in reformlarına iştirak edecek vazifelere getirildi. 28 Ocak 1803'te başmuhasebeci oldu (Afyoncu, XX/24 [1999], s. 140). 1804'te şıkk-ı sâlis defterdarlığına eşit ve bahriye hazinesinden sorumlu olmak üzere yeni bir teşkilât halinde kurulan Tersane eminliğine getirildi. Bir müddet sonra bu emanet Umûr-ı Bahriyye Nezâreti olarak değiştirildiğinden kendisi Umûr-ı Bahriyye nâzırı oldu. 1806'da bu önemli görevden azledildi. Bu sıralarda reformların sonunun göründüğü zor bir döneme geçilmişti. 1807'de Kabakçı isyanını Nizâm-ı Cedîd taraftarı olmakla beraber bir felâkete uğramadan atlattı. Halbuki halefi Hacı İbrâhim âsiler tarafından katledilenler arasındaydı.

Yeni padişah IV. Mustafa tarafından önce Defterhâne-i Âmire eminliğine tayin edildi (31 Temmuz 1807). Bu sırada III. Selim'i tekrar tahta çıkarmak isteyen Alemdar Mustafa Paşa'nın darbe girişimi meydana geldi. Seyyid Ali'nin de bu grupla irtibat halinde olduğu anlaşılmaktadır. Seyyid Ali, Talleyrand'dan ders almış olduğunu kanıtlarcasına bir yandan IV. Mustafa taraftarlarını idare ediyor, diğer yandan Selim'i tahta çıkarmak isteyenlerle yakın ilişkiler kuruyordu. Alemdar Mustafa Paşa'nın saraya yaptığı baskın felâketle sonuçlanıp III. Selim öldürüldüğünde ve IV. Mustafa tahttan indirildiğinde Seyyid Ali Efendi, II. Mahmud ve Alemdar Mustafa taraftarı olarak hizmet etmeyi sürdürdü. Rusçuk yâranından Râmiz Abdullah Efendi vezirlikle kaptan-ı deryâ olduğunda Seyyid Ali yeniden Umûr-ı Bahriyye Nâzırlığı'na getirildi (10 Eylül 1808), böylece darbe ekibi içinde önemli bir konuma geldi. Bir müddet sonra hazırlanan Sened-i İttifak belgesine imza atanlar arasında yer aldı.

17 Kasım 1808'de yeniçeriler Alemdar Mustafa Paşa'ya karşı bir darbe girişiminde bulunduklarında Yayla İmamı Risâlesi'ne göre (III [1973], s. 256) Seyyid Ali Efendi, denizden yeniçeri kışlalarını topa tutan Râmiz Abdullah Paşa ile birlikte gemide bulunuyordu (Cevdet, IX, 36). Her iki

tarafın zayiat verdiği, ancak kazananın belli olmadığı mücadele esnasında 19 Kasım'da âsilerin sözcüsü haline gelen kaymakam Çarhacı Ali Paşa vasıtasıyla Kadı Abdurrahman ve Râmiz paşalar yanında Seyyid Ali Efendi'nin de kellesi istendi. Âsilerin IV. Mustafa'nın tekrar tahta çıkarılması için gösterilerde bulunması üzerine bu üçlü grup II. Mahmud'a kardeşinin öldürülmesi gerektiğini telkin etti. Böylece IV. Mustafa

boğularak öldürüldü. II. Mahmud hânedanın tek erkek üyesi sıfatıyla tahtını sağlamlaştırırken Seyyid Ali de eski bir padişahın öldürülmesi işine karıştığından hayatını büyük bir tehlike içine atmış bulunuyordu. Bu arada olaylar âsilerin lehine gelişiyordu. Üçlü grup II. Mahmud'un izniyle Yalı Köşkü'nden kürekli bir kırlangıca binerek saraydan ayrıldı. Üsküdar'a çıkmaları engellendiğinden yanlarındaki adamlarıyla birlikte bir çektirmeye aktarılıp Marmara'ya doğru yelken açıldı. II. Mahmud ise tahtını korumuş olmakla beraber âsilerin isteklerine boyun eğmek ve bu üçünün idamına onay vermek zorunda kaldı. Bunlar Yedikule açıklarındayken bir brike binen yeniçeriler tarafından takip edilmeye başlandı. Ancak Yeşilköy'de karaya çıkarak buldukları atlara binip kaçmayı başardılar (a.g.e., IX, 39).

Seyyid Ali ve iki yoldaşı Çatalca'da eski Kırım hanlarından Selim Giray'ın çiftliğine sığındı. Kadı Abdurrahman Paşa, Anadolu'da Alâiye tarafına doğru kaçtı, Râmiz Paşa Rusya'ya sığındı ve eski vatanı Kırım'a yerleşti. Ancak 1813'te döndüğünde idam edildi. Seyyid Ali Efendi İstanbul'a dönerek önce gizlendi, bu arada hayatı için bazı yeniçeri reislerine yüklü paralar dağıttı ve aklanmayı başardı. Nihayet 13 Temmuz 1809'da ordu ile Dâvud Paşa Kışlası'nda bulunan Sadrazam Yûsuf Ziyâ Paşa'ya sığınıp af diledi ve isteği kabul görerek Çanakkale Boğaz Hisarı kumandanlığına tayin edildi. Aslında bu onun açığa çıkması için bir tuzaktı. Seyyid Ali'nin buna kanması kendisine yakıştırılan saflığın bir nişanesi olarak yorumlanır (Şânîzâde, I, 211). II. Mahmud kendisine Fransız yanlısı bir politika güdülmesi tavsiyesinde bulunan takrirler sunan, vaktiyle Alemdar Mustafa Paşa'nın yanında duran ve şimdi yeniçerilere dayanmaya çalışan Seyyid Ali'nin ortadan kaldırılmasına karar verip önce İstanbul'dan uzaklaştırmasını uygun gördü. Ertesi gün peşinden gönderilen emirle idam edilerek (6 Temmuz 1809) kesik başı Dâvud Paşa sahrasına getirildi (5 Ağustos 1809; Şânîzâde, I, 211-213; Cevdet, IX, 115-116). Sened-i İttifak'ta imzasının bulunması sebebiyle II. Mahmud'un gizli kinini davet ettiği açıktır. IV. Mustafa'nın katline karışmış olması idamı için ayrı bir sebep teşkil etmiş olmalıdır. Seyyid Ali Efendi'nin kesik başı Mahmudpaşa Mezarlığı'nda gömülüdür.

Eserleri. 1. Sefâretnâme. Bilinen yazmalarından hareketle 1912'de Târîh-i Osmânî Encümeni Mecmuası'nda tefrika edilmiş, ertesi yıl bu yayımdan hareketle Ahmed Refik tarafından kitap halinde basılmış, aktüel dergilerde

bazı alıntılar yapılmış olmakla beraber eser yeni harflerle tekrar neşredilmiştir (bk. bibl.). 2. Muhtasar Fransa Ahvâli. Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan (Hacı Mahmud Efendi, nr. 4890), muhtemelen tek nüsha halindeki yazmanın metni yayımlanmış olmakla beraber müellif tesbiti yanlış yapıldığından eser, 1806-1811 yılları arasında elçi sıfatıyla Fransa'da bulunan Abdürrahim Muhib Efendi'ye mal edilmiştir. Metnin dîbâcesinde 1211 senesi evâilinde (Temmuz-Eylül 1796) sefâretle memur edildiğini ifade eden müellif, hitamında eserin yazılış tarihini evâil-i Zilkade 1213 (6-15 Nisan 1799) olarak vermektedir (Seyyid Ali Efendi, Paris Risâlesi, sy. 5 [1997], s. 182, 195). Eser Stephane Yerasimos tarafından 1998'de Paris'te Fransızca olarak basılmıştır (bk. bibl.). "Muhtasar Fransa Ahvâli" Seyyid Ali Efendi'nin kendi tanımlamasıdır (vr. 14b). Frank Krallığı'nın, dolayısıyla Fransa'nın ortaya çıkışına kadarki eski dönemlere kısaca temas eden, Roma İmparatorluğu'nun ikiye ayrılması ve İstanbul'un kurulmasına değinen Seyyid Ali, Fransa tarihinden kesitler sunar. Verdiği bilgiler sağlamdır, dolayısıyla iyi bir kaynaktan alınmış olduğuna işaret eder. "Der Beyân-ı Zuhûr-ı Fesâd" başlığı altında 1789 Fransa İhtilâli'nin tarihçesine büyük bir yer verir. Bu anlatım Osmanlı literatüründe, meydana gelişinden kısa bir zaman sonra Fransız İhtilâli'ne dair verilen ilk bilgiler olması bakımından ayrı bir önem taşır. "Nizâm-ı cedîd" diye adlandırdığı 1792 anayasasının takdimi, kral ve kraliçenin idamı, başlayan iç savaş ve bunun terör boyutu vurgulanır. İhtilâlin Avrupa çapında bir savaş haline dönüşmesi anlatılır. Cumhuriyet devri Fransa'sının ekonomik ve malî durumu, nüfusu, askerî gücü, harp sanayii ve bilimsel gelişmeler hakkında bilgi verilir. Paris şehriyle ilgili anlatımı genelde ihtilâl sonrası Fransa'sının tasviri içinde özel bir yer tutar.

BİBLİYOGRAFYA

Seyyid Ali Efendi, Muhtasar Fransa Ahvâli, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4890, vr. 24-40; a.e.: Paris Risâlesi (haz. İbrahim Küreli, İlmî Araştırmalar içinde), sy. 5, İstanbul 1997, s. 177-197; a.e.: Deux ottomans à Paris sous le Directoire et l'Empire: Relations d'ambassade (trc. Stephane Yerasimos), Paris 1998, s. 14 vd.; a.mlf.,

Sefaretnâme (TOEM içinde), XX (1330/ 1912), s. 1246-1259; XXI, 1333-1342; XXII, 1378-1390; XXIII, 1458-1466; XXIV, 1548-1560 (Moralı es-Seyyid Ali Efendi'nin Sefaretnamesi [haz. Ahmed Refik], İstanbul 1329); Şânîzâde, Târih, I, 211-213; Yayla İmamı Risalesi (haz. F. Çetin Derin, TED içinde), III (1973), s. 213-272; Sicill-i Osmânî, III, 554; Cevdet, Târih, IX, 35, 36, 39, 115-116; Ahmed Refik [Altınay], Târihî Simalar, İstanbul 1331, s. 61-88; a.mlf., "Moralı Ali Efendi'nin Paris Sefâreti (1797-1802)", TOEM, III (1330), s. 1120-1138; Enver Ziya Karal, Fransa-Mısır ve Osmanlı İmparatorluğu (1797-1802), İstanbul 1938, tür.yer.; Faik Reşit Unat, Osmanlı Sefirleri ve Sefâretnâmeleri (nşr. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1968, s. 179-181; Ercümend Kuran, Avrupa'da Osmanlı İkamet Elçilerinin Kuruluşu ve İlk Elçilerin Siyasi Faâliyetleri: 1793-1821, Ankara 1988, s. 25-35; Maurice Herbette, Fransa'da İlk Daimi Türk Elçisi "Moralı Esseyyit Ali Efendi": 1797-1802 (trc. Erol Üyepazarcı), İstanbul 1997; Kemal Beydilli, "Dış Politika ve Siyasî Ahlâk", İlmî Araştırmalar, sy. 7 (1999), s. 47-56; Erhan Afyoncu, "Osmanlı Müverrihlerine Dair Tevcihat Kayıtları I", TTK Belgeler, XX/24 (1999), s. 140; "Ali Efendi (Moralı Esseyyid)", İst.A, II, 653-656.

Kemal Beydilli

SEYYİD ALİ HEMEDÂNÎ

(bk. HEMEDÂNÎ, Emîr-i Kebîr).

SEYYİD ALİ PAŞA

(ö. 1846)

Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun'un ikinci başhocası.

Çocukluğu ve gençliği hakkında bilgi yoktur. Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun'da okudu, mezun olduktan sonra da burada hendese ve istihkâm derslerini okuttu. 1817'de Hüseyin Rıfkı Tamânî'nin vefatıyla başhocalığa tayin edildiyse de izlediği yerli çizgi sebebiyle 1830'da azledildi. 1836'da yeni başhoca İshak Efendi'nin görevle gittiği Medine'den dönerken vefat etmesi ve onun yerine vekâlet eden Abdülhalim Efendi'nin aynı yıl içinde ölmesi üzerine tekrar başhocalığa getirildi. Mirlivâ rütbesini taşıyan Seyyid Ali Paşa ömrünün son yıllarında bu görevinden ayrıldı ve tayin edildiği müstakil nâzırlık kadrosunda iken vefat etti; kabri Sütlüce Mezarlığı'ndadır.

Batılılaşma'nın bilim boyutu çerçevesinde dikkat çekici bir isim olan Seyyid Ali Paşa, Batı eğitim tarzına göre kurulan bir okulda okumasına ve büyük oranda Batı'nın bilim ve teknoloji kavramlarıyla yetişen bir nesle mensup olmasına rağmen telif ve tercüme ettiği eserlerde kendi kültür ve medeniyetinin ilmî birikimini birinci planda tutmuştur. Bu bağlamda başhoca olduğu dönemde ikinci hoca Yahyâ Nâci, üçüncü hoca Seyyid Mehmed, dördüncü hoca Seyyid Abdülhalim ve diğer hocalar Seyyid Ömer ve Mahmud Efendi ile birlike Masdariyecizâde Hüseyin Efendi'nin risâlesine "Osmanlı Mühendishânesi'nde bulunmuş olan ilmî bir ispatın Avrupalılar'ca kendilerine mal edilmemesi için..." şehâdet etmiş ve onay vermiştir (Masdariyecizâde Seyyid Hüseyin, Teslîs-i Zâviye ve Kavs: Bir Zâviyeyi yâhud Bir Kavsi Mütesâviyen Üç Kısma Taksim Etmek Tariki, İstanbul 1238).

Seyyid Ali Paşa'nın milliyetçi tavrı geometriye dair önemli kitabı Usûl-i Kutû-i Mahrûtiyyât'ta da açıkça görülmektedir. Türkçe kaleme aldığı bu çalışmasında kendi tesbitleri yanında Apollonios'tan Nasîrüddîn-i Tûsî'ye kadar olan gelişmelerle Avrupa'da bu sahada telif edilen eserleri dikkate almış ve incelemesinde ispatlarını cebir işlemine başvurmadan sadece

hendese ile yapmıştır. Onun kitabın mukaddimesinde verdiği bilgiler Osmanlı ilim tarihi için ayrı bir önem taşımaktadır. Osmanlı coğrafyasında koni kesitlerinden bahseden pek çok kitabın varlığına rağmen bunların çoğunun Arap yahut Frenk dillerinde yazıldığını, ayrıca çoğu cebire dayalı ispat yaptığından cebir bilinmeden bu kitaplardan faydalanılamadığını, ancak koni kesitlerinin pek çok yerde kullanılmasından dolayı savaş tekniğinin gelişmesi için gerekli olduğunu, dolayısıyla bu ilmin Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun'da okutulması şartının getirildiğini, kendisinin de bu gerekçelerden dolayı böyle bir eseri kaleme aldığını belirtmektedir. 1841 yılında İstanbul'da basılan kitap Sultan Abdülmecid'e takdim edilmiştir.

Ali Paşa'nın içinde yetiştiği medeniyetin ilmî geleneğine bağlılığının en iyi örneği, Ali Kuşçu'nun Fâtih Sultan Mehmed'e sunduğu el-Fetḥiyye fî ʿilmi'l-heyʾe adlı eserini Mir'ât-ı Âlem adı altında özetleyerek Türkçe'ye yaptığı çeviride görülür (İstanbul 1239; Yavuz Unat tarafından sadeleştirilerek tekrar yayımlanmıştır: Seyyid Ali Paşa, Miratü'l-Alem [Evrenin Aynası], Ali Kuşçu'nun Fethiyye Adlı Eserinin Çevirisi, Ankara 2001). Ali Kuşçu'nun bu eseri İbnü'l-Heysem'in riyâzî ve tabiî yaklaşımların senteziyle ortaya koyduğu, daha sonra özellikle Merâga matematik-astronomi okulu ile Ömer Çağmînî tarafından sürdürülen fizik muhtevalı astronomi anlayışını tasfiye ettiği saf riyâzî yaklaşımı esas alan bir çalışmadır. Aynı şekilde Seyyid Ali Paşa da çevirisinin mukaddimesinde Aristo-Batlamyus, Pisagor-Eflâtun-Copernicus ve Tyhco Brahe'e ait evren tasavvurlarıyla ilgili bilgileri verdikten sonra kendisinin İslâm ülkelerinde câri olan Batlamyus sistemini tercih ettiğini belirtmektedir. Bu tercih, modern tarzda eğitim veren bir kurumda yetişip orada başhocalık yapan bir kişiye ait olması bakımından dikkat çekicidir ve onun meselenin daha çok riyâzî yönüyle ilgilendiğini, tercümesinin mukaddimesinde riyâziyyât ile alt dalı olarak gördüğü astronomiyi klasik ilim tasnifi çerçevesinde ele alması da riyâzî yönelimini ve ilimden ne anladığını açıkça ortaya koymaktadır. Seyyid Ali Paşa'nın bunlardan başka harp sanatına dair İstihkâmât-ı Cesîme adlı bir eseriyle (İstanbul 1259) 1797'de öğrenciliği sırasında tercüme ve telif ettiği Resmü'l-acîb (San'at-ı Kitâbet) adlı basılmamış Fransızca dil bilgisi kitabı (Askerî Müze Ktp., nr. 3026) bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmed Esad, Mir'ât-ı Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun, İstanbul 1312, s. 51, 61-62, 66, 82; Osmanlı Müellifleri, III, 275; Brockelmann, GAL, II, 235; Suppl., II, 330; Özege, Katalog, II, 935, 1160; Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr., Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi, İstanbul 1997, II, 587-588; a.mlf. v.dğr., Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi, İstanbul 1999, I, 288-290; İhsan Fazlıoğlu, "Seyyid Ali Paşa", Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi, İstanbul 1999, II, 529.

İhsan Fazlıoğlu

SEYYİD ALİ SULTAN

(ö. 815/1412'den sonra)

Balkanlar'da yaşamış Vefâî-Kalenderî dervişi.

Kızıl Deli adıyla da bilinir. Hayatına dair bilgilerin temel kaynağı olan Velâyetnâme-i Seyyid Ali Sultan'da, Horasan civarında yaşamakta iken bir gece rüyasında gördüğü Hz. Peygamber'in emriyle Balkan fetihlerinde Yıldırım Bayezid'e yardım

etmek için yanında kırk arkadaşıyla birlikte yola çıkışından söz edilmektedir. Hacı Bektâş-ı Velî Âsitanesi şeyhi Çelebi Cemâleddin Efendi Müdâfaa'sında babasının Hacı Bektâş-ı Velî, annesinin Kadıncık Ana olduğunu kaydeder (Birdoğan, Çelebi Cemâleddin, s. 40). Ancak Hacı Bektâş-ı Velî'nin hiç evlenmediği pek çok tarihçi tarafından kabul edilen bir gerçektir. Bedri Noyan ise Ahmed Hamdi Zaza Paşa'nın Mısır'da basılmış Arapça kitabında yer alan bazı ifadelerden hareketle onun Horasan erlerinden Seyyid Hüseyin Ata'nın oğlu olduğunu söyler. Ancak Seyyid Ali Sultan'dan bahseden belgelerde ve Velâyetnâme nüshalarında bu konuda bilgi bulunmamaktadır.

Velâyetnâme'nin Kahire nüshası dışındaki nüshalarında Seyyid Ali Sultan'ın Yıldırım Bayezid döneminde yaşadığı ifade edilmekte, Kahire nüshasında ise Yıldırım Bayezid'in yerini Orhan Gazi almaktadır. Eserdeki olaylar dikkate alındığında onun Orhan Gazi, I. Murad ve Yıldırım Bayezid devirlerini idrak ettiği söylenebilir. Velâyetnâme'ye göre Seyyid Ali Sultan ve arkadaşları Horasan'dan yola çıkarak önce Hacı Bektâş-ı Velî'nin dergâhına uğramış, burada bir süre onunla görüştükten sonra Hacı Bektâş-ı Velî'nin emriyle Seyyid Ali Sultan başlarında olduğu halde Osmanlı topraklarına gelmişlerdir (s. 4-6). Seyyid Ali Sultan ve arkadaşlarının Hacı Bektâş-ı Velî ile görüşmeleri kronolojik olarak mümkün değildir. Velâyetnâme'de böyle bir rivayetin yer almasını onun sonraki dönemde Bektaşîlik içindeki konumuyla ilişkilendirmek daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

Abdal Mûsâ Velâyetnâmesi'ndeki bazı ifadelerden (s. 147), Abdal Mûsâ ile Seyyid Ali Sultan'ın Hacı Bektâş-ı Velî ocağında iken birbirlerini tanıdıkları, Seyyid Ali Sultan'ın Abdal Mûsâ'nın müridi olduğu ve onun emriyle Gazi Umur Bey ile birlikte Balkan fetihlerine katıldığı anlaşılmaktadır. Bu bilgiler doğru kabul edilecek olursa Seyyid Ali Sultan'ın Abdal Mûsâ ile beraber Osmanlı topraklarına Bursa'nın fethinden önce geldiği ileri sürülebilir. Abdal Mûsâ, Orhan Gazi'nin yaptığı bir teftiş neticesinde Bursa'nın fethinin ardından Osmanlı topraklarından ayrılarak bir süre Ege'de faaliyet gösterip Teke vilâyeti dahilindeki Elmalı'ya yerleşmiştir. Abdal Mûsâ Velâyetnâmesi'nde Seyyid Ali Sultan'ın buradaki tekkede Abdal Mûsâ'nın müridi olduğu kaydedilir. Bu bilgiler ışığında Osmanlı ülkesinden Elmalı'ya kadar uzanan güzergâhta Seyyid Ali Sultan'ın Abdal Mûsâ'nın yanında olduğu düşünülebilir. Abdal Mûsâ Velâyetnâmesi'ne göre (s. 148-149) Abdal Mûsâ, Seyyid Ali Sultan'ı önce Sulucakarahöyük'e göndermiş, daha sonra Gazi Umur Bey ile birlikte Rumeli fütuhatında görevlendirmiştir. Bu bilgileri menkıbeden ibaret saymak veya bunları Balkan fütuhatındaki rolü konusunda şüphe bulunmayan Seyyid Ali Sultan'ın Abdal Musa Velâyetnâmesi'ne yansımış bir etkisi olarak kabul etmek mümkündür. Ancak Gazi Umur Bey'in denizcilikte hayli ileri gittiği ve zaman zaman taht mücadelelerinde Bizans'ın iç işlerine karıştığı, hatta bu süreçte ileride Seyyid Ali Sultan'ın tekkesini kuracağı Dimetoka'da dahi bulunduğu bilinmektedir. Dolayısıyla Abdal Mûsâ Velâyetnâmesi'ndeki bilgilerin gerçeklik payı göz önüne alındığında Seyyid Ali Sultan'ın 1348 yılında öldüğü bilinen Gazi Umur Bey ile dostluk kurduğu ve onun Rumeli'ye geçişleri sırasında yanında olabileceği söylenebilir. Abdal Mûsâ Velâyetnâmesi'nde Rumeli'nin fethiyle görevlendirilmesinin ardından Seyyid Ali Sultan'dan bir daha bahsedilmez. Seyyid Ali bu dönemden sonra bir süre Gazi Umur Bey'in himayesinde faaliyet göstermiş, ardından Karesi Beyliği'nin, beyliğin ilhakından sonra diğer Karesi beylerinin yanı sıra tekrar Osmanlı hizmetine girmiş olmalıdır. Velâyetnâme'de anlatılan Balkan fütuhatı muhtemelen bu süreçten sonrasına ışık tutmaktadır.

Seyyid Ali Sultan, Osmanlı ülkesine geldikten sonra Orhan Gazi'nin Balkanlar'daki fetih programını belirlemek amacıyla yaptığı toplantıda hazır bulunmuş, ardından Orhan Gazi'nin oğlu Süleyman Paşa'nın yanında

fetihlere katılmıştır. Velâyetnâme'de Seyyid Ali Sultan ve arkadaşlarının Lapseki-Çardak üzerinden Rumeli tarafına gemiyle geçişlerine dair ilginç bir menkıbe yer alır (s. 10). Onun Gelibolu ve Bolayır'ın fethine iştirak etmesinin ardından I. Murad döneminde Gazi Evrenos tarafından kumanda edildiği bilinen ve Keşan, İpsala, Dimetoka üzerinden Edirne'ye ulaşan ikinci kolda faaliyet gösterdiği, bilhassa bu güzergâhta yürütülen fetihlerde aktif rol üstlendiği anlaşılmaktadır. Seyyid Ali Sultan ve arkadaşları Balkanlar'da Gelibolu, Bolayır, Kavak, Varmacin, Mürted Kalesi, İpsala, Fere, Dimetoka, Edirne, Şumnu, Rusçuk, Silistre, Yanbolu'nun fethine katılmış ve fetihlerde büyük pay sahibi olmuşlardır (Velâyetnâme, s. 25-29). Seyyid Ali Sultan uzun süre Balkan coğrafyasında fetihler yaptıktan sonra gaziler ordusunun başına Gazi Evrenos'u tayin etmiş (a.g.e., s. 31), ardından Dimetoka yakınlarına Kızıl Deli isimli çayın kenarındaki bir derbendin yanına yerleşerek bir tekke kurmuştur. Yıldırım Bayezid, fetihlerde büyük yardımını gördüğü Seyyid Ali Sultan'ın tekkesine gelir olarak 804 (1402) yılında Darıbükü, Büyükviran ve Tıfulluviranı adlarında üç köyü temlik etmiştir (BA, Ali Emîrî [Mûsâ Çelebi Evrakı], nr. 1). Bir süre sonra evlâtlık vakıf haline getirilecek olan bu bölgenin beratları Mûsâ Çelebi tarafından yenilenmiştir. Seyyid Ali Sultan'ın hayatının bundan sonraki dönemi hakkında bilgi bulunmamaktadır. Mûsâ Çelebi tarafından beratın bizzat kendisine verildiğinin ifade edildiği belgeden 1412'de hayatta olduğu anlaşılmaktadır. Türbesi Dimetoka'da Darıbükü'ndedir. Sonraki dönemlerde oldukça faal olan tekke aynı zamanda bir derbend vazifesi görmekteydi (Barkan, sy. 2 [1942], s. 293).

Velâyetnâme'de ve diğer kaynaklarda Seyyid Ali Sultan'ın bir gazi-derviş olarak fetih ve iskâna çok önem verdiği, Rum ilini "şirkten temiz ve halâs kılmak için" çalıştığı vurgulanır. En çok önem verdiği hususlardan biri gazâ anlayışıdır ve bunu fiilen ortaya koymuştur. J. K. Birge onun bu yönünü erken dönem Bektaşîliğinin gazâ karakteri olarak değerlendirir. I. Beldicinu-Steinherr, Seyyid Ali'nin Yıldırım Bayezid devrinde Balkan fetihlerinde ön saflarda yer alan Hacı İlbey ile aynı kişi olduğunu ileri sürmüştür. Seyyid Rüstem Gazi

onun en yakın dostlarından biridir. Velâyetnâme'de Seyyid Rüstem Gazi'ye en az Seyyid Ali Sultan kadar, belki ondan daha fazla yer ayrılmıştır. Osmanlı tarihlerinde adından söz edilen Kara Rüstem ile aynı kişi olması

kuvvetle muhtemel olan Seyyid Rüstem Gazi fetih ve gazâlarda Seyyid Ali Sultan'ın en büyük yardımcısıdır. Bazan kendi adına fetihler gerçekleştirdiği görülen Seyyid Rüstem aynı zamanda hukukî meselelerle de ilgilenmekte, bir anlamda gazilerin kazaskerliğini yapmaktadır. O, dağ başında kurduğu tekkede faaliyet gösteren bir "torlak"tır. Seyyid Ali Sultan'ın bir diğer arkadaşı olan Fakih Abdüssamed gazi-dervişlerin imamıdır. Mürted Kalesi'ni büyük kahramanlıklar göstererek ele geçiren Tâhir, Gazi Evrenos, Seyyid Zâl, Seyyid Ahmed, Seyyid Hamza, Seyyid Ufkî ve Seyyid Furkıye isimlerinden söz edilen diğer arkadaşlarıdır. Seyyid Ali Sultan ve arkadaşlarının yaptığı fetihler sonraki dönemlerde yazılan Bektaşî nefeslerinde yer bulmuş, şairler onu "Rumeli gazilerinin şahı" diye nitelendirmiştir.

Velâyetnâme'de yer alan ifadelerden Seyyid Ali Sultan ve arkadaşlarının kalenderî bir meşrebe sahip oldukları anlaşılmaktadır. Bununla birlikte namaz konusunda son derece titiz davrandıkları ve şarap içmedikleri ısrarla vurgulanır (s. 18-19, 27-28). Diktiği bir okun yeşerip ağaç haline gelmesi, bir nâra atarak kale burcunu yıkması, Dimetoka Kalesi'ne ateş yağdırması, kayadan su çıkarması, kılıcıyla kayayı ikiye bölmesi gibi kerametlerinden sıkça bahsedilir. Bektaşî nefeslerinde hayatına dair hemen hemen hiç bilgi bulunmayan Sâdık Abdal'ın bu tekkede yaşadığı ve ona intisap ettiği belirtilmektedir (Ergun, s. 207-208). Ancak şiirlerinde 883 (1478) yılında vefat ettiği bilinen Otman Baba'dan söz eden ve XVI. yüzyılda yaşadığı anlaşılan Sâdık Abdal'ın onun müridi olması mümkün değildir.

Bektaşî geleneğinde Seyyid Ali Sultan on iki posttan ikincisi olan aşçı postunun sahibi, Rum ilinin gözcüsü olmuş ve kurduğu tekke en önemli dört Bektaşî tekkesinden biri olarak kabul edilmiştir (Ocak, Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri, s. 13). Yaşadığı dönemde Bektaşîlik'le ilişkisinin hangi düzeyde olduğu bilinmemekle beraber sonraki devirde bu gelenek içerisinde önemli bir yer edinmiştir. Kurduğu tekke Bektaşîliğin Balkan coğrafyasında yayılmasında etkili olmuş merkezlerden biridir. Bu misyonu doğrudan Seyyid Ali Sultan'ın şahsına bağlayanlar da vardır. Meselâ Birge onu Sarı Saltuk ile beraber Balkan coğrafyasında Bektaşî yolunun ilk temsilcileri arasında sayar (The Bektashi Order, s. 51). S. Fârûkī, Bektaşîliğin Osmanlı fetihlerinin Balkan yarımadasında yayılmasını sağlayan gaziler zümresiyle bağlantılı olduğunu

ve Kızıl Deli adıyla Bektaşî menâkıbnâmelerine girdiğini söyler (Anadolu’da Bektâşîlik, s. 192). Ahmet Yaşar Ocak kendisini Kaygusuz Abdal, Sultan Şücâüddin Baba gibi XIV-XV. yüzyıllarda yaşamış bir Kalenderî şeyhi yahut Proto-Bektaşî diye tanımlar (Osmanlı İmparatorluğu’nda Marjinal Sûfîlik, s. 88).

Seyyid Ali Sultan’ın Bektaşî geleneği üzerindeki etkisi Alevî-Bektaşî nefeslerinde açık şekilde görülmektedir. XVI-XVII. yüzyıl Bektaşî şairi Kul Himmet bir nefesinde onun Hacı Bektâş-ı Velî’nin tacına sahip olduğunu vurgular. Virânî onu Rum erenlerinin şahı ve gaziler serdarı diye niteler. Seyyid Ali Sultan’ın adı Pîr Sultan Abdal’ın şiirlerinde de geçer. Gedâ Muslî, Fakir Ednâ, Kazak Abdal, Kāsımî, Gurbî, Mahrem Oğlu, Münîre ve Yûsuf Dede gibi Kızılbaş-Alevî şairlerinin nefeslerinde de Seyyid Ali Sultan’dan benzer ifadelerle söz edilmiştir. Onun Bektaşî geleneği içerisinde bu kadar yoğun biçimde yer bulmasında Bektaşîliğin asıl kurucusu olarak kabul edilen Balım Sultan’ın etkisi olduğu tahmin edilebilir. Melikoff, dergâh çevresindeki Hurûfî inancına mensup bazı şairlerin çokluğundan hareketle dergâh civarında etkin bir Hurûfîlik merkezi bulunduğunu ifade etmekteyse de bu yoğunluğun Seyyid Ali Sultan ile alâkasının olup olmadığı konusunda yeterli bilgi yoktur. Malatya’nın Şeyh Hasanlı köyünde Seyyid Ali’ye izâfe edilen bir ocağın mevcudiyeti ve İskilip, Samsun, Kırıkkale, Malatya, Maraş, Adana yöresinde bu ocağın mensuplarının bulunması, onun sadece Balkanlar’da değil Anadolu’da da saygı duyulan bir şahsiyet olduğunu göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 20, s. 264-265; nr. 77, s. 251-253; BA, Cevdet-Evkaf, nr. 1116, 18055, 21773, 24617, 32495; Velâyetnâme-i Seyyid Ali Sultan, Ankara Adnan Ötüken Halk Ktp., nr. 1189, tür.yer.; Seyyid Ali Sultan (Kızıl Deli Sultân) Vilayetnamesi (haz. Bedri Noyan), Ankara, ts. (Ayyıldız Yayınları), s. 3-31; Seyyid Ali Sultan (Kızıldeli) ve Velâyetnâmesi (haz. Rıza Yıldırım), Ankara 2007; Abdal Mûsâ Velâyetnâmesi (haz. Abdurrahman Güzel), Ankara 1999, s. 147-149; Sadettin Nüzhet Ergun, Bektaşî Edebiyatı

Antolojisi: Bektâşî Şairleri ve Nefesleri, İstanbul 1944, s. 206-214; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livası, s. 183-186; Abdülbâki Gölpınarlı, Alevî-Bektâşî Nefesleri, İstanbul 1963, s. 36, 109, 120, 122; J. K. Birge, The Bektashi Order of Dervishes, London 1965, s. 51-53, 56; Ahmet Yaşar Ocak, Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri, İstanbul 1983, s. 12-14, 202, 212, 214; a.mlf., Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar), Ankara 1992, s. 88; a.mlf., Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler: Metodolojik Bir Yaklaşım, Ankara 1997, s. 54-55; Nejat Birdoğan, Çelebi Cemâleddin Efendi'nin Savunması, İstanbul 1994, s. 40; a.mlf., "Seyyid Ali Sultan (Kızıl Deli)", I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri, Ankara 1999, s. 75-82; Cemal Kafadar, Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State, Berkeley 1995, s. 114-117; I. Beldiceanu-Steinherr, "Osmanlı Tahrir Defterlerinde Seyyid Ali Sultan: Heterodoks İslam'ın Trakya'ya Yerleşmesi", Sol Kol: Osmanlı Egemenliğinde Via Egnatia, 1380-1699 (haz. E. A. Zachariadou, trc. Özden Arıkan v.dğr.), İstanbul 1999, s. 50-72; I. Melikoff, "14.-15. Yüzyıllarda İslam Heterodoksluğunun Trakya'ya ve Balkanlar'a Yerleşme Yolları", a.e., s. 178-190; Suraiya Faroqhi, Anadolu'da Bektâşîlik (trc. Nasuh Barın), İstanbul 2003, s. 192; a.mlf., "Agricultural Activities in a Bektashi Center: The Tekke of Kızıl Deli 1750-1830", Südost-Forschungen, XXXV, München 1976, s. 69-96; Ömer Lutfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I: İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler", VD, sy. 2 (1942), s. 279-386; Naci Kumahmedoğlu, "Konya ve Çevresinde Bir Gezi Notları: Afyonkarahisarı-Konya-Seydişehri-Beyşehri", Konya, sy. 116-117, Konya 1948, s. 23-32; Niyazi Hüseyin Bahtiyar, "Seyyid Ali Baba (Kızıl Deli) ve Tekkesi", TT, XXXII/189 (1999), s. 148-150.

Haşim Şahin

SEYYİD AZİM ŞİRVÂNÎ

(1835-1888)

Âzerî şairi, eğitimci.

9 Temmuz 1835’te Şamahı’da doğdu. Din âlimi olan babası Seyyid Mehmed, Azim henüz yedi yaşında iken vefat edince Dağıstan’ın Yahsay köyünde din görevlisi olarak çalışan dedesi Molla Hüseyin onu yanına alarak öğrenimiyle bizzat meşgul oldu. Burada Arapça, Farsça okuyan ve yöredeki bazı dillere âşina olan Azim 1853’te annesi Gülsüm Hanım’la Şamahı’ya döndü. 1856’da dinî bilgisini ilerletmek ve Şiîler’ce önemli sayılan mekânları ziyaret etmek amacıyla Irak’a gitti. Birkaç yıl Necef, Kerbelâ, Bağdat, Şam ve İstanbul’da kalıp tahsilini tamamladıktan sonra memleketine döndü.

1857’de hac için gittiği Mekke ve Medine’de bir müddet kaldı. Şiirlerine de yansıyan bu ziyaretin ardından Kahire’ye gitti ve ileri gelen din âlimleriyle görüştü. Seyahatleri sırasında Osmanlı Devleti’nin ve İslâm dünyasının içinde bulunduğu siyasî, içtimaî durumu gördü; aydınların ve din bilginlerinin düşüncelerini öğrendi.

İstanbul ve Kahire gibi merkezlerdeki yeni düşünce hareketlerinden etkilendi. Yaşadığı Kafkasya’yı ve Azerbaycan’ı diğer İslâm ülkeleriyle mukayese edip Kafkasya muhitinin fikrî ve dinî bakımdan geriliğini anlayınca kültürel ve sosyal problemlere ilgi duyarak öğretmenlik yapmayı tercih etti. Şamahı’da bir özel okul açtı (1869-1870). Burada okuttuğu dersler ve kullandığı yöntemler, Rus okullarından ziyade eğitimi sırasında yakından tanıma imkânı bulduğu Osmanlı mekteplerindeki yeni sistemin (usûl-i cedîd) etkilerini taşıyordu. nitekim Kafkasya’da tarih, coğrafya, fizik, matematik gibi dersleri müslüman mekteplerine sokan ilk öğretmenlerden biri oldu.

O dönemde Âzerî Türkçesi’nde usûl-i cedîde uygun ders kitapları bulunmadığından Farsça ve Âzerî Türkçesi ile manzumeler, manzum

hikâyeler yazdı; bunları ders kitabı olarak okuttu. 1873-1874'te Rus hükümetinin Şamahı'da açtığı yeni tarz Rus-Tatar Mektebi'ne öğretmen tayin edildi. Bu mektepte din (şeriat) dersleriyle birlikte Farsça ve Âzerî Türkçesi okuttu. Müslüman talebelerin çağdaş ilimleri öğrenmeleri için Rusça'yı da bilmeleri gereğine inandığından onların bu dili öğrenmelerini istiyordu. Kendisi 1870'lerden itibaren Rusça öğrenmiş, hatta bu dilden tercümeler yapmıştı. Bu arada Bakü'de Hasanbey Melikzâde Zerdâbî'nin Rusya'daki Türkler'in ilk Türkçe gazetesi olarak çıkardığı Ekinçi'ye manzumeler ve yazılar göndererek onu destekledi, gazetenin geniş okuyucu kitlesine ulaşması için gayret gösterdi. 1877'de bu gazetenin kapatılması üzerine Ziyâ, Ziyâ-yi Kavkasiyye ve Keşkül gibi gazetelerde yazılarını sürdürdü. Ölümüne kadar öğretmenlik yaptı. Öğrencileri arasında Mirza Aliekber Sâbir ve Sultan Mecid Ganîzâde gibi şair ve yazarlar vardır. Seyyid Azim Şirvânî 1 Haziran 1888'de vefat etti ve Şamahı'daki Şâhandan Kabristanı'na defnedildi.

Âzerî edebiyatında döneminin en büyük klasik şairi olarak kabul edilen Seyyid Azim, Şamahı'daki şairler ve aydınlar topluluğu Beytüssafâ'nın reisiydi. 1855'ten itibaren eski tarzda yazdığı lirik gazelleri, kaside, kıta, rubâî ve müseddesleriyle tanınmıştır. Farsça şiirleri de bir divan teşkil edecek kadar çoktur. Şirvânî özellikle Rus memurlarının zulmünü, rüşvet ve suistimallerini, keyfî davranışlarını, cahil ve menfaatperest din görevlilerinin riyakârlıklarını acı ve alaycı bir dille eleştirdiği manzumeleriyle ilgi çekmiştir. Bu tarz şiirlerinde bazı kişileri adlarını belirterek sert bir şekilde hicvetmesi onları rahatsız etmiş, bu yüzden çeşitli baskılara mâruz kalmıştır. Şiî-Sünnî mezhep ihtilâflarına, Şiîler'in 10 Muharrem'de kendilerine eziyet etmelerine ve bâtıl itikadlara karşı çıktığı şiirleri yüzünden cahil halk arasında zor durumlara düştüğü de olmuştur.

Eserleri. 1. Tezkire. 1885'te tamamlanan eserde Azerbaycan'da, Osmanlı ülkesinde, İran'da ve kısmen Türkistan'da yetişen Türk şairlerinden 270 civarında kişinin kısa hal tercümesi ve şiirlerinden örnekler bulunmaktadır. 2. Târîh-i Şirvân. 1884-1887 yılları arasında kaleme alınan ve bugün mevcut olmayan eserin bir bölümü, daha 1884'te Vladimir Bezmenov tarafından Rusça'ya çevrilerek Tiflis'te bir arkeoloji-tarih dergisinde bastırılmıştır. 3. Rebîü'l-etfâl (Şeriat). Didaktik manzume ve hikâyelerden oluşan bu ders kitabı yayımlanması için Bakü-Dağıstan Mektepleri

Müdürlüğü'ne gönderilmiş, ancak eser, içinde siyasî fikirler bulunduğu gerekçesiyle yazarının Şeki'deki öğretmenlik işinden uzaklaştırılmasına sebep olmuştur. Daha sonra geliştirilip 1883'te tamamlanan esere Tâcü'l-kulûb adı verilmiştir. Seyyid Azim'in şiirleri toplu halde ölümünden sonra yayımlanmış, oğlu Câfer bazı hikâye ve temsillerini 1895'te Tiflis'te Mecmûa-i Seyyid Azîm Şirvânî adıyla neşretmiş, eser aynı yıl Tebriz'de de basılmıştır. Divanı Habib Sadıkoğlu tarafından düzenlenerek 1897'de Tebriz'de yayımlanmış, 1902'de Bakü'de Gazeliyyât-ı Seyid Azîm neşredilmiştir. Külliyatının nisbeten tam baskısı Azerbaycan İlimler Akademisi yayınları arasında çıkmıştır: Seyyid Azîm Şirvânî: Eserleri (I-III, Bakü 1967-1974). Külliyatı neşre hazırlayan Süleyman Rüstemov I. cildinin başına şairin hayatı ve eserleri hakkında bir inceleme eklemiştir. I. ciltte klasik tarzda gazelleri, II. ciltte satirik manzumeleri, manzum hikâyeleri, bazı hadiselere bağlı olarak yazılmış şiirleri, kasideleri, manzum ve mensur mektupları, Rebîü'l-etfâl adlı eseri, III. ciltte Tezkire'si bulunmaktadır. Seyyid Azim'in 1954 yılında kendisine ait arşiv kayıtları arasında bulunan Farsça divanı henüz basılmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Feyzulla Gasımzade, "Seyid Ezim Şirvani", Azerbaycan Edebiyatı Tarihi (haz. Azerbaycan CCR Elmler Akademyası), Bakü 1960, II, 291-318; a.mlf., "Seyid Ezim Şirvani", XIX. Esr Azerbaycan Edebiyyatı Tarihi, Bakü 1974, s. 407-431; Sadık Hüseynov, Seyid Ezim Şirvani'nin Yaradıcılıg Yolu, Bakü 1977; Feridun Bey Köçerli, Azerbaycan Edebiyatı, Bakü 1981, II, 29-92; Vilayet Muhtaroğlu, "Seyid Ezim Şirvânî", Başlangıcından Günümüze Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi: Azerbaycan Türk Edebiyatı III, Ankara 1993, III, 256-275; Ömer Bayram, Azerbaycan Sahası Tezkireleri ve Seyyid Azim Şirvani'nin Tezkiresi (doktora tezi, 2005), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. XXVI; a.mlf., "Kafkasya'da Bir Şair ve Tarihçi: Seyyid Azim Şirvani", Journal of Caucasian Studies, sy. 1, Bakü 2004, s. 53-57; Ma'sûmî, "Seyyid ʿAẓîm Şirvânî", Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1382 hş., V, 302-303; Yavuz Akpınar, "Seyyid Azim Şirvânî", TDEA, VII, 558-559.

Yavuz Akpınar

SEYYİD BATTAL GAZİ KÜLLİYESİ

Eskişehir Seyitgazi'de XIII. yüzyılın başlarında kurulan külliye.

Üçler tepesinin yamacında ve kayalık bir alanda inşa edilmiştir. Rivayete göre Emevî kumandanı Seyyid Battal Gazi VIII. yüzyılda bu mevkide şehid düşmüş, Selçuklu Sultanı I. Gıyâseddin Keyhusrev'in eşi Ümmühan Hatun buraya onun için XIII. yüzyılın başlarında bir türbe, cami ve medrese yaptırmış, kendisi daha sonra bu medresenin eyvanı durumundaki türbesine gömülmüştür. Külliyenin çekirdeği Anadolu Selçuklu döneminde oluşmaya başlamış, XVI. yüzyılın başlarında Osmanlı devrinde eklenen yapılar ve ardından restorasyonlarla günümüzdeki halini almıştır. Külliyede Seyyid Battal Gazi Türbesi, cami, iki çilehâne, türbedar odası, Mihaloğulları Türbesi, Ümmühan Hatun Medresesi ve Türbesi, Kadıncık Ana, Kesikbaşlar ve Çoban Baba türbeleri, Bektaşî Dergâhı, aşevi, fırın ve medrese odaları duvarlarla çevrili açık bir avlunun güney, doğu ve kuzey yönlerinde yer almaktadır. Avluda medrese odaları önünde bir şadırvan kalıntısı, ayrıca Kadıncık Ana Türbesi'ne yakın konumda lahitten devşirilen bir çeşme mevcuttur. Arazinin meyilli konumundan dolayı doğu ve güney yönlerindeki yapılar altında depo-kiler şeklinde kullanılan mekânlar oluşturulmuştur.

Külliyeye kuzeydoğu ve güneybatıdaki iki kapıyla ulaşılmaktadır. Kuzeydoğudaki kemerli giriş duvar pâyelerine oturan sivri kemerlerle her biri kare planlı beş bölüme ayrılmış, kuzey-güney doğrultusunda iki katlı düzenlenmiş rampalı bir yoldur. Yolun dışa bakan doğu cephesinde ilk üç kemer dışarı açılırken diğer ikisi örülerek kapatılmıştır. Kuzeyde yer alan ilk kemerin doğu köşesinde konsol üzerinde bir aslan heykeli bulunurken dördüncü kemer örülerek üzerinde mermer kitâbe bulunan dikdörtgen söveli ve lentolu bir kapı haline getirilmiştir. Yolun üst katı her birinin üzeri

kubbeyle örtülü kare planlı misafir odalarıdır. Revaklı, "L" biçiminde bir koridor halinde açık avluya ulaşan rampalı yolun solunda yamuk dikdörtgen

planlı ve iki kubbeli bir giriş mekânı bulunmaktadır. Seyyid Battal Gazi Türbesi, Mihaloğulları Türbesi, cami, Kesikbaşlar Türbesi, çilehâne odaları ve türbedar odası, lentolu bir kapı ve iki yandaki demir şebekeli pencere düzenlemesiyle öndeki bölümden ayrılan holün etrafında yer almaktadır.

Külliyenin oluşumunda ilk yapılışı Anadolu Selçuklu dönemine tarihlenen binalardan Seyyid Battal Gazi Türbesi sekizgen alt yapı üzerine kubbeli bir yapıdır. Güneydoğu cephesinden camiye bitişik olan türbenin girişi doğu duvarındadır. Türbenin cephelerini ince ve kalın silmelerden oluşan profilli bir saçak çevreler. Kuzey, kuzeydoğu ve kuzeybatı cephelerinde sivri kemerli alınlığa sahip dikdörtgen açıklıklı pencereler bulunur. Bunlardan kuzeydeki pencere alınlığının içinde beş satırlık bir kitâbe mevcuttur. Buna göre türbe Mihaloğulları'ndan Ali tarafından 869'da (1464) onarılmıştır. İç mekânda güneyde yaklaşık 8 m. uzunluğundaki Seyyid Battal Gazi'ye, kuzeydeki eşine (Bizans Prensesi Elenora) ait olmak üzere iki sanduka yer almaktadır. Yarım daire biçimindeki mihrabın kavsarası mukarnaslıdır. Yapı, köşelerdeki mukarnas sıralarıyla onaltıgen kasnağa geçişi sağlanan bir kubbeyle örtülmüştür. Bugünkü yapının, aslı Selçuklu dönemine ait olmakla birlikte Osmanlı devrinde genişletilerek yeniden inşa edildiği düşünülmektedir. Türbenin ahşap üzerine gümüş levhalar ve şeritlerle süslenmiş, üstünde 915 (1509) tarihi ve usta kitâbesi bulunan kapısı Ankara Etnografya Müzesi'ndedir. Türbede vaktiyle yer alan Selçuklu devrine ait ibrik bugün Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde sergilenmektedir (E. nr. 102).

Türbenin, güneydoğusunda yer alan caminin kapısı üzerindeki kitâbesine göre Selçuklu Sultanı I. Keyhusrev zamanında 604'te (1207-1208) yapıldığı ve II. Bayezid döneminde 917'de (1511) yenilendiği belirtilmektedir. Türbe ve cami bu sırada birleştirilmiştir. Kareye yakın yamuk planlı caminin girişi kuzey duvarındaki basık kemerli kapıyla sağlanmaktadır. Yapının her cephesinde iki sıra pencere bulunurken alt sıra pencereler dikdörtgen açıklıklı, üst sıra pencereler sivri kemerli ve alçı şebekelidir. Dış duvarlarda kesme taş, moloz taş, tuğla ve devşirme malzeme kullanılmıştır. İçten sıvalı ve süslemesiz olan harimde mihrap ve minber mermerdendir. Yapı pandantifli kubbeyle örtülmüştür. Caminin güneybatı köşesinde silindirik gövdeli ve tek şerefeli minare yer almaktadır.

Güney tarafından camiye bitişik olan Kesikbaşlar Türbesi'nin inşa tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber günümüze ulaşan bölümlerinden anlaşıldığı kadarıyla Selçuklu dönemine aittir. Türbe iki katlıdır. Hole eyvan benzeri sivri bir kemerle açılan üst kat kareye yakın planlı olup pandantifli kubbe ile örtülüdür. Dikdörtgen planlı ve tonoz örtülü alt katta iki sanduka bulunmaktadır. Tuğla örgülü cephelere sahip yapıda eyvan kemerinin etrafındaki köşeliklerde tuğla bezemeler dikkat çekmektedir.

Çilehâne odaları birbirine bitişik iki dikdörtgen mekândan oluşmaktadır. İnşa tarihleri kesin şekilde bilinmeyen yapıların Selçuklu dönemine ait olduğu düşünülmektedir. Kuzeydeki oda daha büyük olmakla birlikte her iki odanın hole açılan sivri kemerli ve tuğla örgülü kapıları vardır. Bu kapıların kemerlerinde tuğlaların değişik dizilmesiyle elde edilmiş motifler görülmektedir.

Türbedar odası çilehâne odalarına bitişik ve bunların kuzeyinde yer almaktadır. Yamuk dikdörtgen planlı ve kubbeli mekânın iki girişi ve cephelerinde pencere açıklıkları bulunmaktadır. Duvarlar taş ve tuğlanın kullanıldığı almaşık örgülüdür. İç mekânda güney duvarında yarım daire planlı mihrap nişi, sekiler ve sivri kemerli nişler yer alır.

Mihaloğulları Türbesi'nin Mihaloğulları'ndan Ahmed ve Mehmed beylere ait olup 917'de (1511) yaptırıldığı ileri sürülmektedir. İçinde iki sandukanın bulunduğu yapı, Seyyid Battal Gazi Türbesi'nin doğusunda olup güneydoğu cephesindeki bir pencere bu türbeyle bağlantısını kurar. Bir köşesi pahlı dikdörtgen planlı ve köşe üçgenleriyle taşınan kubbeyle örtülüdür.

Külliyenin Selçuklu dönemi yapılarından Ümmühan Hatun Medresesi, I. Keyhusrev veya I. Keykubad tarafından XIII. yüzyıl başlarında açık avlulu, revaklı ve eyvanlı medrese şemasına göre inşa edilmiştir. Medresenin kareye yakın dikdörtgen planı arazinin konumu sebebiyle hafif çarpıktır. Aynı zamanda Ümmühan Hatun'un türbesi olan kuzey yönündeki ana eyvan medrese kütlesinden dışa taşkındır. Medresenin basık kemerli kapısı güney cephesindedir. Devşirme malzemenin kullanıldığı yapıda dış cepheleri kademeli bir silme çevrelemektedir. Cephelerin üst sıralarında dikdörtgen açıklıklı pencereler vardır. Doğu ve batı kanatlarında dikdörtgen planlı ve tonoz örtülü üçer medrese odası ve birer eyvan mevcuttur. Eyvan

ve odaların önünde kare-dikdörtgen kesitli pâyelere oturan sivri kemerli ve dört açıklıklı revak yer alır. Güneydeki girişin her iki yanında ve doğudaki revakın ortasında prizma gövdeli birer su teknesi, batıdaki eyvanın zemininde derin oyulmuş bir havuz bulunmaktadır. Eski halinde açık olması gereken avlu 917-923 (1511-1517) yılları arasındaki Osmanlı onarımında biri daha küçük olmak üzere üç adet pandantifli kubbeyle örtülmüştür.

Medresenin ana eyvanını oluşturan Ümmühan Hatun Türbesi prizmatik dikdörtgen gövdesiyle dışa taşkın konumda iki katlı bir yapıdır. Dış cephelerde üç tarafta birer adet yarım daire-çokgen kesitli payanda bulunmaktadır. Medrese içinde üst kata sivri bir kemerin üzerine oturan ve iki yönlü dokuzar basamaktan oluşan bir merdivenle, sandukanın bulunduğu alttaki cenazelik katına ise yedi basamakla ulaşılmaktadır. Ana eyvan beşik tonozla örtülmüş, kuzey cephesinde muhtemelen avlunun üstü kapatıldıktan sonra açılan dikdörtgen iki pencere yer almıştır.

Türbenin dışa taşkın konumu diğer Selçuklu medreselerinde karşılaşılan bir özellik olmadığı için medreseden önce yapılmış olduğu ve kısa bir süre sonra medresenin eklendiği düşünülmektedir.

Kadıncık Ana (Ayni Ana) Türbesi, Selçuklu dönemine ait olduğu kabul edilen bir diğer yapıdır. Batı cephesinden Ümmühan Hatun Türbesi'ne, güney cephesinden medreseye bitişik olarak inşa edilmiş dikdörtgen planlı, içten tonoz, dıştan çatı örtülü, tek katlı küçük bir yapıdır. Doğu cephesinde üzerinde "Ayni Ana" yazısı bulunan basık kemerli bir kapı, batı cephesinde Ümmühan Hatun Türbesi'ne açılan sivri kemerli bir pencere bulunmaktadır.

Dergâh, kitâbesine göre Mihaloğlu Mehmed Bey tarafından 917'de (1511) yaptırılmıştır. Külliyenin doğu kanadında yer alan yapı, uzun dikdörtgen planlı bir salon ve rampalı yolun üzerine denk gelen kare planlı kubbeli beş odadan oluşmaktadır. Odaların dışarıya açılan pencereleri, yaşmaklı-davlumbazlı ocak nişleri ve dolap nişleri vardır. Bu bölümde kubbelerin yanı sıra ocakların kare biçiminde, uzun ve külâhla sonlanan bacaları dışarıdan dikkati çekmektedir. Salonun kuzeyinde geniş bir pencere ve doğu duvarında odalara geçişi sağlayan kapılar yer almaktadır. Batı cephesi değişik ölçülerdeki yedi sivri kemerle avluya açılmıştır. Bu kemerlerden ortadaki, üzerinde bir kitâbenin yer aldığı basık kemerli kapıya

dönüştürülmüştür. Yapı Kanûnî Sultan Süleyman devrinden itibaren Bektaşî dergâhı olarak kullanılmıştır.

Çoban Baba Türbesi, Seyyid Battal Gazi'nin mezarını bulduğuna inanılan Çoban Kutluca Baba'ya aittir ve Osmanlı döneminde dergâhla birlikte yapılmış olmalıdır. Dergâhın altında yer alan dikdörtgen planlı türbe tavanındaki sekizgen biçimli açıklıkla dergâhın salonuyla bağlantılıdır. Türbenin doğu duvarındaki pencereler rampalı yola açılmaktadır. Çoban Baba'nın sandukası ortada yer almaktadır.

Osmanlı döneminde 917-923 (1511-1517) yılları arasında inşa edilen aşevi, fırın ve medrese odaları avlunun kuzeyinde birbirine bitişik olarak ele alınmış mekânlardır. Bunlardan doğudaki aşevi, külliye avlusunun kuzeydoğusunda yer alan dergâh ve fırına bitişik kareye yakın dikdörtgen planlıdır. Güney cephesinde silmelerle çevrelenen basık kemerli bir girişi vardır. Güney cephesinde ve kuzey cephesinde dikdörtgen kesitli ve sivri kemerli pencere açıklıkları ve duvar nişleri, ayrıca doğu cephesinde sivri kemerli dolap nişleri mevcuttur. İç mekânda davlumbazlı ocak nişleri yer alır. Yapı tromplu kubbe ile örtülmüştür. Kubbenin batısında altı, kuzeyinde iki adet kesme taş kaide üzerine tuğla örgülü, kare kesitli ve külâhlı bacalar vardır. Cephelerde kesme taş ve moloz taş örgü görülmektedir.

Külliyenin fırını aşevi ile medrese odaları arasındadır. Kare planlı, üzeri kubbeyle örtülü bölüm ve bunun doğusunda uzun dikdörtgen planlı bir bölümle birlikte iki kısımdan oluşmaktadır. Güney cephesinde basık kemerli giriş, kuzey cephesinde sivri kemerli alınlıklı dikdörtgen pencereler, ayrıca duvarlarda nişler ve davlumbazlı bir ocak nişi bulunmaktadır. Doğu duvarında biri ortada, diğeri giriş cephesine yakın olmak üzere arkadaki uzun dikdörtgen mekânla bağlantılı fırın ağızları görülmektedir. Güneydoğu köşesinden fırınların olduğu bölüme iniş vardır. Kubbesi sekizgen kasnak üzerinde yer alırken doğusunda yine tuğla örgülü ve külâhlı üç baca yer almıştır.

Medrese odaları avlunun kuzeyinde aşevi ve fırının bitişiğindedir. Üç odadan oluşan bu bölümde odalardan biri dikdörtgen planlı ve iç içe iki mekândan meydana gelmiştir. Diğer iki oda kareye yakın dikdörtgen planlıdır. Odalara giriş orta birimin güney cephesindeki basık kemerli

kapıyla sağlanmaktadır. Kareye yakın dikdörtgen planlı bu bölümün duvarlarında dikdörtgen açıklıklı, bazıları sivri kemerli olmak üzere nişler, dolap nişleri, ayrıca kuzey ve güney cephelerinde pencereler mevcuttur. Kuzey duvarında büyük bir ocak nişi bulunan odanın üzeri mukarnaslı köşe üçgenleriyle geçişi sağlanan bir kubbeyle örtülmüştür. Dershane adı da verilen ve eskiden Kırklar Meydanı (Semâhâne) olan bu mekân günümüzde müze olarak kullanılmaktadır. Orta odanın sağında kalan ve yine kareye yakın dikdörtgen planlı olan diğer odanın (doğudaki oda) güney ve kuzey cephelerinde sivri kemerli pencereler mevcuttur. Odanın her cephesinde dolap nişleri, ayrıca batı cephesinde konik külâhlı ve yaşmaklı bir ocak nişi yer almaktadır. Düzgün kesme taşla inşa edilmiş yapının tromplarla geçilen aydınlık fenerli kubbesi tuğladandır. Büyük dershane diye bilinen bu mekân eskiden Halife Meydanı adıyla anılan yer olmalıdır. Medrese odalarının sonuncusu (batıdaki oda) dikdörtgen plan içinde öndeki dikdörtgen, arkadaki kare planlı iki mekândan oluşmaktadır. Odanın girişi güney cephesindedir. Güney ve batı cephelerinde dikdörtgen açıklıklı ve sivri kemerli pencereler yer alır. Güney, doğu ve kuzey cephelerinde dolap nişleri, batı cephesinde konik külâhlı ve yaşmaklı bir ocak nişi bulunur. Bu odanın kuzey duvarındaki bir kapıyla yine duvarlarında dolap nişleri, pencereler ve bir ocak yer alan arka odaya geçilmektedir. Her iki odanın üzeri tromplu birer kubbeyle

örtülüdür. Medrese odalarının avluya bakan cephelerinde kök boya ile yazılmış yazılarla (Allah, Muhammed, Ali, kutbülârifîn Hazreti Sultan Seyyid Battal Gazi) semâhâne ve türbenin duvarlarında bitkisel bezemeler ve çiçek desenlerinin bulunduğu eski resimlerden anlaşılmaktadır.

1826’da Yeniçeri Ocağı’nın kaldırılması sırasında ve daha sonra Millî Mücadele yıllarında Yunan işgalinde büyük ölçüde harap olan külliye 1956-1961 yılları arasında Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından restore edilmiştir. Kutlu şahsiyeti bakımından Seyyid Battal Gazi adına Osmanlı ülkesinin bazı yerlerinde yapılmış makam türbelerle de karşılaşılmaktadır. Konya Ereğlisi’nin doğusunda Toros dağlarının kuzey eteğindeki bir düzlükte yalnız temeli kalmış bir türbe harabesi çevre köyleri tarafından Seyyid Battal Gazi’ye ait olarak saygı görüyordu.

BİBLİYOGRAFYA

K. Wulzinger, Drei Bektaschi-Klöster Phrygiens, Berlin 1913, s. 3-37; Hasan Baykal, Seyitgazi ve Çevresindeki Türk Eserleri (mezuniyet tezi, 1966), İÜ Türk ve İslam Sanatı Anabilim Dalı; Metin Sözen, "Anadolu'da Eyvan Tip Türbeler", Anadolu Sanatı Araştırmaları I, İstanbul 1968, s. 169-173, rs. 2-8; a.mlf., Anadolu Medreseleri, İstanbul 1970, I, 6-10; Aptullah Kuran, Anadolu Medreseleri, Ankara 1969, s. 69-70; Lemi Ş. Merey, "Seyit Battal Gazi Külliyyesinde Pratik Bir Kubbe Uygulaması", I. Uluslararası Türk-İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi Kongresi: 14-18 Eylül 1981 (Bildiriler), İstanbul 1982, III, 139-144; Özand Gönülal, "Seyitgazi Külliyesinde Selçuklu Dönemi İnşaatı", Eskişehir 1. Selçuklu Eserleri Semineri Bildirileri: 17-18 Ağustos 1989, Eskişehir 1990, s. 37-39; Erol Altınsapan, "Seyyid Battal Gazi Külliyesi'nde Yer Alan Ümmühan Hatun Türbesi", I. Uluslararası Seyyit Battal Gazi Semineri Bildirileri: 10-11 Eylül 1990, Eskişehir 1990, s. 47-57; a.mlf., Ortaçağ'da Eskişehir ve Çevresinde Türk Sanatı (11.-15. Yüzyıllar Mimarisi), Eskişehir 1999, s. 115-120; a.mlf. - Canan Parla, Eskişehir Selçuklu ve Osmanlı Yapıları I: Günyüzü, Mihalgazi, Mihallıççık, Sarıcakaya, Seyitgazi, Sivrihisar, Eskişehir 2004, s. 222-249; Yağmur Say, Kuruluşundan Günümüze Seyyid Battal Gazi Külliyesi (doktora tezi, 1993), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., "Seyyid Battal Gazi Kültü ve Seyyid Battal Gazi Külliyesi", Tarihte Eskişehir Sempozyumu-I (2-4 Kasım 1998), Eskişehir 2001, s. 151-208; a.mlf., "Kalenderilik ve Anadoluda Bir Kalenderilik Merkezi: Seyyid Battal Gazi Külliyesi", Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi Kültür ve Tarihi (haz. İbrahim Bahadır), Bielefeld 2002, s. 54-100; a.mlf., "Kalenderî-Alevî-Bektaşî Kültünde Önemli Bir Merkez: Seyyid Battal Gazi Külliyesi", Sanat ve İnanç (haz. Banu Mahir - Hâlenur Kâtipoğlu), İstanbul 2004, II, 181-207; a.mlf., Seyyid Battal Gazi ve Külliyesi: Anadolu'nun İslamlaşması ve Türkleşmesi Sürecinde Gazi-Eren-Evliyaların Rolü, İstanbul 2006; a.mlf., "Seyyid Battal Gazi Külliyesi", Vakıf ve Kültür, I/2, Ankara 1998, s. 35-39; Serpil Bağcı, "Seyyid Battal Gazi Türbesi'nin Gümüş Kapısı Üzerine Bazı Gözlemler", 9. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi, Bildiriler, Ankara 1995, I, 225-238; Hakkı Önkal, Anadolu Selçuklu Türbeleri, Ankara 1996, s. 307-311; Nejat İşcan, Seyyid Battal

Gazi Külliyesi, Eskişehir 1997; İlyas Küçükcan, Nakoleia'dan Seyitgazi'ye Seyyid Battal Gazi ve Külliyesi, Ankara 2004, tür.yer.; a.mlf., "Kültürel Geleneğimizde Seyyid Battal Gazi ve Külliyesi", Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XII/36 Ankara 2005, s. 159-187; E. Zeynep Yürekli-Görkay, Legand and Architecture in the Ottoman Empire: The Shrines of Seyyid Gazi and Hacı Bektaş (doktora tezi, 2005), Harvard University, s. 33-163; Muhiddin Aslanbay, Seyitgazi'nin Tarihçesi ve Seyyid Battal Gazi'nin Hayatı ve Bazı Menkıbeleri, Eskişehir, ts. (Kardeşler Matbaası), s. 7-40; T. Menzel, "Das bektasi Kloster Sejjid Gazi", MSOS, XXVIII/2 (1925), s. 100-105; Yılmaz Önge, "Seyyid Battal Gazi Külliyesinde Sultan Ümmühan Hatun Türbesi", Önasya, V/57, Ankara 1969, s. 9-11; J. Krämer, "Architekturteile des Seyitgazi-Tekke (Vilayet Eskişehir) und die Michaelsehirche von Nakoleia", Jahrbuch des Österreichischen Byzantinistik, XXII, Wien 1973, s. 241-250; Filiz Yenişehirlioğlu, "The Tekke of Seyyid Battal Gazi", Anadolu ve Çevresinde Ortaçağ, sy. 2, Ankara 2008, s. 121-164.

Ayşe Denknalbant

SEYYİD BEY

(1873-1925)

Hukukçu, Cumhuriyet döneminin ilk adliye vekili.

Mehmed Seyyid İzmir'de doğdu. Babası İzmir eşrafından Müezzinzâdeler ailesinden Abdullah Takıyyüddin'dir. Meşhur âlim İbn Melek'in de aralarında bulunduğu büyük dedeleri Aydınoğulları'nın daveti üzerine Türkistan'dan Aydın sancağına gelmişti (Seyyid Bey, s. 55). İyi bir medrese eğitimi alan Mehmed Seyyid'in İzmir'de bulunduğu yıllar hakkında yeterli bilgi yoktur. 1904 yılında 18. devre birincisi olarak Mektebi Hukuk'tan mezun olduktan sonra İzmir'de iki yıl kadar avukatlık yaptı (Türk Parlamento Tarihi, III, 445). Dârülfünun Hukuk Fakültesi'nde başladığı usûl-i fıkıh müderrisliği aralıklarla ölümüne kadar devam etti. II. Meşrutiyet'in ilânıyla birlikte siyasete atıldı ve 1908 seçimlerinde İzmir mebusu oldu, 1912 ve 1914 seçimlerinde aynı ilden mebus seçildi. Üçüncü meclisteki iki yıllık görevinin ardından 13 Kasım 1916'da Âyan Meclisi üyeliğine tayin edildi. Osmanlı İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin lider kadrosunda bulunan Seyyid Bey 1910'da İttihat ve Terakkî Fırkası başkan yardımcılığına, 1911'de fırka reisliğine getirildi. Medrese kökenli olmasının verdiği ilmî nüfuzla cemiyet içinde bir denge unsuru olduğu ve hiziplerin arasını bulmada etkin rol üstlendiği anlaşılmaktadır. 1918 yılının Mütareke ortamında bazı İttihatçılar'ca kurulan kısa ömürlü Teceddüt Fırkası'nın kurucuları arasında yer aldı (Bayar, I, 122).

Mebus ve İslâm hukuku müderrisi olarak II. Meşrutiyet döneminde çeşitli kanunlaştırma ve tâdil komisyonlarında görev yaptı. İlk defa 1909 yılında Kānûn-ı Esâsî'nin tâdili için görevlendirilen otuz kişilik özel komisyonda (Tunaya, III, 379) ve 1916'da Mecelle'nin ikmal ve tâdili için Mebusan Meclisi'nce kurulan komisyonlardan Kānûn-ı Medenî Komisyonu'nda bulundu (Öztürk, s. 96). Mondros Mütarekesi'nin ve İngilizler'in İstanbul'u işgalinin ardından Malta'ya sürgün edilenler arasında Seyyid Bey de vardı. Bir yandan Hukuk Fakültesi'nde müderris olması, diğer yandan İttihat ve Terakkî Fırkası'nın önde gelen isimlerinden biri olarak Mütareke sonrası

ortamda milliyetçi hareketler açısından potansiyel bir etkiye sahip bulunması sebebiyle bu sürgüne dahil edildiği söylenebilir. 29 Nisan 1920 tarihinde başlayan sürgünden 1921 yılı Ekim ayı sonunda İstanbul'a dönen Seyyid Bey burada durmayarak Ankara'ya gitti, fakat ardından tekrar İstanbul'a gelip Âyan Meclisi'nin ilgasına kadar dârülfünundaki hocalığına devam etti.

Millî Mücadele sırasında Mustafa Kemal'in kendileriyle irtibat kurarak Anadolu'daki harekete destek vermelerini istediği kişiler arasında bulunan Seyyid Bey, Cumhuriyet'in ilânından önceki dönemde

Mustafa Kemal'e hukukî konularda danışmanlık yaptı (Soyak, I, 182). 1923 yılı başlarında (3 Mayıs 1339) Adliye Vekâleti tarafından teşkil edilen ta'dîl-i kavânîn komisyonlarından ilki olan ve Mecelle'yi tâdille görevlendirilen Vâcibât Komisyonu'nda Ali Haydar Efendi'nin istifasıyla boşalan komisyon başkanlığına seçildi. Cumhuriyet'in ilânının arefesinde yapılan seçimlerde İzmir'den milletvekili ve ikinci meclisin 14 Ağustos 1923 tarihinde yaptığı Hey'et-i Vekile seçiminde adliye vekili oldu. Tek yeni üye olarak kabineye dahil edilmesi yeni hukukî düzenlemelerde kendisinden katkı beklendiğini göstermektedir. Ali Fethi Bey (Okyar) başkanlığındaki bu kabinenin 27 Ekim 1923'te istifa etmesi üzerine Cumhuriyet'in ilânının ardından İsmet İnönü başkanlığında kurulan kabinede de bu görevine devam etti. Seyyid Bey'in adliye vekilliği, 3 Mart 1924'te Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti ile Erkân-ı Harbiyye-i Umûmiyye Vekâleti'nin ilgası dolayısıyla İsmet Paşa kabinesinin 5 Mart 1924'te istifasına kadar sürdü. 6 Mart 1924'te yine İsmet Paşa başkanlığında kurulan yeni kabinede Seyyid Bey'in de aralarında bulunduğu bazı vekillere yer verilmedi (Seyyid Bey'in tasfiyesi sebepleri için bk. Erdem, Seyyid Bey'in İslâm Hukuku Sahasındaki Çalışmalarının Değeri, s. 40-48). Meclisteki görevine kısa bir süre daha devam eden Seyyid Bey, 20 Nisan 1924 tarihli Teşkîlât-ı Esâsiyye Kanunu'nun 23. maddesinde milletvekillerinin aynı zamanda başka bir memuriyet almalarının yasaklanması üzerine mebusluktan ayrılarak İstanbul'a dârülfünundaki görevine döndü. Kuruluş halindeki İlâhiyat Fakültesi reisliğine (dekanlık) getirildi. Ölümüne kadar İlâhiyat Fakültesi'nde târîh-i fıkıh ve Hukuk Fakültesi'nde usûl-i fıkıh hocalığını sürdürdü. Yakalandığı zatürreden 8 Mart 1925 tarihinde ölen Seyyid Bey ertesi gün Beyazıt Camii'nde kılınan

cenaze namazının ardından Sultan Mahmud Türbesi hazîresine defnedildi. Günümüzde kabrinin hazîredeki yeri tam olarak belli değildir.

Seyyid Bey'in görüşleri dönemin İslâmcılık anlayışı içinde modern bir bakış açısını temsil etmektedir. Taklitten ve mezhep taassubundan uzak durulması, ictihad kapısının açılması gerektiğine dair vurguları devrin İslâmcı söylemini büyük ölçüde yansıtmaktadır. Özellikle hilâfet ve kanunlaştırma tartışmalarına katkısı göz önüne alındığında, fıkıh ilminin tarih ve literatürüne modern dünyanın kurumlarını meşrulaştırmak üzere yaklaşmasının onun İslâmcılık anlayışının ana hatlarını teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Hakkında çeşitli tartışmalar yapılan II. Meşrutiyet sonrası bazı kanunlaştırma çalışmalarına çok sık atıfta bulunan Seyyid Bey'in eserleri yaşadığı siyasal ve sosyal çevrenin gündeminden derin izler taşımaktadır. Gerek Osmanlı gerek Cumhuriyet kanunlaştırmalarında dönemin şartlarına ve gereklerine fıkıh ilmi içinde kalınarak uygun çözümler üretilmesi gerektiği düşüncesinin Seyyid Bey'in eserlerinde önemli bir perspektif oluşturduğu söylenebilir.

Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde 3 Mart 1924'te hilâfetin kaldırılması teklifinin görüşüldüğü oturumun sonunda Seyyid Bey adliye vekili sıfatıyla uzun bir konuşma yaparak bu kararın şer'î dayanaklarını tarihî ve fıkhî zeminde temellendirmeye çalışmıştır. Daha çok bu konuşmasıyla tanınan Seyyid Bey, hilâfetin dinî değil dünyevî bir kurum olduğu fikrini savunarak hilâfeti hakikî ve sûrî olmak üzere ikiye ayırmış ve hâlihazırdaki hilâfetin gerçek hilâfet olmadığını söylemiştir. Ayrıca hilâfeti fıkıhtaki vekâlet akdi çerçevesinde halkla halife arasındaki bir sözleşme biçiminde tanımlayarak konunun daha basit bir düzlemde açıklanabileceğini iddia etmiştir. Bu konuşmanın mecliste hilâfetin kaldırılması kararının alınması esnasında milletvekilleri üzerinde rahatlatıcı bir etki yaptığı söylenebilirse de kararda tek başına etkili olduğu yolundaki düşünceler abartılıdır.

Eserleri. Seyyid Bey'in eserlerinde güçlü bir mantık örgüsü ve tahlilci bir yaklaşım ön plana çıkmaktadır. Kavram ve terimlerin kullanılmasında gösterdiği titizlik, çıkarımların geliştirilmesindeki tutarlılık, kaynaklara yaptığı atıflar, bu atıfların yapıldığı eser ve müelliflerle ilgili kısa bilgi ve değerlendirmeleri üslûbunu etkili kılan hususlar arasında zikredilebilir. 1. Usûl-i Fıkıh Dersleri I (İstanbul 1328-1329). 2. Usûl-i Fıkıh Dersleri II

(İstanbul 1330). Dârülfünun Hukuk Fakültesi’nde okuttuğu derslere ait notlarından oluşan bu iki kitap usûl-i fıkıh sistematiğini kapsamaktadır. Konular metin ve şerh biçiminde işlenmiş, yer yer mezheplerin farklı görüşlerine temas edilmiştir. 3. Usûl-i Fıkıh, Cüz’-i Evvel: Medhal (İstanbul 1333). Seyyid Bey’in en tanınmış eseridir. Önceki kitaplarının daha geniş bir muhteva ile yine ders takriri olarak kaleme alınmış şekli olan eserde usûl-i fıkhın tarihi, genel özellikleri ve ictihad-taklid konuları işlenmektedir. Eser klasik usûl-i fıkıh kitaplarında bulunmayan, ancak dönemin aktüel tartışma gündemi dolayısıyla yer verilmiş olan hilâfet ve halifenin yasama yetkisi konusunda uzun bir bölüm içermektedir (s. 106-162; bu kısmın yeni harflerle yayımı: Seyyid Bey, “Hilâfet”, haz. Sami Erdem, Hilâfet Risâleleri, haz. İsmail Kara, İstanbul 2004, IV, 443-484). 4. Usûl-i Fıkıh Dersleri Mebâhisinden İrâde, Kazâ ve Kader (İstanbul 1338). Medhal’in devamı niteliğindeki eserde irade, şer‘î deliller, hüküm bahisleri, hikmeti teşrî‘ ve makāsıd konuları yer almaktadır. 5. Konferans: Hak Mefhumunun ve Kuvve-i Müeyyidesinin Sûret-i Telakkîsi Hakkında İslâm Felsefe-i Hukūkuyla Avrupa Felsefe-i Hukūku Arasında Bir Mukayese (İstanbul 1338). 6. Hilâfet ve Hâkimiyyet-i Milliyye (baskı yeri yok [Ankara], ts. [1923]). Abdülganî Senî Bey’in Arapça’ya tercüme ettiği eser (el-Ḫilâfe ve sulṭatü’l-ümme, Kahire 1342) Fransızca’ya da çevrilmiştir (“Califat et souveraineté nationale”, RMM, LIX [1925], s. 5-81). Üzerinde müellif adı yer almayan ve meclisten bir grup âlim tarafından kaleme alındığına dair rivayetler bulunan eserin Seyyid Bey’e ait olduğu konusunda güçlü işaretler vardır (Erdem, Seyyid Bey’in İslam Hukuku Sahasındaki Çalışmalarının Değeri, s. 80-85). Risâlede, halifenin yetkilerinin sınırlandırılması ve sonuç olarak hilâfetle saltanatın birbirinden ayrılabileceği görüşü dinî ve tarihî açıdan temellendirilmeye çalışılmaktadır. 7. Hilâfetin Mâhiyyeti Şer‘iyyesi: Türkiye Büyük Millet Meclisi’nin 3 Mart 1340 [1924] Tarihinde Mün‘akid İkinci İçtimâında Hilâfetin Mâhiyyeti Şer‘iyyesi Hakkında Adliye Vekili Seyyid Bey Tarafından Îrad Olunan Nutuk (Ankara, ts. [1924]). Yeni harflerle sadeleştirilmiş neşirleri de yapılmıştır (Hilâfetin Mâhiyet-i Şer’iyesi, haz. Suphi Menteş, İstanbul 1969; Şeriat Açısından Halifeliğin İçyüzü, haz. Hasan Adnan Önelçin, İstanbul 1970; “Hilâfetin Şer’î Mahiyeti”, haz. İsmail Kara, Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi, İstanbul 1987, I, 179-220). Seyyid Bey’in bu konuşma metninde, hilâfetle saltanatın ayrılmasının bir adım daha ötesine geçilerek mevcut şartlarda artık böyle bir müesseseye ihtiyaç bulunmadığından yerini hâkimiyyet-i milliyyeyi esas

alan bir siyasal yönetimin alabileceği düşüncesi savunulmaktadır. 8. Târîh-i Fıkıh Dersleri (İstanbul 1340). 9. “İctihad ve Taklid” (İslâm Mecmuası, I/4 [İstanbul, Rebîülâhir 1332], s. 8-11; I/5 [Cemâziyelevvel 1332], s. 5-10; I/7 [Cemâziyelâhir 1332], s. 2-5). 10. “Milk, Mal ve Bey’in Mâhiyyeti Hukūkiyyeleri” (Dârülfünun Hukuk Fakültesi Mecmuası, I/2 [Mayıs 1332], s. 131-141).

BİBLİYOGRAFYA

Seyyid Bey, Usûl-i Fıkıh: Medhal, İstanbul 1333, s. 55; Vatan, İstanbul 9 Mart 1341/1925; İkdam, İstanbul 9-10 Mart 1341/1925; Millî Nevsâl (1341 Sene-i Maliyesine Mahsus), Dördüncü Sene, İstanbul 1341, s. 23; Celâl Bayar, Ben de Yazdım, İstanbul 1965, I, 122; Naşit Hakkı Uluğ, Üç Büyük Devrim, İstanbul 1973, s. 100; Hasan Rıza Soyak, Atatürk’ten Hatıralar, İstanbul 1973, I, 182; Osman Öztürk, Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle, İstanbul 1973, s. 96; Bilâl N. Şimşir, Malta Sürgünleri, Ankara 1985, s. 179, 183; Feroz Ahmad, İttihat ve Terakki: 1908-1914 (trc. Nuran Yavuz), İstanbul 1986, s. 156-157, 289-290; Mazhar Müfit Kansu, Erzurum’dan Ölümüne Kadar Atatürk’le Beraber, Ankara 1988, I, 142, 144; Tarık Zafer Tunaya, Türkiye’de Siyasal Partiler, İstanbul 1989, III, 379; Sami Erdem, Seyyid Bey’in İslam Hukuku Sahasındaki Çalışmalarının Değeri (yüksek lisans tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., “Cumhuriyet’e Geçiş Sürecinde Hilâfet Teorisine Alternatif Yaklaşımlar: Seyyid Bey Örneği (1922-1924)”, Dîvân: İlmî Araştırmalar, sy. 2, İstanbul 1996, s. 119-146; Türk Parlamento Tarihi: TBMM-II. Dönem 1923-1927 (haz. Kâzım Öztürk), Ankara 1995, III, 445-446; Türk Hukuk ve Siyaset Adamı Seyit Bey Sempozyumu: 16 Mayıs 1997 (haz. Osman Karadeniz v.dğr.), İzmir 1999; Hüseyin Cahit Yalçın, “Tanıdıklarım: Seyyid Bey”, Yedigün, sy. 183, İstanbul 1936, s. 16; İsmail Kara, “Seyyid Bey (Çelebizade Mehmed)”, Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi, İstanbul 1999, II, 529-530.

Sami Erdem

SEYYİD BURHÂNEDDİN

(سيّد برهان الدين)

Seyyid Burhânüddîn Hüseyn Muhakkık-ı Tirmizî (ö. 639/1241)

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin şeyhi.

561 (1166) veya 565 (1169) yılında Tirmiz'de doğdu. Seyyid Kāsım Tirmizî'nin torunu, Seyyid Hasan Tirmizî'nin oğludur (Sahih Ahmed Dede, s. 123). Soyu Hz. Hüseyin'e dayandığından "Seyyid" ve "Hüseynî" nisbelerinin yanı sıra kalplerdeki sırları bilmesi veya Şems-i Tebrîzî'nin Konya'ya gelişini Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'ye önceden haber vermesi dolayısıyla "seyyidi sırdân", Mevlânâ tarafından anıldığı üzere "Burhâneddin, burhân-ı dîn, burhân" ve tahkik ehli bir sûfî olduğunu belirten "muhakkık" lakaplarıyla tanınır. Tirmiz'de ilim tahsilinden sonra 605'te (1208) Belh'e giderek Mevlânâ'nın babası Sultanülulemâ Bahâeddin Veled'e intisap etti. Kırk gün sohbetinde bulunup icâzet almasının ardından Tirmiz'e döndü. Ertesi yıl tekrar Belh'e gelip burada iki üç yıl kadar kaldı. Bu dönemde henüz çocuk yaşlardaki Mevlânâ'nın atabegliğini üstlendi. Bahâeddin Veled'in ailesiyle birlikte Belh'ten hicret etmesi üzerine Tirmiz'e yerleşti (616/1219). Mevlevî kaynaklarında onun bu tarihten itibaren sürekli cezbe ve sekr halinde yaşadığı, inzivaya çekildiği, sekr halinden sahva geçip sekiz yıl kadar öğretim ve irşad faaliyetinde bulunduğu, daha sonra Anadolu'ya gittiği kaydedilmektedir.

Menâkıbnâmelerde Seyyid Burhâneddin'in Anadolu'ya gitme sebebi hakkında çeşitli rivayetler yer almaktadır. Şeyhi Bahâeddin Veled'in 18 Rebîülâhir 628 (23 Şubat 1231) cuma günü Konya'da vefat ettiğini aynı gün Tirmiz'de ders verirken, "Yazık yazık, şeyhim bu toprak âleminden temiz âleme göçtü" diyerek keşfetmesi ve bir gece rüyasında şeyhinin, "Benim Celâleddin'imi yalnız bırakmışsın ve onu korumak konusunda kusur ediyorsun" hitabını duyması birkaç dostu ile beraber Konya'ya gitmesinde etken olmuştur (Ferîdûn-i Sipehsâlâr, s. 118; Ahmed Eflâkî, I, 56-57, 73). Sultan Veled'e göre Tirmiz ulularından birinin Bahâeddin

Veled’in Konya’da olduğunu bildirmesi üzerine Anadolu’ya gitmeye karar vermiştir (İbtidânâme, s. 245). Bu yıllarda Mâverâünnehir ve Horasan’ı kasıp kavuran Moğol akınlarının onun hicret etmesinde etkili olduğu da ileri sürülmüştür (DMBİ, XII, 60). Seyyid Burhâneddin şeyhinin vefatından bir yıl sonra Konya’ya ulaştığı, Sincârî Mescidi’nde inzivaya çekildiği, bu sırada Lârende’de bulunan Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’ye mektup yazarak orasının Moğol istilâsı sebebiyle oturmaya elverişli olmayacağını belirtip onu Konya’ya çağırdığı, bazı kaynaklarda Konya’ya gelmeden önce Kayseri’ye uğrayıp bir süre şehrin yöneticisi Sâhib İsfahânî’nin evinde kaldığı kaydedilmektedir. Seyyid Burhâneddin, Mevlânâ’ya babasının hem zâhir hem hal ilimlerinde kâmil bir şeyh olduğunu, kendisinin zâhir ilimlerinde elde ettiği üstün dereceyi hal ilimlerinde de kazanması gerektiğini söylemiş, bunun üzerine Mevlânâ kendisine intisap etmiştir (Ferîdûn-i Sipehsâlâr, s. 118; Sultan Veled, s. 248). Eflâkî, Mevlânâ’nın ona daha Belh’te iken intisap etmiş olabileceğini söyler (Âriflerin Menkıbeleri, I, 59). Seyyid Burhâneddin ertesi yıl zâhir ilimlerinde daha da ilerlemesi için Mevlânâ’yı Dımaşk’a gönderdi. Kendisinin, 630 (1233) yılında gerçekleştiği anlaşılan bu seyahat sırasında Kayseri’ye kadar Mevlânâ’ya refakat ettiği belirtilmektedir. Seyyid Burhâneddin’in, halifenin elçisi olarak Anadolu’ya gelen ve Konya’da Bahâeddin Veled’in kabrini ziyaret ettikten sonra Kayseri’ye uğrayan Şehâbeddin es-Sühreverdî ile görüştüğü, bu görüşme sırasında hiç konuşmadıkları (Ferîdûn-i Sipehsâlâr, s. 119), Sühreverdî’nin bunun sırrını soran müridlerine Seyyid Burhâneddin’in, “Hal ehli yanında kāl dili değil hal dili lâzımdır” sözünü naklettiği rivayet edilir (Ahmed Eflâkî, I, 74; Sahih Ahmed Dede, s. 155). Ancak Sühreverdî’nin Konya’ya 1221, Seyyid Burhâneddin’in ise 1232’de geldiği bilindiğine göre bu görüşmenin Anadolu’da yapılmış olması mümkün görünmemektedir (Gölpınarlı, Mevlânâ Celâleddin, s. 45).

Eflâkî, Sâhib İsfahânî’nin Halep’te Hallâviyye, Dımaşk’ta Mukaddemiyye medreselerinde dört veya yedi yıl ders aldıktan sonra Kayseri’ye dönen Mevlânâ’yı sarayında misafir etmek istediğini, Seyyid Burhâneddin’in buna razı olmadığını, ilimde babasını geçtiğini, “ledün ilminden inciler saçması için” halvete girmesi gerektiğini söyleyerek onu toplam 1001 günde ardarda üç defa halvete soktuğunu, halvet sonrasında, “Bütün ilimlerde eşi benzeri bulunmayan bir insan oldun; haydi yürü, insanların ruhunu taze bir hayat ve hesapsız bir rahmete garket; bu sûret âleminin ölülerini kendi mâna ve

aşkınla dirilt" dediğini, ardından birlikte Konya'ya gittiklerini, Seyyid Burhâneddin'in burada ona irşad için icâzet verdiğini kaydeder (Âriflerin Menkıbeleri, I, 81-84, 89). Sahih Ahmed Dede'ye göre 639 (1241-42) yılında gerçekleşen bu olay sırasında Mevlânâ otuz altı, Seyyid Burhâneddin yetmiş beş yaşındadır (Mevlevîlerin Tarihi, s. 159). Konya'da müridi Selâhaddîn-i Zerkûb'un evinde misafir kaldığı sırada, "Halimi sana, kālimi Mevlânâ'ya bağışladım" diyerek kendisinden iki mirasın intikal ettiğini ifade eden Seyyid Burhâneddin'in daha sonra Kayseri'ye yerleşmek istediği, Mevlânâ'nın buna razı olmadığı, bunun üzerine onun, "Buraya kuvvetli bir aslan yöneldi; ben de bir aslanım, birbirimizle geçinemeyiz, onun için gitmek istiyorum" diyerek onu razı ettiği, bu sözüyle Şems-i Tebrîzî'nin Konya'ya geleceğini beş yıl önceden haber verdiği rivayet edilir (Ferîdûn-i Sipehsâlâr, s. 120). Mevlânâ'nın siyasî ortamdan duyduğu endişeden dolayı şeyhinin Kayseri'ye gitme isteğine karşı çıktığı ileri sürülmüştür. Bu iddiaya göre Mevlânâ, kendisi gibi ahîlere muhalif olan Seyyid Burhâneddin'in ahî ve Türkmen zümrelerine destek veren I. Alâeddin Keykubad'ın iktidarı zamanında Kayseri'ye gitmesine izin vermemiş, onun Kayseri'ye son gelişi Keykubad'ın öldürülmesi ve ahîlerin tasfiyesi üzerine

gerçekleşmiştir (Akşit, XIX/1 [2004], s. 7). Bir diğer rivayete göre Seyyid Burhâneddin, Kayseri'de Sâhib İsfahânî'yi vezirlik makamına getiren ve şehirde büyük tahribat yapan Moğollar'a tıpkı Mevlânâ gibi sempati duymakta, Türkmenler'e muhalif olan çevreleri himaye eden Moğollar bu yüzden kendisine saygı gösterip ayaklarına para saçmaktadır (Bayram, s. 88). Moğollar'ın onun ayaklarına para saçtıkları iddiası Eflâkî'nin bir rivayetinin çarpıtılmış bir yorumuna dayandırılmaktadır (Âriflerin Menkıbeleri, I, 68). Halbuki Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî gibi Seyyid Burhâneddin'in de ahî-Türkmen zümreleri ve Moğollar'la ilgili tavrı olayları tasavvufî ve bâtınî perspektiften yorumlamaktan ibaret olup siyasal ve sosyal kaygıların bir sonucu değildir.

Eflâkî, Seyyid Burhâneddin'in, Kayseri'de Sultan Alâeddin Keykubad'ın eşi Mahperi Hatun tarafından yaptırılan Huand Hatun Camii bitişiğinde halen müze olarak kullanılan medresede ders okuttuğunu, Mükremin mahallesindeki günümüze sadece tonozları intikal eden Hakırdaklı Camii'nde imamlık yaptığını, istiğrak halinden dolayı namazda uzun

müddet durması sebebiyle cemaatten affını isteyerek görevi terkedip cami yanındaki halvethânede inzivaya çekildiğini kaydeder (a.g.e., I, 61-62). Kayseri Mevlevîhânesi bu halvethânenin arsası üzerine inşa edilmiştir (Küçük, s. 280).

Seyyid Burhâneddin'in vefat tarihi tam olarak tesbit edilememekle birlikte İbtidânâme'de ve Eflâkî'deki bilgilere göre onun Bahâeddin Veled'in vefatından bir yıl sonra Konya'ya geldiği, dokuz yıl burada Mevlânâ'ya şeyhlik yaptığı dikkate alınarak 638 (1241) yılı sonları veya 639 (1241) yılı başlarında öldüğü söylenebilir. Eflâkî, Sâhib İsfahânî'nin onun kabrinin üzerine bir türbe inşa ettirmek istediğini, rüyasında gördüğü Seyyid Burhâneddin'nin bunu reddetmesi dolayısıyla bundan vazgeçtiğini söyler (Âriflerin Menkıbeleri, I, 69-70). Şimdiki türbe 1892 yılında Ankara Valisi Âbidin Paşa'nın yardımıyla Kayseri mutasarrıfı Mehmed Nâzım Paşa tarafından yaptırılmış, Farsça kitâbesi Ali Emîrî Efendi hattıyla yazılmıştır.

Sâhib İsfahânî, Seyyid Burhâneddin vefat ettikten kırk gün sonra Mevlânâ'ya bir mektup gönderdi, Mevlânâ Kayseri'ye giderek şeyhinin kitaplarını Sâhib İsfahânî'den aldı ve birkaçını kendisine bağışladıktan sonra Konya'ya döndü (a.g.e., I, 70-71). Sultan Veled, Mevlânâ'nın Seyyid Burhâneddin'in vefatıyla tek başına kaldığını, yanıp yakılarak Şems-i Tebrîzî Konya'ya gelinceye kadar beş yıl riyâzet hayatı yaşadığını, bu sırada kendisinden sayısız kerametler zuhur ettiğini, bununla birlikte irşad faaliyetinden geri durmayıp halka vaaz vermeyi, ulemâ, yönetici ve esnaf kesiminden olan müridleriyle sohbet etmeyi sürdürdüğünü söyler (İbtidânâme, s. 247-249).

Seyyid Burhâneddin'in adı Eflâkî'nin kaydettiği Mevleviyye silsilesinde yer alırken (Âriflerin Menkıbeleri, II, 599), Sipehsâlâr'ın Risâle'sindeki silsilenâmede (s. 18) bulunmamaktadır. Ahmet Avni Konuk'a göre Seyyid Burhâneddin, Mevlânâ'nın yegâne mürşidi, Şems-i Tebrîzî onun sohbet arkadaşıdır. Mevlânâ'nın babasının da Seyyid Burhâneddin'in müridi olduğu, Şam ve Hicaz seferinde onlarla birlikte bulunduğu, Dımaşk'ta öldüğü, ölümünden önce onlara Rum diyarına gitmeyi tavsiye ettiğine dair rivayetler doğru değildir (Devletşah, II, 249).

Maʿârif adlı eserinde şeyhi Bahâeddin Veled'i övgüyle anan Seyyid

Burhâneddin onun en üstün velâyet mertebesinde bulunduğunu müşahede ettiğini, Mevlânâ'ya ondan üstün bir dereceye ulaşması için dua etmediğini, zira bundan ötesinin bulunmadığını söylemiştir. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, "Piş, ol da bozulmadan kurtul. Yürü, Burhâneddîn-i Muhakkık gibi nur ol. Kendinden kurtuldun mu tamamıyla burhan olursun. Kul yok oldu mu sultan olur" anlamındaki beytiyle (Mesnevî, II, 101, beyit 1319-1320) şeyhinin ilâhî hilâfet mertebesine erdiğini, meşâyihin kitaplarını ve sırlarını mütalaa etmekle birlikte muhatapları üzerinde tesirli olmasını çokça mücahede ve riyâzette bulunmasından kaynaklandığını belirtmiştir. Mevlânâ'nın oğlu Sultan Veled de ondan feyiz aldığını ifade etmiştir (İbtidânâme, s. 226). Sipehsâlâr ve Eflâkî'nin rivayetleriyle Maʿârif'teki sözleri dikkate alındığında Seyyid Burhâneddin'in riyâzete ve özellikle oruca büyük önem veren, daima cezbe, mecnunluk ve istiğrak hallerini tecrübe eden, tasavvufu gerçek ilim ve bütün ilimlerin zirvesi sayan, şatahat türünden sözleri bulunan, sohbetlerinde Senâî'nin beyitlerinden sıkça iktibaslar yapan, tıp bilgisine sahip, nüktedan ve melâmet neşvesi güçlü bir şahsiyet olduğu anlaşılmaktadır. İsmâil Ankaravî'ye göre Seyyid Burhâneddin zâhirde ulemâ ve muhakkık meşâyih kisvesinde, bâtında fakr ve fenâ mertebesindedir (Şerh-i Mesnevî, II, 209-210). Kayseri'deki türbe kitâbesinde geçen, "Muhyiddîn-i Arabî'den sonra ikincidir" cümlesi onun tahkik ve temyiz ehli sûfîlerden olduğuna işaret eder.

Seyyid Burhâneddin'in tasavvufî sohbetlerinin zaptından meydana gelen, seyrü sülûk ve mârifetullah bahislerinin veciz sözlerle anlatıldığı, çoğunluğu Farsça, kısmen Arapça yazılmış Maʿârif adlı eserinde Senâî, Ferîdüddin Attâr ve Nizâmî-i Gencevî'den şiirlere, Hasan-ı Basrî'den Bahâeddin Veled'e kadar meşhur sûfîlerin görüşlerine yer verilmiştir. Eserdeki konular, Bahâeddin Veled'in Maʿârif'indeki bahisler ve Meṡnevî'de anlatılan fikirlerle uyumludur. Meṡnevî'de yer alan, savaşta bir müşrikin Hz. Ali'nin yüzüne tükürmesi, Îsâ'nın, "En çetin şey nedir" sorusuna "öfke" diye cevap vermesi, Fahreddin er-Râzî'yi kınayış, "ene" (ben) sözünün Firavun'un ağzında bir yalan, Hallâc-ı Mansûr'un ağzında bir nur oluşu, sülûkün sonu olup makāmâtın sonu olmadığı, seyr ila'llāhın sonu bulunup seyr maa'llāhın son bulmadığı gibi konular Maʿârif'teki bahislerin etraflıca izahından ibarettir. Kitabın sonunda Muhammed ve Feth sûrelerinden bazı âyetlerin işârî tefsiri bulunmaktadır. Eserin 5 Muharrem 687 (10 Şubat 1288) tarihli en eski nüshası (Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 2188)

Argun b. Aydemir b. Abdullah el-Mevlevî tarafından istinsah edilmiştir. Bedîüzzaman Fürûzanfer'in açıklamalarla neşrettiği eser (Tahran 1340 hş.) Abdülbaki Gölpınarlı (Ankara 1973) ve Ali Rıza Karabulut (Ankara 1995) tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Fîhi mâ fîh (trc. Ahmed Avni Konuk, haz. Selçuk Eraydın), İstanbul 1994, s. 188; a.mlf., Mesnevî (trc. Veled İzbudak), İstanbul 2004, II, 101, beyit 1319-1320; Ferîdûn-i Sipehsâlâr, Risâle: Mevlânâ ve Etrafındakiler (trc. Tahsin Yazıcı), İstanbul 1977, s. 18-20, 34, 117-120; Sultan Veled, İbtidânâme (trc. Abdülbâki Gölpınarlı), Ankara 1976, s. 1, 226, 236, 238, 244-249, 295; Ahmed Eflâkî, Âriflerin Menkıbeleri (trc. Tahsin Yazıcı), İstanbul 1989, I, 56-75, 81-84, 89; II, 599; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 515; Devletşah, Tezkire (trc. Necati Lugal), İstanbul 1977, II, 249; İsmâil Rusûhî Ankaravî, Şerh-i Mesnevî, İstanbul 1289, II, 209-210; Sahih Ahmed Dede, Mevlevîlerin Tarihi (haz. Cem Zorlu), İstanbul 2003, s. 123, 127, 132-135, 144, 150-155, 158-160, 162-163, 306, 341; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlânâ Celâleddin, İstanbul 1952, s. 44-48; a.mlf., Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1953, s. 194, 305; Mehmed Önder, "Seyyid Burhaneddin'in Maarif'i", I. Kayseri Kültür ve Sanat Haftası Konuşmaları ve Tebliğleri, Kayseri 1987, s. 84-86; Mikâil Bayram, "Devrinin Siyasi Olayları İçinde Seyyid Burhanu'd-din", a.e., s. 86, 88; H. Ahmet Sevgi, Seyyid Burhâneddin Muhakkık-i Tirmizi, Kayseri 1995; Bedîüzzaman Fürûzanfer, Mevlânâ Celâleddin (trc. Feridun Nafiz Uzluk),

İstanbul 1997, s. 134-139, 152-158; Franklin D. Lewis, Rumi: Past and Present, East and West, Oxford 2000, s. 96-118; Sezai Küçük, Mevlevîliğin Son Yüzyılı, İstanbul 2003, s. 280; Ahmet Akşit, "Mevlevi Yazarların Seyyid Burhaneddin'in Kayseri'ye Gidişi Hakkındaki Rivayetlerine Dair", TİD, XIX/1 (2004), s. 1-8; Tahsin Yazıcı, "Tirmizî", İA, XII/1, s. 389-390; Necîb Mâyil-i Herevî, "Burhân-ı Muḥaḳḳıḳ", DMBİ, XII, 59-61.

Semih Ceyhan

SEYYİD EBÛBEKİR DEDE

(ö. 1189/1775)

Mevlevî şeyhi.

1117 (1705) yılında Kütahya'da doğdu. Kütahya'nın Köprüviran (Köprüören) köyünde medfun Pîr Baba Sultân-ı Horasânî'nin neslinden gelen babası Seyyid Ahmed Efendi, Halvetî şeyhi Bahşî Efendi'nin halifesidir. Annesi Şerife Emine Hanım, Seyyid Câfer Battal Gazi soyundan Seyyid Hüseyin Efendi'nin kızıdır (Sahih Ahmed Dede, s. 206-207). Seyyid Ebûbekir 1133'te (1721) Köprüviran'dan Tavşanlı kasabasına giderek Sıdkı Dede'nin dervişi oldu. Daha sonra babasının delâletiyle diğer kardeşleri Seyyid Ömer ve Osman Efendi ile birlikte Kütahya'ya geçip Mevlevîhâne şeyhi Sâkıb Dede'ye intisap etti. Onun vefatının ardından yerine geçen büyük oğlu Şeyh Ahmed Hâlis Efendi'ye biatını yeniledi. İcâzet aldıktan sonra Konya'ya gitti ve Mevlevî Âsitânesi postnişini Çelebi IV. Mehmed Ârif tarafından Mevlânâ Türbesi'nin perdedarlık hizmetine getirildi. 1159 (1746) yılında Mehmed Ârif'in yerine geçen Ebûbekir Çelebi tarafından Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhliğine tayin edilince kardeşi Osman Efendi ile beraber İstanbul'a gitti. Ardından diğer kardeşi Ömer Efendi oğlu Sahih Ahmed'i yanına alarak Kütahya'dan İstanbul'a geldi. Bu tarihten itibaren İstanbul Mevlevî dergâhlarında Kütahyalı şeyhler dönemi başlamış oldu. Ebûbekir Dede, 1161'de (1748) evlendiği Âtike Hanım'ın üç yıl sonra vefatı üzerine Galata Mevlevîhânesi postnişini Sırrî Abdülbâki Dede'nin küçük kızı Saîde Hanım ile ikinci evliliğini yaptı, böylece iki mevlevîhâne arasında bir bağ kuruldu. Yenikapı Mevlevîhânesi'nde yaklaşık otuz yıl şeyhlik yapan Ebûbekir Dede 3 Receb 1189 (30 Ağustos 1775) tarihinde vefat etti ve Yenikapı Mevlevîhânesi hazîresine defnedildi. "Zâtı gibi bir adîmü'l-mesel târîh oldu bu / Eyleyip tekmîl devrin geçti Bûbekr-i azîz" beyti vefatına tarih düşürülmüştür (a.g.e., s. 216-217). Ebûbekir Dede'nin Merâtib-i İnsâniyye ve Menâkıb-ı Kudsiyye adlı bir eseri olduğu kaydedilmektedir (Mehmed Süreyya, II, 428).

Seyyid Ebû Bekir Dede'nin Yenikapı Mevlevîhânesi'ne postnişin tayin

edilmesinden tekkelerin kapatıldığı tarihe kadar (1925) yaklaşık 180 yıl bu dergâhın şeyhliği onun soyundan gelenler tarafından yürütülmüştür. Oğulları Ali Nutkî, Abdülbâki Nâsır ve Abdürrahim Künhî dedeler sırasıyla Yenikapı Mevlevîhânesi'ne şeyh olmuş; Abdülbâki Nâsır Dede neslinden Osman Selâhaddin Dede, Mehmed Celâleddin Dede ve Abdülbâki (Baykara) Dede aynı dergâhta meşihat makamını üstlenmiştir. Ebûbekir Dede'nin kardeşleri Seyyid Ömer ve Osman dedelerin neslinden de aynı kültür ve irfan dairesine mensup önemli şahsiyetler yetişmiştir. Seyyid Ömer Dede'nin oğlu ve Mecmûatü't-tevârîhi'l-Mevleviyye müellifi Sahih Ahmed Dede, Yenikapı Mevlevîhânesi'nde aşçı dede olmuş, Ali Nutkî, Abdülbâki Nâsır ve Şeyh Galib'in terbiyesinde önemli katkılarda bulunmuştur. Sahih Ahmed Dede'nin oğlu Kudretullah Dede ile torunu Atâullah Dede, Galata Mevlevîhânesi'nde postnişinlik yapmıştır. Seyyid Ebûbekir Dede'nin küçük kardeşi Osman Dede'nin üç oğlundan Tarikatçı Mehmed Dede, Yenikapı Mevlevîhânesi'nde neyzenbaşı olmuş, Şükûfeci Hüseyin Dede ve âyinhan Râif Dede çeşitli görevler üstlenmiştir (Ali Nutkî Dede - Abdülbâki Nâsır Dede, s. 28-29). Ebûbekir ve Osman Dede neslinin Yenikapı Mevlevîhânesi'nde, Ömer Dede neslinin Galata Mevlevîhânesi'nde postnişin olmasıyla Kütahyalı Mevlevî ailesi her iki dergâha da hâkim olmuştur. Ebûbekir Dede ailesi birçok bürokratın Mevlevîliğe intisabını temin etmiş, bu sayede Mevlevîlik devlet tarafından desteklenen itibarlı bir kurum olma özelliğini son dönemlere kadar sürdürmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Ali Nutkî Dede - Abdülbâki Nâsır Dede, Defteri Dervîşân, Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 1194, s. 28-29; Sahih Ahmed Dede, Mecmûatü't-tevârîhi'l-Mevleviyye, Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 5445, s. 206-207, 216-217; Mehmed Süreyya, Sicill-i Osmanî (haz. Nuri Akbayar, s. nşr. Seyit Ali Kahraman), İstanbul 1996, II, 428; Mehmed Ziyâ, Yenikapı Mevlevîhânesi, İstanbul 1329, s. 143; Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ (haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz), İstanbul 2006, V, 237; Sezai Küçük, Mevleviliğin Son Yüzyılı, İstanbul 2007, s. 109-110, 215; Ekrem Işın, "İstanbul'un Mistik

Tarihinde Mevlevihaneler", İstanbul, sy. 4, İstanbul 1993, s. 128; Mustafa Erdoğan, "İstanbul'da Kütahyalı Bir Şeyh Ailesi: Seyyid Ebûbekir Dede ve Ahfâdı", İstanbul Araştırmaları, sy. 7, İstanbul 1998, s. 125-134.

Sezai Küçük

SEYYİD EMÎR ALİ

(bk. EMÎR ALİ, Seyyid).

SEYYİD HÂRUN

(ö. 720/1320)

Seydişehir’in kurucusu, mutasavvıf.

Hayatı hakkında bilinenler, kardeşi Seyyid Bedreddin’in dokuzuncu kuşaktan torunu Abdülkerîm b. Şeyh Mûsâ’nın 962 (1555) yılında kaleme aldığı Makālât-ı Seyyid Hârûn adlı esere dayanmaktadır. Abdülkerîm b. Şeyh Mûsâ eserini Seyyid Hârun hakkında pîrlerden, sâlihlerden ve azizlerden duyduğu bilgilerden derleyerek oluşturduğu Farsça evrakı Türkçe’ye çevirmek suretiyle yazdığını belirtmektedir (Makālât, s. 22).

Makālât’ta Seyyid Hârun’un baba tarafından İmam Mûsâ el-Kâzım’ın, anne tarafından Veysel Karanî’nin soyundan geldiği ifade edilir. Esere göre Seyyid Hârun, Horasan civarında âdil bir hükümdar iken atalarının mezarını ziyareti sırasında gāibden gelen bir ses tarafından kendisine Anadolu’ya giderek Küpe dağı civarında bir şehir kurmasının emredilmesi üzerine emirliği terkederek yanında kırk dervişi ve kardeşi olduğu halde yollara düşer (s. 23-24). Bir bulutun rehberliğinde Bağdat’a gelir ve burada anne tarafından Veysel Karanî, baba tarafından İmam Ca‘fer es-Sâdık soyuna mensup Şeyh Emîr Alâeddin’in misafiri olur. Kırk gün Bağdat’ta kaldıktan sonra Konya’ya gitmek için yola çıkar. Yol boyunca Türkmen nüfusun yoğun olduğu bölgelerde pek çok köy ve bu köylerde tekkeler kurar. Nihayet 702 (1302) yılı civarında Konya’ya gelir. Ahmed Fakih’in türbesini ziyaret eder. Yaklaşık iki yıl Konya’da kalıp 705 (1305) yılının ilkbaharında (Bayrakdar, s. 280) Küpe dağı civarına ulaşır. Elite (Vervelit) isimli antik bir şehrin kalıntılarını kullanarak halifelerinin ve bölge halkının yardımıyla Seydişehir’i kurar. Seyyid Hârun’un Seydişehir’e geldiği sırada bölgede Eşrefoğlu Hükümdarı Mübârizüddin Mehmed Bey (1302-1320) hüküm sürmekteydi.

Makālât’ta şehrin kuruluşu sırasında Seyyid Hârun’un pek çok keramet gösterdiği ve bazı ilâhî işaretlerle kendisine şehrin planının verildiği

aktarılır, şehrin kuruluşu ayrıntılı biçimde anlatılır (s. 36-53). Seyyid Hârun şehrin ilk nüvesi olarak kale, mescid, medrese, zâviye, hamam ve

bazı evler inşa eder. Eserde bu tarz örneklerin verilmesi Seyyid Hârun'un şehir kurucu derviş vasfına yapılan vurgu şeklinde değerlendirilebilir. Seydişehir'in fizikî yapısının Seyyid Hârun Külliyesi'nin etrafında gelişmiş olması ve Anadolu Selçukluları döneminde bu bölgede bir şehrin mevcut olmaması şehrin onun tarafından kurulduğunun bir göstergesidir. Seyyid Hârun'un şehrin kuruluşundan sonra inzivaya çekildiği, namazlarını cemaatle tekkesinde eda ettiği, hiç kimseyle konuşmayıp tefekkür içerisinde ömrünün kalan kısmını burada geçirdiği belirtilmektedir (a.g.e., s. 57). Türbe kitâbesinden anlaşıldığına göre Seyyid Hârun 23 Rebîülevvel 720 (3 Mayıs 1320) tarihinde vefat etmiştir (Oral, IV [1952], s. 154). Türbesi muhtemelen aynı yıl içerisinde vasiyeti üzerine tekkesinin bulunduğu yere inşa edilmiştir.

Anadolu'nun en eski seyyid ailelerinden birinin atası olan Seyyid Hârun'un bir tarikat mensubu olup olmadığı konusunda bilgi bulunmamaktadır. Makālât'ın "Sülûk-i Hârûn alâ tarîk-i Muhammed Mustafâ" başlıklı ikinci bölümünde onun Hz. Peygamber'in yolunu takip ettiğine dair bilgilerin yer alması Seyyid Hârun'un Üveysîliğine yapılan vurgu şeklinde değerlendirilmelidir (Bayrakdar, s. 282). Seyyid Hârun'un gerek yaşadığı dönemde gerekse daha sonraki dönemlerde fikirleri, hayat tarzı ve sahip olduğu misyonla toplum nezdinde önemli bir yeri olduğu anlaşılmaktadır. O, sadece şehir kurucu bir derviş tipi değil diğer pek çok noktada belirleyici bir önder, ilâhî sırlara vâkıf, doğru yola iletici, duasıyla şifa veren, yoksulları gözeten bir velîdir. Maya ismi verilen köyü kurduğunda buranın halkına sütten nasıl yoğurt ve peynir yapıldığını öğrettiğine dair verilen bilgi oldukça ilginçtir (Makālât, s. 33). Seyyid Hârun'un bir diğer özelliği bölgedeki gayri müslimlere karşı savaşan bir gazi-derviş olmasıdır. Gerek Seydişehir'e ilk geldiğinde gerek şehri kurduktan sonra kâfirlerle savaşmış, halifelerine de onlarla savaşmayı emretmiştir (a.g.e., s. 34-35, 58).

Makālât'ta verilen bilgilerden Seyyid Hârun'un dönemin siyasî çevreleriyle yakın ilişki kurduğu anlaşılmaktadır. Eşrefoğlu Mübârizüddin Mehmed Bey, başlangıçta Seyyid Hârun'dan çekinip düşmanca bir tavır takınmasına rağmen sonradan onun iktidar hırsı içinde olmayıp dervişlikten başka gayesi

bulunmadığını görünce en büyük destekçisi olmuş (a.g.e., s. 44-51), Seydişehir'de kurulan külliye için Seydişehir ve Beyşehir'de vakıflar tahsis etmiştir. Seyyid Hârun'un Turgutoğulları ile de yakın ilişki içerisinde olduğu görülmektedir. Bu ailenin pek çok ferdinin Seyyid Hârun Türbesi'nde gömülü olması bu yakınlığın siyasî olmaktan ziyade mânevî olabileceğini düşündürmektedir. Karamanoğlu II. İbrâhim Bey'in Ulukilise köyündeki arazileri, İbrâhim Bey'in âzatlı kölesi Bahadır Ağa'nın Seydişehir Yenice köyündeki bir çiftliği Seyyid Hârun Tekkesi'ne vakfetmesi (Erdoğru, VII [1992], s. 84) onun bu beylik nezdinde de itibar sahibi olduğunu göstermektedir. Seyyid Hârun'un çevredeki diğer sûfîlerle de münasebet kurduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan biri Seydişehir'e bağlı Mahmud Hisar köyünde tekkesi bulunan Didiği Sultan'dır. Didiği Sultan menâkıbına göre kendisi Anadolu'ya geldiğinde Seyyid Hârun ile karşılaşmış, ölümünden sonra onun cenaze namazını kılmıştır (Odabaşı, sy. 1 [1998], s. 369). Makālât'ta ise Seyyid Hârun ile Didiği Sultan arasında yakın bir dostluk olduğu, Didiği Sultan'ın ölümünü duyunca çok üzülen Seyyid Hârun'un, gıyabında onun cenaze namazını kıldığı belirtilmektedir.

Seyyid Hârun'un yanından ayrılmayan, Seydişehir'i kurduğu sırada kendisine yardım eden dervişlerin "baba" unvanı taşımaları bunların daha ziyade kalenderî bir anlayışa sahip oldukları izlenimini uyandırmaktadır. Seyyid Hârun ölümüne yakın bu halifelerini irşad için değişik bölgelere göndermiştir. Mahmud Seydi'yi Alâiye'ye, Zekeriyyâ Baba'yı Manavgat'a, Ali Baba, Gök Seydi, Kilimpûş ve Siyah Derviş'i Tekeili'ne, Akça Baba'yı Germiyan'a, Nasibli Baba'yı Aydın'a, Gök Demir'i Adalar'a, Haydar Baba'yı Rumeli'ne yollarken gittikleri yerlerde hak yolundan ayrılmamalarını, cihad etmelerini ve yoksulu gözetmelerini tavsiye etmiştir (Makālât, s. 58-61). Halifelerin gönderildiği merkezler dikkate alındığında Seyyid Hârun'un Akdeniz ve Ege bölgelerinin İslâmlaşma sürecindeki etkisi açık biçimde ortaya çıkar.

Makālât'ta belirtildiğine göre Seyyid Hârun'un Halife Sultan adlı bir kızı babasından sonra müridler arasında yapılan oylamayla tekkenin şeyhi olmuş ve bu görevi yaklaşık kırk yıl sürdürmüştür (s. 56-63). Seyyid Hârun'un kardeşi Seyyid Bedreddin onunla birlikte Anadolu'ya gelmiş ve Konya'da Hatunsaray yakınlarında vefat etmiştir (a.g.e., s. 31-33). Tekkenin idaresi Halife Sultan'ın ardından Makālât'ın yazarı Abdülkerîm'in büyük

dedesi Şeyh Mûsâ'ya geçmiş, Şeyh Mûsâ'dan sonra bu aile tarafından sürdürülmüştür. Osmanlı Devleti, Seyyid Hârun'un evlâtlarına büyük saygı göstermiş, Eşrefoğulları ve Karamanoğulları döneminden beri mevcut olan vakıfları onayladığı gibi yeni vakıflar tahsis etmiştir. Seyyid Hârun Zâviyesi XVI. yüzyılda Seydişehir ve Bozkır bölgesinin en zengin vakfıydı. Seydişehir'in merkezindeki derici, fırıncı, değirmenci vb. esnafın kontrolü bu ailenin eline verilmişti ve aile fertleri her türlü vergiden muaftı (Erdoğru, Osmanlı Yönetiminde Beyşehir Sancağı, s. 98-99). Seyyid Hârun'un Seydişehir'de kurduğu medrese de ailenin önemli faaliyet merkezlerinden biriydi; Seyyid Hârun neslinden gelenlerin ders verdiği bu medrese bölgenin meşhur bir eğitim kurumuydu (a.g.e., s. 165-166). Seyyid Hârun'un ailesinden bir ikinci kolun Seydişehir dışında Konya sahrasındaki konar göçer Atçeken oymakları arasında yaşadığı görülmektedir. Tahrir defterlerinde "cemâat-i evlâd-ı Seyyid Hârûn" şeklinde kayıtlı olan bu grup Seydişehir yakınlarındaki Turgut kazasında ve civarında yaşamaktaydı (BA, TD, nr. 387, s. 244; Karadeniz, LXII/233 [1998], s. 34-39).

BİBLİYOGRAFYA

BA, CE, nr. 9980, 24550; Abdülkerîm b. Şeyh Mûsâ, Makālât-ı Seyyid Hârûn (haz. Cemal Kurnaz), Ankara 1991; Abdurrahman Ayaz, Seydişehir Tarihi: Makâlât-ı Seyyid Harun Velî-Müderris Eş Şeyh Hacı Abdullah Dehlevî Hazretlerinin Hayatı, Seydişehir 1977, s. 15-82; Mehmet Önder, Seydişehir Tarihi, Ankara 1986, s. 96-121; a.mlf., "Seydişehir'de Seyyid Harun Külliyesi, Vakıfları ve Bânisi", VD, XX (1988), s. 13-28; Suraiya Faroqhi, Osmanlı'da Kentler ve Kentliler (trc. Neyyir Kalaycıoğlu), İstanbul 1993, s. 44-45; M. Akif Erdoğru, Osmanlı Yönetiminde Beyşehir Sancağı (1522-1584), İzmir 1998, s. 98-99, 165-166; a.mlf., "Seydişehir Seydi Harun Külliyesi Vakıfları Üzerine Bir Araştırma", TİD, VII (1992), s. 81-132; Mehmet Bayrakdar, "Seyyid Hârûn Veli ve Türbesi", Uluslararası Türk Dünyası İnanç Merkezleri Kongresi Bildirileri: 23-27 Eylül 2002, Ankara 2004, s. 277-285; Rüya Kılıç, Osmanlıda Seyyidler ve Şerifler, İstanbul 2005, s. 60; Ferit Uğur, "Seydişehrinin Kuruluşu", Konya, sy. 4,

Konya 1936, s. 226-229; M. Çağatay Uluçay, “Makalât-ı Seyyid Harun”, TTK Belleten, X/40 (1946), s. 749-778; Naci Kum, “Doğduğum Şirin Memleket: Seydişehri”, Konya, sy. 118-119 (1948), s. 21-29; Rüştü Ergen, “Seydişehri’nin Kuruluşu”, a.e., sy. 125-126 (1949), s. 14-15; Zeki Oral, “Turgut Oğulları”, TTK Bildiriler, IV (1952), s. 140-157; a.mlf., “Turgut Oğulları, Eserleri-Vakfiyeleri”, VD, III (1956), s. 31-64; R. Hüseyin Ünal, “Seyyid Harun Camii ve Önündeki Üç Kümbet”, STY, VI (1976), s. 45-65; Safa Odabaşı, “Didiği Sultan Menâkıbnâmesi’nin Konyalı Seyyid Mustafa Rüşdi Tarafından Yapılan Manzum Tercümesi”, Yeni İpek Yolu, sy. 1, Konya 1998, s. 365-403; Hasan Basri Karadeniz, “Seydişehir’in Kurucusu Seyyid Harun’un Evlâdları”, TTK Belleten, LXII/233 (1998), s. 31-39.

Haşim Şahin

SEYYİD HASAN PAŞA KÜLLİYESİ

İstanbul'da XVIII. yüzyılın ortalarında yaptırılan külliye.

Sadrazam Seyyid Hasan Paşa tarafından inşa edilmiş olan külliye iki ayrı yapılar topluluğundan oluşmuştur. Beyazıt (II.) Hamamı'nın arkasında Vezneciler'de yer alan medresenin meydana getirdiği grupta sıbyan mektebi, sebil, çeşme ve dükkânlar bulunmaktadır. Güneyde Ordu caddesinin üzerinde ise hanın oluşturduğu grupta iki çeşme, fırın ve dükkânlar yer almıştır. Külliye Mimarbaşı Mustafa Ağa tarafından inşa edilmiştir. Medrese, sebil ve çeşme üzerinde yer alan kitâbelere göre külliyenin bu bölümünün inşası 1158 (1745) yılında tamamlanmıştır. Esasını hanın oluşturduğu diğer yapı grubunun inşası bânisinin sadrazamlık görevinden azliyle yarım kalmış ve I. Mahmud tarafından 1160 (1747) yılında tamamlatılarak padişahın kendi vakfına alınmış, fakat Hasan Paşa Hanı adı değiştirilmemiştir.

Hafif eğimli bir arsa üzerinde fevkanî olarak ele alınan medrese bir sıra taş, iki sıra tuğla malzemeyle inşa edilmiş almaşık örgülü duvarlara sahiptir. Cephelerde dışa açılan dikdörtgen pencereler tuğladan sivri kemerli alınlıklı olup kesme taş sövelidir. Yapı üstte tuğladan iki sıra kirpi saçakla çevrelenmiştir. Batıya bakan ön cephede eğimden kazanılan alt kat kesme taş kaplanmıştır. Eksenden sağa kaymış kapı yuvarlak kemerli açıklığa sahiptir. Kapı üzerinde 1158 (1745) yılını veren şair Ni'met'e ait dokuz beyitlik ta'lik hatlı mermer kitâbe Hocazâde Seyyid Ahmed tarafından yazılmıştır. Üzeri beşik tonoz örtülü bir koridordan sonra merdivenlerden çıkılarak medresenin fevkanî avlusuna ulaşılır. Girişin üzerinde yer alan ve önü iki sütuna oturan kemerle avluya açılan bir eyvan gibi ele alınmış olan bu birimin zemini medresenin diğer birimlerinden yüksek tutulmuş olup üzeri aynalı tonozla örtülmüştür. Batı yönünde cepheye açılan iki pencereli bu birimden güneyde yer alan dershane / mescid mekânına yuvarlak kemerli bir kapı ile geçilmektedir. Kapının üstünde iki satırlık bir kitâbe mevcuttur. Kare planlı dershane / mescidin üzeri içten yivli tromplarla

geçişi sağlanan, dıştan sekizgen kasnaklı kubbe ile örtülüdür. Üç yöne ikişer pencere, batı yönünde ise üç pencere ile dışa açılan mekân cephede kesme taş konsollarla hafif öne çıkarılmıştır. Köşeye yerleştirilmiş olan mihrabın üzerinde tromplarda, kubbede kalem işi süslemeler bulunmaktadır. Kubbe göbeğinde İhlâs sûresi, kubbe eteğinde Nûr sûresi, trompların köşelerinde oluşturulan pandantiflerde de Allah, Muhammed, dört halifenin adı, Hasan ve Hüseyin yazılıdır. Trompları oluşturan kemerlerin altı bitkisel formlu zarif konsollarla dolgulanmıştır. Kalem işleri yenilenmiş olmakla birlikte dönemin sanat üslûbunu aksettirmektedir. Dershane / mescidin eskiden namaz vakitlerinde dışarıdaki cemaate açık olduğu bilinmektedir. Dershane / mescid mekânının güney cephesinde köşeye yakın bir konumda iki yanı minareli ve iki kademe konsollarla çıkma yapan zarif bir kuş köşkü yerleştirilmiştir.

Avlu, güney hariç diğer üç yönde yivli başlıklı mermer sütunlara oturan tuğla örülü, sivri kemerli açıklıklara sahip revaklarla çevrelenmiştir. Revakların üzeri doğu ve batı yönünde aynalı tonoz, kuzey yönünde ise pandantiflerle geçişi sağlanan kubbelerle örtülüdür. Revakların arkasında doğu, batı ve kuzey yönünde sıralanmış medrese odaları yer almıştır. Bu odalardan kuzey ve doğudakiler pandantiflerle geçilen kubbelerle örtülmüştür. Batıda ön cephede yer alan iki oda ise aynalı tonozludur. İçeride dolap ve ocak nişleri bulunan odalar yuvarlak kemerli kapı ve dikdörtgen açıklıklı birer pencere ile avluya

açılmaktadır. Bu kapı ve pencerelerin çoğunun üzeri sivri kemerli alınlıklı olup içlik denilen camlarla dekorlanmıştır. Odaların dışa açılan pencereleri vardır. Kuzeydoğu köşesinde yer alan ve helâ olarak düzenlenmiş olan dikdörtgen planlı birim kuzey ve doğu yönünde iki kare pencereli olup üzeri filgözü denilen açıklıklara sahip aynalı tonozla örtülmüştür. Avluda var olduğu bilinen şadırvan günümüze ulaşmamıştır. 1892'de tamir gören medresenin 1914 yılında şadırvan, çamaşırhane, gusülhâne ve abdesthanelerinde tamire ihtiyaç duyulduğu yapılan teftiş heyeti raporunda belirlenmiştir. 1949 yılında Ekrem Hakkı Ayverdi tarafından esaslı bir onarım geçiren yapıda avlunun güney yönündeki üç pencere açılmıştır. Daha sonra 1990'da tekrar tamir gören yapı şimdi İstanbul Üniversitesi Avrasya Araştırmaları Enstitüsü olarak faaliyetini sürdürmektedir.

Medresenin kuzeybatı köşesinde yer alan sıbyan mektebi simetriğindeki dershane / mescid mekânı gibi kubbe ile örtülmüştür. İçten pandantiflerle geçiş sağlanan kubbe dıştan sekizgen kasnaklıdır. Sıbyan mektebi batıda üç, kuzeyde bir pencere ile dışa açılmıştır. Mektebin doğusunda yuvarlak kemerli kapı ile geçilen bir sahanlık mevcuttur. Kuzeyde küçük pencereden ışık alan bu sahanlıktan yuvarlak kemerli bir kapı ile medresenin avlusuna bağlantı olmakla birlikte mektebin asıl kapısı ön cephede altta sebil ile çeşme arasında yer almıştır. Yuvarlak kemerli açıklıklı olan kapının üzerinde etrafı bitkisel motifli bir çerçeve ile sınırlanan üç kartuş halinde düzenlenmiş celî kitâbeler bulunmaktadır. Aynı zamanda sebile de geçiş sağlayan kapıdan bir koridorla ulaşılan merdivenlerle üst katta mektep önünde yer alan sahanlığa varılmaktadır.

Sıbyan mektebinin altında yer alan sebil ve yanındaki çeşme devrin barok anlayışını yansıtan itinalı örnekler olarak dikkat çekicidir. Mermer malzemenin kullanıldığı cephede sebil dışa taşkın beş cepheli olarak ele alınmıştır. Kademeli yuvarlak kemerli pencereler arasında yer alan akantus yapraklı başlıklara sahip sütunlar altta ve üstte köşeli pilastırlar olarak devam ettirilmiş, her bir cephe iki yanda içbükey, ortada dışbükey olarak dalgalandırılmıştır. Bu düzenlemeye uygun şekilde ele alınan dalgalı formlu madenî şebekeler girift bitkisel kompozisyonludur. Altta sütunlu ve kemerli formda beşer su verme açıklığı vardır. İki yanda duvarla birleşen kenarlar sebil yüksekliğinde bir niş gibi içbükey hareketle ele alınmıştır. Cephelerde dörder satır halinde düzenlenmiş talik hatlı on beyitlik kitâbe 1158 (1745) tarihini verir. Aralarda yer alan pilastırların üzerine şemse motifleri işlenmiştir. Sebilin yanındaki kapıdan sonra sola dönülerek sebilin içine geçilmektedir. İçeride basık bir kemerle ikiye bölünmüş olan mekânda öndeki sebil çıkıntısının arkasında aynalı tonozlu bir birim oluşturulmuştur. Duvarda sivri kemerli niş içinde ele alınmış barok bir çeşme vardır. Çeşme aynası iri yaprak formu altında etrafı “C-S” kıvrımlı, ortası oval madalyonlu arma benzeri bir motifle süslenmiştir. Nişin üzerinde basık bir alem formu içinde üç satır halinde düzenlenmiş zarif kitâbe yer almıştır. Sebilin sağında cephede yer alan çeşme iki yanda yivli başlıklara sahip birer sütunla sınırlanmış niş şeklinde ele alınmıştır. İçte ikinci bir sütunlu düzenleme bulunmaktadır. Sütunlar üstte köşeli pilastır olarak devam etmiştir. Cephede “C-S” kıvrımlı dalgalı kemerin içi iri bir istiridye kabuğu ile dolgulanmıştır. Çeşmenin üzerinde üstte 1158 (1745) tarihini veren “mâşâallah” yazısı ile

altta bânisinin adını veren iki satırlık kitâbe yer almıştır. Medresenin cephesinde ikisi kapının sağında, üçü de solda olmak üzere beş adet yuvarlak kemerli açıklığa sahip dükkân bulunmaktadır. Dikdörtgen planlı olan bu birimlerin üzerleri beşik tonoz örtülüdür.

Beyazıt Hamamı'nın karşısında Ordu caddesi üzerinde yer alan han bugün çok harap durumdadır. Vaktiyle bir bodrum kat üzerinde iki katlı revaklı avlulu olarak inşa edilmiş olan hanın eski fotoğrafları Cornelius Gurlitt tarafından yayımlanmıştır. Buna göre ön cephesi alt katta kesme taş, üstte bir sıra taş, iki sıra tuğla dizilerinden oluşan almaşık örgülüdür. Alt sırada yer alan yuvarlak kemerli dükkânların iki katlı düzenlendiği ve bazılarının kemer içlerinin daha sonra örülerek doldurulmuş olduğu anlaşılmaktadır. Hanın kuzeye bakan cephesinde eksende yer alan kapının iki yanında kitâbelerinde I. Mahmud'un adını veren birer zarif barok çeşme yer almıştır. Üst katta kapının üzerindeki mekân taş konsollarla öne doğru çıkma yapmıştır. Yapının iki yan cephesi arkaya doğru açılarak devam etmektedir. Doğudaki cephe arkada kırılarak daralmakta, güney cephesi ise içbükey bir kırılma ile kavis yapmaktadır. Açı yaparak genişleyen veya daralan cephelerde üst katlar taş konsollarla desteklenen kademeli üçgen çıkmalarla hareketlendirilmiştir. Böylece içerideki mekânların giderek büyüyen dörtgen planları muhafaza edilmiştir. Avluya göre genişleyen planda güney ve batı yönünde iç koridorlar oluşmuştur. Almaşık örgülü cephelerden batıdakinde ön cephedeki gibi alt sıra dükkânlarda farklı müdahaleler olmuştur. Dikdörtgen planlı avlunun ortasında bir şadırvan yer almaktadır. Kesme köfeki taşı pâyelere oturan tuğladan yuvarlak kemerli iki katlı revaklar taş korkuluklu olup beşik tonoz örtülüdür. Odalar dikdörtgen açıklıklı pencere ve yuvarlak kemerli kapılarla revaka açılmaktadır. Mekânların dışa açılan

pencereleri tuğladan sivri kemerli alınlıklı ve dikdörtgen açıklıklı sövelidir. 1894 depreminde üst katı kısmen hasar gören yapının önce bu katı yıktırılmış, 1956-1957 yıllarında caddenin genişletilmesi esnasında ön cephe ile birlikte yapının yarısına yakın kısmı yıktırılarak yok edilmiştir. Yakın zamana kadar süpürgeci esnafının kullandığı han yangın ve ihmallerle iyice harap olmuştur. İnşa edildiği yıllarda içerisinde yer alan fırın ürünlerinin lezzetiyle İstanbul'da ün salmıştır. 1956-1957 yıkımlarından sonra yakın bir yere taşınmış olan bu fırın şehrin en eski

ticarî müessesesi olarak 1980’li yılların sonuna kadar faaliyetini sürdürmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Hüseyin Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmi‘: İstanbul Câmileri ve Diğer Dînî-Sivil Mi‘mârî Yapılar (haz. Ahmet Nezih Galitekin), İstanbul 2001, s. 133; C. Gurlitt, Die Baukunst Konstantinopels, Berlin 1907, s. 52; Ayda Arel, Onsekizinci Yüzyıl İstanbul Mimarisinde Batılılaşma Süreci, İstanbul 1975, s. 53; Ceyhan Güran, Türk Hanlarının Gelişimi ve İstanbul Hanları Mîmârisi, İstanbul 1976, s. 120-122; Ali Rıza Atasoy - Mehmet Celâlettin Atasoy, Tokat, Reşadiye’li Sadrazam Seyyid Hasan Paşa: Hayat Hikâyesi ve Eserleri 1679-1748, İstanbul 1990, tür.yer.; Mübahat S. Kütükoğlu, XX. Asra Erişen İstanbul Medreseleri, Ankara 2000, s. 146-147; Gönül Cantay, “Hasan Paşa Hanı”, DBİst.A, IV, 566-567; Doğan Yavaş, “Seyyid Hasan Paşa Külliyesi”, a.e., VI, 543-544.

Ahmet Vefa Çobanoğlu

SEYYİD el-HİMYERÎ

(السيّد الحميري)

Ebû Hâşim (Ebû Âmir) Seyyid İsmâîl b. Muhammed b. Yezîd b. Rebîa b. Müferriğ el-Himyerî (ö. 173/789)

Arap şairi.

105 (723) yılında Dımaşk yolu üzerinde Furat ve Rahbe yakınındaki Nu‘mân (Na‘mân) köyünde doğdu. Ünlü hiciv şairi İbn Müferriğ’in (ö. 69/688) torunudur. Baba tarafından Himyer, anne tarafından Ezd kabilesine mensuptur. Her iki kabile de mertlik, cömertlik ve iyilik severlik gibi meziyetlere sahip olup şairin şiirlerinde bu vasıflarla övündüğü görülür. İlk tahsilini Basra’da yaptı, hayatı Basra ve Kûfe’de geçti. O sırada Basra Hâricîler, Sünnîler ve Şiîler gibi farklı mezhepteki insanların yaşadığı bir merkez durumundaydı, ancak şehrin kontrolü Şiîler’in elindeydi. Bu sebeple Himyerî Şîa’dan çok etkilendi. İbâzî olan anne ve babası onu bu etkilerden kurtarmak için uğraştılarsa da mümkün olmadı. Ailesinin yanından ayrılarak camilerde kalmaya başladı. Medreseler camilerin çevresinde bulunduğundan bu durum onun yetişmesine yardımcı oldu. Belli bir kültür seviyesine ulaşınca ailesine dönerek anne ve babasının gönlünü almak istediyse de başarı sağlayamadı. Dinî ve edebî konularda farklı hocalardan yararlanma imkânı buldu. Başta Hz. Ali ve Şiîlik’le ilgili olmak üzere çok sayıda hadis ezberledi. Birçok şiir râvisi, hâfızı ve şiir tenkitçisiyle görüşerek onlardan eski ve yeni şairler hakkında bilgi aldı, şiirlerini ezberledi. Yakalandığı bir hastalık sonunda Bağdat’ın Rumeyle mahallesinde vefat etti ve Cüneyne semtindeki kabristana defnedildi. Kaynaklarda ölümü için 173, 178 (794) ve 179 gibi farklı tarihler verilirse de genellikle 173 (789) yılında vefat ettiği kabul edilir.

Küçük yaşta şiir yazmaya başladığı anlaşılan Seyyid el-Himyerî önce Keysânîliği benimsemiş, Mekke’de İmam Ca‘fer es-Sâdık’la görüştükten sonra İmâmiyye’yi kabul etmiştir. Tâhâ Hüseyin onun hakkında şu değerlendirmeyi yapar: “Şiî-Alevîler siyasî hayatlarında Seyyid el-Himyerî

gibi bir şaire hiç sahip olmamışlardır. Bütün ömrünü onlara adamış, methiyelerinin tamamına yakınını onlara tahsis etmiş ve bunları çok büyük bir samimiyetle yapmıştır.” Halifeler ve diğer devlet adamlarıyla münasebetleri siyasî ve itikadî farklılıklarına göre değişmiştir. Gençliği Emevî Devleti’nin otoritesinin zayıfladığı son dönemlerine rastlar. Bir süre onları desteklemişse de sonraları himayelerine muhtaç olmasına rağmen kendilerinden uzaklaşmıştır. Bu tavrında gāib imamın geleceğine, idareyi ele alacağına, zulüm ve kötülüğün hâkim olduğu yeryüzüne adaleti egemen kılacağına olan inancının etkisinin bulunduğu kabul edilmektedir. Seyyid el-Himyerî tanınmış bir şair olduğundan Abbâsîler’in kuruluş dönemi devlet adamlarıyla iyi ilişkiler içinde bulunmuştur. Ebü’l-Abbas es-Seffâh’ın bir hutbesini dinledikten sonra huzurunda okuduğu kasideyi halife çok beğenmiş, bir isteğinin olup olmadığını sormuş, şairin önerdiği birini Ahvaz’a vali tayin etmiştir. Buna rağmen Himyerî kendine has kanaatleri yüzünden rahat bir hayat yaşayamamıştır. Halife Mansûr’la dostluk kurmuş, birçok kasidesinde onu övmüş, inancını ilişkilerine karıştırmadan kendisiyle olan münasebetlerini diğer şairleri kıskandıracak bir derecede sürdürmüştür. Mansûr için söylediği şiirlerden on kasidesi günümüze intikal etmiştir. Ancak Himyerî, gāib imamla ilgili akîdesindeki farklılık sebebiyle Halife Mehdî-Billâh ile dostluk kuramamıştır; çünkü halife kendisinin Resûlullah’ın müjdelediği mehdî olduğunu iddia ediyor, Seyyid el-Himyerî ise buna karşı çıkıyordu. Ardından ilişkilerini düzeltmek için oğulları Mûsâ ile Hârûn’un veliahtlık biatlarını tebrik etmek üzere bir kaside yazmışsa da Mehdî, “Onun şiirine ihtiyacımız yoktur” diyerek yakınlık göstermemiştir. Bundan sonra şairin Hârûnürreşîd ile arasında geçen bir olay dışında devlet adamlarıyla görüşmediği ve inziva hayatını tercih ettiği belirtilmektedir.

Tenâsüh, rec‘at, müt‘a nikâhı gibi bazı hususları benimsemek ve Râfizî olmakla itham edilen Seyyid el-Himyerî, Hz. Âişe, ilk üç halife ve ashabın ileri gelenleri hakkında edep dışı sözler sarfetmesi yüzünden çok eleştirilmiştir. Hârûnürreşîd özellikle Râfizî olduğu yolundaki söylentilerle ilgilenmiş, onu davet ederek meselenin mahiyetini öğrenmek istemiştir. Himyerî halifenin huzurunda, Râfizî’nin “Benî Hâşim’i seven, onları diğer insanlardan üstün tutan kimse” demek olduğunu ve bundan dolayı özür dilemeyeceğini ifade etmiş, Râfizîlik bunun dışında bir muhteva taşıyorsa o konuda bir şey söyleyemeyeceğini belirtmiş ve bu yoldaki düşüncelerini dile getirdiği kasidesini okumuştur (Dîvân, nşr. Şâkir Hâdî Şükr, 172

numaralı şiir; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 28-29). Hârûnürreşîd'i iki kasideyle övdüğü ve halifenin kendisine 20.000 dirhem verdiği, ancak bu meblağı alıp başkalarına dağıttığı rivayet edilmiştir.

Seyyid el-Himyerî, Câhiliye devrinden itibaren kendi dönemine kadar en çok şiir nazmeden üç şairden biri olarak anılır (diğerleri Beşşâr b. Bürd, Ebü'l-Atâhiye'dir). Abdullah b. İshak el-Hâşimî'nin onun 2000 kasidesini topladıktan sonra bütün şiirlerini tesbit ettiğini sandığı, ancak kendisinde bulunmayan şiirlerini okuyanları görünce bir süre onları da yazdığı, nihayet bitmeyeceğini görüp yazmaktan vazgeçtiği anlatılır. Ayrıca Himyerî'nin dört kızı olduğu ve her birine kendi şiirlerinden 400 kaside ezberlettiği rivayet edilir. Onun şiirdeki teknik üstünlük, kabiliyet ve başarısını kabul etmeyen yok gibidir. Buna rağmen ashaptan itibaren müslüman çoğunluğunu kötülemesi ve onlara hakarete varan aşırı eleştiriler yöneltmesi yüzünden şiirlerinin çoğu unutulmuştur. Şiirlerini ilk defa toplayabildiği kadarıyla Şâkir Hâdî Şükr Dîvânü'sSeyyid el-Ḥimyerî ismiyle (Beyrut 1966) ve ardından aynı adla Ziyâ Hüseyin el-A'lemî (Beyrut 1999) neşretmiş, Muhammed el-Hatîb de onun bir

kasidesini Şerîf el-Murtazâ'nın yazdığı şerhle birlikte el-Ḳaṣîdetü'l-müẕehhebe fî medḥi emîri'l-müʾminîn ʿAlî b. Ebî Ṭâlib adıyla yayımlamıştır (Kahire 1313; Beyrut 1970).

Himyerî hakkında birçok çalışma yapılmıştır. Merzübânî, Aḫbârü'sSeyyid el-Ḥimyerî adıyla bir eser yazmış (bk. bibl.), Ebû Bekir es-Sûlî, Ahmed b. Muhammed el-Cevherî, İbnü'l-Hâşir Ahmed b. Abdülvâhid, Ahmed el-Ammî, İshak b. Muhammed b. Ebân, Sâlih b. Muhammed es-Sarâmî ve Abdülazîz b. Yahyâ el-Celûdî de aynı isimle eserler kaleme almışlardır. Barbier de Meynard le Sëid Himyarite (JA, 7/IV [1874], s. 159-258) ve Muhammed Takī el-Hakîm Şâʿirü'l-ʿaḳīde (Beyrut 1422) adıyla birer çalışma yapmış, Muhammed Abdurrahman Hâmid es-Seyyid el-Ḥimyerî ḥayâtühû ve şiʿruh ismiyle bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (Külliyyetü dâri'l-ulûm, Kahire 1972).

BİBLİYOGRAFYA

Seyyid el-Himyerî, Dîvân (nşr. Şâkir Hâdî Şükr), Beyrut 1966, neşredenin girişi, s. 5-48; a.e. (nşr. Ziyâ Hüseyin el-A‘lemî), Beyrut 1999, neşredenin girişi, s. 5-17; İbnü’l-Mu‘tez, Ṭabaḳātü’ş-şuʿarâʾi’l-muḥdes̱în (nşr. Ömer Fârûk et-Tabbâ‘), Beyrut 1419/1998, s. 53-58; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, VII, 224-268; Merzübânî, Aḫbârü’sSeyyid el-Ḥimyerî (nşr. M. Hâdî el-Emînî), Necef 1385/1965, tür.yer.; Kütübî, Fevâtü’l-Vefeyât, I, 188-193; Safedî, el-Vâfî, IX, 196-202; Meclisî, Biḥârü’l-envâr, Tahran 1377, X, 232-233; Hânsârî, Ravżâtü’l-cennât (nşr. Esedullah İsmâiliyyân), Kum 1390/1970, I, 103-111; Ahmed Ferîd Rifâî, ʿAṣrü’l-Meʾmûn, Kahire 1346/1928, II, 339-345 vd.; Brockelmann, GAL Suppl., I, 133; Sezgin, GAS, II, 458-460; Tâhâ Hüseyin, Ḥadîs̱ü’l-erbiʿâʾ, Kahire 1981, s. 239-250; Meşâyih Ferîdenî, “Seyyid Ḥimyerî”, DMT, IX, 458-461; Vadad Kadi, “al-Sayyid al-Ḥimyarī”, EI² (İng.), IX, 116-117.

Zülfikar Tüccar

SEYYİD İBRÂHİM

(سيّد إبراهيم)

(1897-1994)

Mısırlı hattat.

Kahire’nin Kal‘a semtinde doğdu. Babasının adı İbrâhim, annesinin adı Fâtıma’dır. İlk öğrenimini Mescid el-Gūrî es-sagīr yanındaki Küttâb Medresesi’nde yaptıktan sonra Ezher’in lise kısmını bitirdi. 1921’de Câmiatü Mısır’ın (Câmiatü’l-Fuâdi’l-evvel) Külliyyetü’l-âdâb bölümünden mezun oldu. İlkokul çağında iken Şeyh Ferec ve Şeyh Abdülhâfız’dan hat meşkine başladı. Yaşadığı semtin mimari eserlerinde gördüğü celî yazılardan etkilenerek onları taklide çalıştı. Bu hevesi ve yeteneği onun hat sanatına yönelmesine sebep teşkil etti. Bir süre İstanbul’dan Kahire’ye göç eden Muhammed Vehbi Efendi’den sülüs nesih meşketti. Ardından Muhammed Mûniszâde Efendi’nin hatlarından istifade ederek sülüs ve nesih yazılarını ilerletti. Divanî ve celî divanîyi Hüsnü Efendi’den yazdı. Osmanlı hattatlarının sülüs nesih meşk mecmualarını ve celî yazılarını örnek alarak sanatını geliştirdi. Melik Fuâd’ın davetiyle İstanbul’dan Mısır’a gelen Aziz Rifâî Efendi ile ilişki kurup kendisinden faydalandı. Meşk mecmualarından yararlanarak yazdığı ta‘lik ve celî ta‘likte İran üslûbunu benimsedi.

Osmanlı saray yazısı olan divanîyi çok beğenen Seyyid İbrâhim bu hattı kitap kapaklarında, kartvizitlerde, davetiye metinlerinde yaygın biçimde kullandı. Bu yazının Mısır’daki önemli isimlerinden Guzlân Bey, divanî yazıda Osmanlı tavrına uymayan ve Mısır divanîsi denilen bir tarz geliştirerek bu yolda hazırladığı meşk kitabını neşredilmek üzere Eğitim Bakanlığı’na teslim ettiğinde Seyyid İbrâhim bu çalışmayı divanînin asıl esprisinden bir sapma olarak gördü ve buna şiddetle karşı çıktı, bu konuda makaleler yazdı. Hazırladığı rapor etkili oldu ve ilgili kurul eserin bakanlıkça yayımlanması kararını iptal etti. Çok beğendiği Osmanlı tuğra formunda yirmiden fazla kompozisyon tasarladı. Çeşitli vesilelerle yaptığı

radyo ve televizyon konuşmalarında, gazete ve dergi yazılarında çağın getirdiği kolaycı, günübirlik yenilik arayışları çerçevesinde yazının estetik asaletinden uzaklaştırılmasına ve geleneğinden koparılmasına karşı durdu.

İlk resmî görevine 1918'de Kahire'de bir ilkokulda hat hocası olarak başladı. 1935-1979 yılları arasında Medresetü tahsîni'l-hutût el-melekiyye'de, 1937-1959 yıllarında Kahire Üniversitesi'ne bağlı Dârülulûm'da, 1970-1977 yılları arasında Kahire Amerikan Üniversitesi'nde hat hocalığı görevini sürdürdü. Ayrıca Atebe Meydanı'nda açtığı atölyesinde istek üzerine yazılar yazdı. 1947'de Kahire'deki Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye'ye bağlı Teysîrü'l-kitâbeti'l-Arabiyye Komisyonu üyesi iken Arap harflerinin değiştirilmesine ilişkin tartışmalara katıldı ve bu fikre karşı çıktı. 1964'te el-Meclisü'l-a'lâ li-riâyeti'l-fünûn ve'l-âdâb üyesi oldu. Yaptığı çalışmalar dolayısıyla Cemal Abdünnâsır tarafından onur madalyası ile ödüllendirildi. Daha sonra Kültür Yüksek Konseyi üyeliğine getirildi ve 1969 yılına kadar bu görevini sürdürdü.

Seyyid İbrâhim 1937'de ve daha sonraki yıllarda Suudi Arabistan'a, 1947 ve 1952'de Küveyt, 1979'da İspanya, 1970'te Beyrut'a ve Ankara yoluyla İstanbul'a seyahat etti. İstanbul'da başta Hamit Aytaç olmak üzere hattatlarla tanışarak şehrin tarihî yerlerini gezdi. Her fırsatta yazıyı Türkler'den öğrendiğini ifade eden Seyyid İbrâhim ünlü Osmanlı hattatlarının levha ve kıtalarından oluşan zengin bir koleksiyon oluşturdu. Hat sanatı yanında şiir ve edebiyatla da ilgilendi. el-Hilâl ve el-ʿUşûr başta olmak üzere birçok dergide edebî yazılar yazdı. Yakın dostları arasında Abbas Mahmûd Akkād ve Tâhâ Hüseyin gibi çağdaş Mısır Arap edebiyatının ünlü isimleri vardır. Seyyid İbrâhim 9 Ocak 1994 tarihinde vefat etti. 1 Kasım 1996'da Kahire opera binasında eserlerinden oluşan bir sergi düzenlendi. 2000 yılında İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi'nce uluslararası hat yarışmasının beşincisine "Seyyid İbrâhim" adı verildi. Seyyid İbrâhim hat sanatı sahasında pek çok talebe yetiştirmiştir. Bunlar arasında Hâşim Muhammed el-Bağdâdî, Cezayirli Muhammed Şerîfî, Musullu Cennet Ferah Adnân, Filistinli Muhammed Siyâm, Sudanlı Osman Vekîullah,

Medineli Ahmed Ziyâ İbrâhim, Nâsır el-Meymûn, Lübnanlı Muhsin Fûtûnî sayılabilir.

Seyyid İbrâhim Ḫaṭṭü'n-nesḫ (Sudan 1942), Ḫaṭṭü'r-riḳāʿ (Kahire 1954), Fennü'l-ḫaṭṭi'l-ʿArabî (Kahire 1963) adlı meşk mecmualarını hazırlamış, Delâʾilü'l-ḫayrât adıyla bir eser yazmıştır (Kahire 1345). Onun 1928-1950 yılları arasında Mısır'da ve başka ülkelerde el-Ehrâm, el-Muṣavvir, el-Hilâl, el-Letâʾifü'l-muṣavvere, el-Muḳaṭṭam, el-Belâġ, el-Baḥreyn, el-Medînetü'l-münevvere, Livâʾü'l-İslâm, Mecelletü Medreseti taḥsîni'l-ḫuṭûṭi'l-melikiyye başta olmak üzere çok sayıda gazete ve derginin isim ve logoları, sinema ve tiyatro afişleri, ticarethane ve şirket ilânları, davetiye yazıları, kartvizit, kaset, kitap isimleri yayımlanmıştır. Kahire'de Seyyidinâ Hüseyin (1929) ve el-Herem camileri, Minye'de Gūlî Camii (1930), İskenderiye'de Ebü'l-Abbas el-Mürsî Camii, Hindistan'ın Bengalur şehrinde Çama Camii (1960) yazıları ile yine Kahire'de çok sayıda bina ve kabir kitâbesi Seyyid İbrâhim'in celî sülüs hatla yazdığı yazıları arasında zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Seyyid İbrâhim, Fennü'l-ḫaṭṭi'l-ʿArabî, Kahire 1994, s. 13; a.mlf., "el-Ḫaṭṭu'l-ʿArabî", Mecelletü medreseti taḥsîni'l-ḫuṭûṭi'l-melikiyye, I, Kahire 1362/1943, s. 12-15; İbnülemin, Son Hattatlar, s. 170; Fârûk Lokmân, Seyyid İbrâhîm ve fennü'l-ḫaṭṭi'l-ʿArabî, Cidde 1999, s. 9-12; Ahmed Sabrî Zâyid, Târîḫu'l-ḫaṭṭi'l-ʿArabî ve aʿlâmü'l-ḫaṭṭâṭîn, Kahire 1999, s. 218-231; Fevzi Sâlim Afîfî, ʿAmîdü'l-ḫaṭṭi'l-ʿArabî Seyyid İbrâhim, Kahire 2000; M. Hüsrev Subaşı, "Osmanlı Türk Hattatlığının (Mısır) Arap Hattatlığına Tesiri ve Bir Türk Ekolü Savunucusu Olarak Mısırlı Hattat Seyyid İbrâhim", Ortadoğu'da Osmanlı Dönemi Kültür İzleri Uluslar Arası Bilgi Şöleni Bildirileri, Ankara 2001, II, 477-499; Muhittin Serin, Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar, İstanbul 2003, s. 245-247; Hâlid Seyyid İbrâhim, "Seyyid İbrâhim şâʿirü'l-ḫaṭṭi'l-ʿArabî", el-ʿArabî, sy. 480, Küveyt 1998, s. 156-162.

M. Hüsrev Subaşı

SEYYİD İBRÂHİM EFENDİ

(bk. İBRÂHİM EFENDİ, Seyyid).

SEYYİD KUTUB

(سيّد قطب)

Seyyid b. Kutb b. İbrâhîm b. Hüseyn eş-Şâzilî (1906-1966)

Mısırlı düşünür ve aksiyon adamı.

9 Ekim 1906'da Mısır'ın Asyût vilâyetine bağlı Mûşâ köyünde doğdu. Hindistan kökenli olan babası el-Hâc Kutub b. İbrâhim, Mısır'ın İngiliz işgalinden kurtulması için çalışan el-Hizbü'l-Vatanî'nin aktif bir üyesiydi. Seyyid Kutub ilköğrenimini köyünde tamamladı. 1921 başlarında Kahire'ye giderek eğitimine devam etti. 1926'da Öğretmen Okulu'ndan mezun olunca Külliyyetü Dâri'l-ulûm'un hazırlık sınıfına girdi, iki yıl sonra da Dârü'l-ulûm'a kaydoldu. Öğrencilik yılları sırasında Abbas Mahmûd el-Akkād ile tanıştı ve görüşlerinden etkilendi. Üniversitedeki öğrenci hareketlerine katıldı. Ayrıca edebiyatla ilgilendi. 1933'te üniversiteden mezun oldu ve ardından altı yıl kadar ilkokul öğretmenliği yaptı. Eğitim sisteminin düzelmesi için çeşitli reform taslakları hazırladı. Seyyid Kutub'un Akkād'a olan yakınlığı edebiyat dünyasında hızla yükselmesinde büyük rol oynadı, Akkād ve çevresiyle birlikte edebî tartışmalara katıldı (geniş bilgi için bk. Adnan Ayyub Musallam, The Formative Stages, s. 87-93; Salâh Abdülfettâh el-Hâlidî, Seyyid Ḳuṭub, s. 135-189). Öğrencilik yıllarında girdiği Vefd Partisi'nden 1942'de ayrılarak Sa'diyyîn Partisi'ne üye oldu. Ancak 1945'te siyasî partilerle ilişkisini kesti.

Seyyid Kutub'un II. Dünya Savaşı sonrasında edebî konulara ilgisi devam etse de yazılarında siyasî ve içtimaî meseleler ağırlık kazanmaya başladı. Nisan 1947'den itibaren finansmanını hıristiyan Yûsuf Şehâte'nin sağladığı aylık el-ʿÂlemü'l-ʿArabî dergisini çıkardı. 4. sayısından sonra bu dergiyi bırakarak Dârü'l-kütübi'l-Arabî'nin sahibi ve İhvân-ı Müslimîn mensubu Muhammed Hilmî el-Minyâvî'nin finanse ettiği haftalık el-Fikrü'l-cedîd dergisini yayımlamaya başladı. Ancak derginin siyasî üslûbu hükümet çevrelerini rahatsız etti ve Mart 1948'de kapatıldı. Seyyid Kutub da eğitim araştırmaları yapmakla görevlendirilen heyet içinde Amerika Birleşik

Devletleri'ne gönderildi. Kasım 1948'de New York'a giden Kutub burada Batı

hayat tarzını yakından tanıma imkânı buldu. New York ve Colorado'da eğitimle ilgili araştırmalarda bulundu, bazı yüksek öğretim kurumlarında derslere katıldı, Amerika'nın değişik eyaletlerini gezdi. Mısır'a dönüşü sırasında İngiltere, İsviçre ve İtalya'ya uğradı. Düşüncelerinin değişeceği beklentisiyle gönderildiği Amerika'dan Ağustos 1950'de Batı sisteminin en keskin karşıtlarından biri olarak döndü. Bir süre Maarif Bakanlığı'nda murakıp yardımcılığı yaptı. Bundan sonra görev yeri sık sık değiştirildi. 18 Ekim 1952'de bakanlıktaki görevinden istifa etti.

Temmuz 1952'deki askerî darbe öncesinde ve sonraki aylarda Seyyid Kutub ile darbeyi yapan Hür Subaylar arasında yakın ilişki mevcuttu. Darbe öncesinde Cemal Abdünnâsır ve arkadaşları Seyyid Kutub'un evinde toplantılar düzenliyordu. İhtilâlin ardından devrim konseyinin isteği üzerine Ağustos 1952'de verdiği İslâm'da ruhî ve fikrî hürriyet konulu konferans Hür Subaylar'ın takdirini kazandı. Bu sırada sempati duyduğu İhvân-ı Müslimîn teşkilâtıyla Hür Subaylar arasında yakınlık kurmaya çalıştı. Ocak 1953'te oluşturulan Hey'etü't-tahrîr'in genel sekreterliğini yürüten Cemal Abdünnâsır'a bir ay kadar yardımcılık yaptı. Cemal Abdünnâsır'ın, İhvân-ı Müslimîn'in ileri gelenlerinden teşkilâtı kapatıp Hey'etü't-tahrîr'e katılmalarını istemesi yüzünden iki taraf arasında anlaşmazlık çıktı. Seyyid Kutub arabuluculuk yapmaya çalıştıysa da başarılı olamadı ve İhvân-ı Müslimîn yanında yer alarak Şubat 1953'te teşkilâta üye oldu. 15 Ocak 1954'te İhvân-ı Müslimîn teşkilâtının kapatılması üzerine örgütün önde gelenleriyle birlikte Seyyid Kutub da tutuklandı; ancak ülke çapındaki gösterilerin ardından diğer tutuklular gibi o da serbest bırakıldı. Daha önce kapatılmış bulunan el-İḫvânü'l-müslimûn adlı haftalık gazete Seyyid Kutub yönetiminde Mayıs 1954'ten itibaren tekrar yayımlanmaya başlandı. Fakat Seyyid Kutub, iktidar tarafından sansüre uğradığı gerekçesiyle 5 Ağustos 1954'te gazetenin neşrine son verdi. 26 Ekim 1954'te Cemal Abdünnâsır'a karşı girişilen başarısız suikasttan sorumlu tutulan İhvân-ı Müslimîn örgütü yöneticileriyle birlikte Seyyid Kutub da tutuklandı ve on beş yıl hapse mahkûm edildi. Kahire'de hapiste bulunduğu süre içerisinde Fî Ẓılâli'l-Ḳurʾân adlı tefsiri üzerinde çalışmaya devam etti. Hapishane şartlarında

sağlığı iyice bozulan Seyyid Kutub cezasının on yıllık kısmını çektikten sonra Irak Devlet Başkanı Abdüsselâm Ârif’in girişimiyle Mayıs 1964’te

tahliye edildi. Hapisten çıkınca çok tartışılan kitabı Meʿâlim fi’ṭ-ṭarîḳ’ı yazdı. Bu eserinde savunduğu görüşleri ve bir grup İhvân-ı Müslimîn mensubuyla birlikte teşkilâtı yeniden canlandırma faaliyetlerine katılması yüzünden 9 Ağustos 1965’te tekrar tutuklandı. Uzun süren yargılama sonunda idam cezasına çarptırıldı ve 29 Ağustos 1966’da cezası infaz edildi; cesedi bilinmeyen bir yere gömüldü. İdamı bütün İslâm dünyasında tepkiyle karşılandı.

Görüşleri. Hakkında yapılan araştırmalarda Seyyid Kutub çoğunlukla İslâmî hareketler bağlamında, özellikle de İhvân-ı Müslimîn teşkilâtının ideologu olarak ele alınırsa da hayatı bir bütün olarak incelendiğinde onun çok yönlü bir kişiliğe sahip olduğu görülür. Dinî düşüncenin yanı sıra edebiyat, edebiyat eleştirisi, eğitim, siyaset, gazetecilik ve yayıncılık alanlarında pek çok çalışması bulunmaktadır. 1940’lı yılların ikinci yarısına kadar süren fikir ve yazı hayatının ilk dönemindeki eserlerini çoğunlukla şiir, hikâye, roman, makale ve edebiyat eleştirileri teşkil eder. Daha sonra Seyyid Kutub’un fikrî hayatında yeni bir süreç başlamış, bu dönemde başta hocası Abbas Mahmûd el-Akkād olmak üzere Tâhâ Hüseyin, Muhammed Hüseyin Heykel, Tevfîk el-Hakîm ve Ahmed Emîn gibi Mısırlı aydınlarla birlikte Seyyid Kutub’un da dinî konulara ilgisi artmıştır. 1939’da makale olarak hazırladığı, 1945’te kitap haline getirdiği et-Taṣvîrü’l-fennî fi’l-Ḳurʾân’ın önsözünde (s. 7 vd.) Seyyid Kutub “Kur’an’ı keşfettiğini” ifade eder. 1950’li yılların ortalarına kadar süren bu dönemde onun yazılarında adalet, eşitlik, hürriyet, emperyalizm gibi kavramlarla ekonomik, sosyal ve siyasal konular geniş yer tutar. Eserlerinde çağdaş dünyanın ekonomik ve sosyal problemlerine kapitalizm ve komünizm gibi sistemlerin çare üretemediğini, aksine bunların problem kaynağı olduğunu, kesin çözümün sadece İslâm’da bulunduğunu savunmuştur. Batı sistemlerini eleştirirken sık sık Muhammed Esed (Leopold Weiss) ve Alexis Carrel’den alıntılar yapması dikkati çeker.

Seyyid Kutub’un düşünce ve yazı hayatının üçüncü safhası 1950’li yılların ortalarından başlayıp hayatının sonuna kadar devam eder. Bu dönemde Mısır’da başlatılan sekülerleşme faaliyetleri Kutub’un tepkisini çekmiş,

başlangıçta desteklediği Hür Subaylar’ı sert bir dille eleştirmesine yol açmıştır. Kutub’un eleştirilerinde çok sert bir üslûp kullanmasında kendisinin ve diğer İhvân-ı Müslimîn üyelerinin hapishanelerde işkence görmesinin etkisi olmuştur. Onun Ebü’l-A‘lâ el-Mevdûdî ve Ebü’l-Hasan en-Nedvî’nin eserleriyle tanışması da bu döneme rastlar. Özellikle “hâkimiyet” ve “câhiliyet” kavramlarıyla ifade ettiği İslâm hakkındaki modern Selefî yorumlar önce bu yazarların eserlerinde ortaya çıkmıştır (Shepard, IJMES, XXXV [2003], s. 524 vd.; Fathi Osman, XCIII [2003], s. 478 vd.). Hâkimiyet ve câhiliyet hakkındaki fikirlerini yoğun biçimde, idam edilmesinin sebeplerinden biri olarak gösterilen Meʿâlim fi’ṭ-ṭarîḳ adlı kitabında ve Fî Ẓılâli’l-Ḳurʾân’da ortaya koyar. Mevdûdî gibi o da ulûhiyyet anlayışına bağlı bir hâkimiyet fikri geliştirmiştir. Buna göre hâkimiyet kavramı her alanda Allah’ın mutlak hükümranlığını ifade eder. İlâhî hâkimiyetin alanı insan menşeli hiçbir güce yer bırakmayacak derecede geniştir. Meşruiyetini Allah’tan almayan bütün yönetimler zorbadır (tâgūt). İnsanlar sadece Allah’ın emirlerini yerine getirmekle yükümlü olup Allah’ın kulları olmaları bakımından tamamen eşittir, hiç kimse diğer insanlar üzerinde tahakküm hakkına sahip değildir. Seyyid Kutub’un hâkimiyet fikriyle bağlantılı bir toplum anlayışı vardır. Buna göre toplumlar müslüman ve câhilî olmak üzere ikiye ayrılır. Müslüman toplum sadece Allah’a kul olup hayatını O’nun hükümlerine göre düzenleyen insanların oluşturduğu toplum, câhiliye toplumu ise İslâm inancı, düşüncesi ve değer hükümlerinin, İslâm hukuk, ahlâk ve davranış kurallarının hâkim olmadığı toplumdur (Meʿâlim fi’ṭ-ṭarîḳ, s. 21, 24 vd.; ayrıca bk. s. 97 vd., 101 vd., 116 vd., 162 vd.; Fî Ẓılâli’l-Ḳurʾân, X, 1435). Onun düşüncesindeki diğer önemli bir kavram da câhiliyeye karşı verilen mücadelenin adı olan cihaddır. Aslında İslâm’da barış fikri İslâm’ın tabiatı ve onun âlem, insan ve hayat görüşüyle bağlantılı temel düşüncelerinden biridir. Fakat tebliğ engellenirse cihad kaçınılmaz hale gelir. İlân ve hareket, yani tebliğ ve cihad birbirinden ayrılamaz; yeryüzünde insanı özgürleştirme eylemine girişirken bunların her ikisi de gereklidir. Seyyid Kutub, cihadı sadece müslümanların kendilerini savunma mücadelesi olarak görenleri sert bir dille eleştirir. Zulmün müslümanlara ya da müslümanlarla aralarında anlaşma bulunmayan halklara karşı olması bu yükümlülüğü değiştirmez; yeryüzündeki bütün insanları kurtarmayı hedefleyen bir çağrının cihada dayanması şarttır (Meʿâlim fi’ṭ-ṭarîḳ, 66 vd.; Fî Ẓılâli’l-Ḳurʾân, X, 1435; es-Selâm, s. 148 vd.).

İslâm Toplumu. Seyyid Kutub'un, muhtemelen Batılılar'ın sömürgeleştirdikleri ilkel toplumları medenîleştirdiklerini ileri sürerken kullandıkları terminolojiye tepki olarak geliştirdiği bir medeniyet tarifi vardır. Buna göre insanî değerler ve insanî ahlâk bir toplumun varlığını ayakta tutan üstün değerler olunca o toplum medenî hale gelir ki bu da ancak İslâm toplumunda mümkündür. İslâm medeniyetinin temel ilkeleri sadece Allah'a kulluk edilmesi, toplumdaki bağın inanca dayanması, insanlığın maddeden üstün tutulması, insanın hayvanî yönünü değil insanlığını besleyen değerlerin yüceltilmesi, ailenin dokunulmazlığı, yeryüzünü Allah'a verilen söze ve onun şartlarına göre yönetme (hilâfet) şeklinde özetlenebilir. Kutub'a göre bugün İslâm'ın çöküşü gibi görünen durumun sorumlusu İslâm değil müslümanlardır. Bu sebeple İslâm'ın reforma ihtiyacı yoktur, müslümanların din karşısındaki tutumlarını düzeltmelerine ihtiyaç vardır (Ḫaṣâʾiṣ, s. 103 vd.).

Devlet. Seyyid Kutub'un eserlerinde ayrıntılı bir devlet anlayışı üzerinde durulmamakla birlikte Kur'an'daki şûra ilkesi sık sık vurgulanır. Ona göre İslâm bu konuda tam bir belirleme yapmamış, şûranın uygulama şeklini zamanın ve şartların icabına bırakmıştır. Bu hususta asıl olan, yönetenlerle yönetilenler arasındaki ilişkilerin barış, adalet, eşitlik gibi esaslar üzerine kurulmasıdır.

İslâm Düşüncesi. Yeni Selefîlik çizgisindeki diğer fikir adamları gibi Seyyid Kutub'a göre de müslümanların zaman içerisinde yozlaşmasının sebeplerinden biri İslâm düşüncesinin Yunan felsefesinin etkisi altına girmesidir. Aslında İslâm âlemini saran felsefe hareketi Yunan ve hıristiyan metafiziğine dayalı felsefe artıklarından ibarettir. Şu halde günümüz müslümanlarının kendi özgün düşüncelerini yeniden kurmaları, bunu yaparken de yabancı düşüncelerden tamamen uzaklaşmaları gerekmektedir (a.g.e., s. 5 vd.).

Tesiri. Seyyid Kutub hayatı, eserleri ve idamıyla, XX. yüzyılın ikinci yarısında

gelişen İslâmî düşünce ve hareketler üzerinde büyük bir tesir bırakmış fikir adamlarındandır. Eserleri pek çok dile çevrildiği için etkisi de

müslümanların yaşadığı bütün coğrafyaya yayılmıştır. Özellikle İslâm coğrafyasının işgal ve sömürüden yeni kurtulması, ayrıca bazı İslâm ülkelerinde Batılı ülkelerin ekonomik, kültürel ve siyasal yönden hâlâ nüfuzlarının devam etmesi hürriyet fikrini çok keskin bir dille ifade eden Kutub'un tesirini daha da arttırmıştır. İhvân-ı Müslimîn teşkilâtının teorisyenlerinden biri olarak gösterilen Seyyid Kutub'un özellikle Meʿâlim fi'ṭ-ṭarîḳ adlı kitabının bazı dinî grupların radikalleşmesinde önemli rol oynadığı ileri sürülmüştür. 1971'den sonra Mısır Devlet Başkanı Enver Sedat'ın sosyalist muhalefetle mücadele etmek için çok sayıda İhvân-ı Müslimîn mensubunu hapisten çıkarmasının ardından Seyyid Kutub'un eserlerinin bunlardan bir kısmı üzerinde derin etkisi olmuştur. Özellikle Cemal Abdünnâsır zamanında hapishanede işkenceye mâruz kalanlar rejime karşı oluşturdukları görüşlerini temellendirmek amacıyla Kutub'un eserlerinden istifade ediyorlardı. Bunların başında 1970'li yıllarda çeşitli eylemlere katılan et-Tekfîr ve'l-hicre ile Cihâd gibi örgütler gelmekteydi. Ayrıca Suudi Arabistan'daki İslâmcı muhalefet, Cezayir'deki İslâm Kurtuluş Cephesi, Filistin'deki Hamas örgütü; Mısır, Ürdün, Suriye, Irak ve Lübnan'daki İhvân-ı Müslimîn örgütü Kutub'un görüşlerinden etkilenen gruplar arasında sayılmaktadır (Euben, LIX/1 [1997], s. 34). Haddâd, İran devriminin teorisyenlerinden Ali Şerîatî'nin de Kutub'dan etkilendiğini ileri sürer (Voices of Resurgent Islam, s. 68).

Seyyid Kutub'a Eleştiriler. Seyyid Kutub'un görüşleri pek çok taraftar bulduğu gibi bunları eleştirenler de olmuştur. Meʿâlim fi'ṭ-ṭarîḳ'ı neşrettiği yıl Mısır'ın tek partisi konumundaki Arap Sosyalist Birliği, esere reddiye olarak Meʿâlim fî ṭarîḳi'l-ḫiyâne ve'l-ricʿiyye başlıklı bir kitapçık yayımlamış (Kahire 1964), bunu 1965'te Ezher'den verilen bir fetva takip etmiştir. Mecelletü's-S̱eḳāfeti'l-İslâmiyye dergisinde yayımlanan (23/8 [Şâban 1385 / November 1965]) bu fetvada Meʿâlim'deki bazı pasajlar tek tek ele alınarak Seyyid Kutub fitne çıkarmak ve tarihteki Hâricîler'in üslûbunu kullanmakla suçlanıyordu. Ayrıca Rebîʻ b. Hâdî Umeyr el-Medhalî, Eḍvâʾ İslâmiyye ʿalâ ʿaḳīdeti Seyyid Ḳuṭub ve fikrih başlıklı eserinde (Medine 1993) genel olarak Seyyid Kutub'un görüşlerini ve Maṭâʿinü Seyyid Ḳuṭub fî aṣḥâbi Resûlillâh başlıklı eserinde (Medine 1993) onun sahâbe hakkındaki düşüncelerini, Abdullah b. Muhammed b. Ahmed ed-Düveyş de el-Mevridü'z-zülâl fi't-tenbîhi ʿalâ aḫṭâʾi'ẓ-Ẓılâl'de (Büreyde [Suudi Arabistan] 1990) Kutub'un tefsirindeki görüşlerini sert bir

dille eleştirmiştir.

Seyyid Kutub'un bazı fikirleri kendi dava arkadaşları tarafından da eleştirilmiştir. İhvân-ı Müslimîn'in lideri Hasan İsmâil el-Hudeybî, 1969'da hapisteyken Duʿât lâ ḳuḍât: Ebḥâs̱ fi'l-ʿaḳīdeti'l-İslâmiyye ve menheci'd-daʿve ilallāh adıyla yazdığı kitapta (Kahire, ts., 1977) Seyyid Kutub'un ismini zikretmeksizin Meʿâlim fi'ṭ-ṭarîḳ'taki görüşleri eleştirmiştir. Hudeybî burada hâkimiyet, câhiliyet, tekfir, ridde ve yönetim konularına açıklık getirmektedir. Ona göre şehâdet kelimesini hâkimiyetle ilişkilendirmek ve amelsiz imanın olmayacağını ileri sürmek yanlış olduğu gibi günümüzde müslümanları câhiliyetle suçlamak da doğru değildir, onların ancak bilgisiz oldukları söylenebilir. Hudeybî eserinde Seyyid Kutub'u adını söylemeden eleştirirken Mevdûdî'yi ismen zikreder. 1982'de İhvân-ı Müslimîn'in üçüncü lideri Ömer et-Tilimsânî, Kutub'un görüşlerinin sadece kendisini bağlayacağını belirterek onun yazdıklarıyla örgütün resmî görüşleri arasına mesafe koymuştur (Kepel, s. 63). Seyyid Kutub ve Mevdûdî'nin arkadaşı olan Ebü'l-Hasan en-Nedvî de et-Tefsîrü's-siyâsî li'l-İslâm fî mirʾâti kitâbâti'l-üstâẕ Ebi'l-Aʿlâ el-Mevdûdî ve'ş-şehîd Seyyid Ḳuṭub başlıklı eserinde (Kahire 1980, s. 68 vd.) hem Mevdûdî'yi hem siyasî hâkimiyetle ulûhiyyet arasında irtibat kurduğu için Seyyid Kutub'u eleştirmiştir. Muhammed Tevfîk Berekât, Seyyid Ḳuṭub: Ḫulâṣatü ḥayâtihî, menhecühû fi'l-ḥarekâti, en-naḳdü'l-müvecceh ileyh adlı kitabının (Beyrut, ts.) büyük bir kısmını Seyyid Kutub'a yöneltilen eleştirilere ayırmış ve bunlara açıklık getirmiştir. Kutub hakkında kitap veya makale tarzında çok sayıda çalışma mevcuttur (bir kısmı için bk. bibl.). Ayrıca XX. yüzyılın ikinci yarısındaki İslâmî hareketler hakkında yapılan çalışmaların hemen hepsinde Kutub'a ve onun düşüncelerine yer verilmiştir.

Eserleri. Seyyid Kutub çok genç yaşta yazı hayatına başlamıştır. el-Belâġ, el-Belâġu'l-üsbûʿî, el-Cihâd, el-Ḥayâtü'l-cedîde, el-Ehrâm, el-Muḳteṭaf, el-Vâdî, Kevkebü'ş-şarḳ, el-Üsbûʿ, er-Risâle, es̱-S̱eḳāfe, el-Kitâb, eş-Şuʾûnü'l-ictimâʿiyye, el-Edîb, el-Livâʾü'l-cedîd, el-İştirâḳıyye, ed-Daʿve, el-Fikrü'l-cedîd, el-ʿÂlemü'l-ʿArabî ve el-İḫvânü'l-müslimîn gibi gazete ve dergilerde çok sayıda yazısı yayımlanmış, bunlardan son üçünde yöneticilik de yapmıştır. Şiir, edebî makale, kitap eleştirisi, sanat eleştirisi, polemik, siyasal ve sosyal konular bu yazıların içeriğini oluşturmaktadır. Kutub'un dinî alanda yazdığı eserler sağlığında birkaç defa basılmış, özellikle

idamından sonra çeşitli ülkelerde yayımlanmış ve pek çok dile tercüme edilmiştir.

A) Dinî ve Fikrî Eserler. 1. Fî Zılâli'l-Ḳurʾân.* Seyyid Kutub başlangıçta, el-Müslimûn dergisinde "Fî Ẓılâli'l-Ḳurʾân" başlığıyla günlük olayları Kur'an ışığı altında ele aldığı seri makaleler yayımlamaya başlamış (Şubat 1952 - Temmuz 1952), bu makalelerin ilgi görmesi üzerine bir tefsir yazmaya karar vermiş, eseri 1959'da tamamlamıştır. 2. et-Taṣvîrü'l-fennî fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm (Kahire 1945, 1966). Müellifin 1939'da el-Muḳteṭaf'ta aynı adla yayımladığı makalelerin genişletilmiş şekli olup Kur'an'da Edebi Tasvir başlığıyla Süleyman Ateş (Ankara, ts.) ve Kâmil M. Çetiner (İstanbul 1997) tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. 3. Meşâhidü'l-ḳıyâme fi'l-Ḳurʾân (Kahire 1947; Beyrut, ts.). Kur'ân-ı Kerîm'deki kıyametle ilgili âyetlerin nüzûl sıralarına göre ele alındığı eseri Süleyman Ateş (Kur'an'da Kıyamet Sahneleri: Cennet-Cehennem, Ankara, ts.) ve A. Faruk Haznedaroğlu (Kur'an'da Kıyamet Sahneleri, İstanbul 1997) Türkçe'ye tercüme etmiştir. 4. el-ʿAdâletü'l-ictimâʿiyye fi'l-İslâm (Kahire 1949, 1952). Seyyid Kutub'un sosyal ve siyasal konulara yöneldiği ilk eseridir. Türkçe'ye İslâm'da Sosyal Adalet başlığıyla Yaşar Tunagür ve M. Adnan Mansur (2. bs., İstanbul 1962), M. Beşir Eryarsoy (İstanbul 1982), Harun Ünal (3. bs., İstanbul 1992) tarafından çevrilmiştir. 5. Maʿreketü'l-İslâm ve'r-reʾsmâliyye (Kahire 1952). Kitapta Mısır toplumunda 1952 ihtilâli öncesinde gelir dağılımındaki eşitsizlik ele alınmaktadır. Seyyid Kutub burada sömürgeciliğe ve Haçlı seferlerine dikkat çekmekte, Mısır içinden pek çok kesimi sert bir dille eleştirmektedir. Eseri Mustafa Uysal (İslâm ve Kapitalizm Çatışması, Konya 1967) ve Abdurrahman Niyazoğlu (İslâm-Kapitalizm Uyuşmazlığı, İstanbul 1972 [?]) Türkçe'ye tercüme etmişlerdir. 6. es-Selâmü'l-ʿâlemî ve'l-İslâm (Kahire 1951). Eserde barış ve sosyal huzur konusu fert, aile, toplum, devlet ve dünya bağlamında ele alınmış olup Bekir Sadak tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (Cihan Sulhu ve İslâm, İstanbul, ts.; Dünya Barışı ve İslâm, İstanbul 1987). 7. Dirâsât İslâmiyye

(Kahire 1953). Seyyid Kutub'un çeşitli dergilerde yayımlanan makalelerinin bir araya getirilmiş şekli olup eserde sömürgecilerin müslümanlara verdikleri zararlardan bahsedilmektedir. Kitabı Ramazan Nazlı (İslâm ve Emperyalizm, İstanbul 1978) ve Hasan Fehmi Ulus (İslâmî Etüdler, İstanbul 1990) Türkçe'ye tercüme etmiştir. 8. Hâẕe'd-dîn (Kahire,

ts., 1954'ten sonra). Bu eserde müellif bir hayat tarzı olarak İslâmiyet hakkındaki görüşlerini ortaya koymaktadır. Türkçe'ye Mehmet Hasan Beşer (Din Dediğin Budur, Ankara 1964), Şamil Ceylani (İşte İslâm, İstanbul 1975), Hasan Fehmi Ulus (Din Budur, İstanbul 1992) ve Furkan Hocaoğlu (Din Bu, İstanbul 1995) tarafından çevrilmiştir. 9. el-Müstaḳbel li-hâẕe'd-dîn (Kahire, ts., 1954'ten sonra). Önceki kitabın devamı niteliğinde olan eserde Batılı sistemler tartışılmakta, insanlığın içine düştüğü sıkıntılardan kurtulmasında İslâmiyet'in rolü ortaya konmaktadır. İstikbâl İslâmındır başlığıyla Abdülkadir Şener (Ankara 1967) ve Mustafa Özel (İstanbul 1996) tarafından tercüme edilmiştir. 10. Ḫaṣâʾiṣü't-taṣavvuri'l-İslâmî ve muḳavvemâtüh. Kitabın ilk bölümü Ḫaṣâʾiṣü't-taṣavvuri'l-İslâmî başlığıyla yayımlanmış (Kahire 1962, 1966), ikinci bölümün müsveddeleri müellifin idamından sonra kardeşi Muhammed Kutub tarafından Muḳavvemâtü taṣavvuri'l-İslâmî adıyla basılmıştır (Beyrut-Kahire 1986). Eserin birinci bölümünü Âkif Nuri (İslâm Düşüncesi: Esasları Hususiyetleri, İstanbul 1973) ve Hamit Şükrü (İslâm Düşüncesi, İstanbul 1986), ikinci bölümünü M. Beşir Eryarsoy (İslâm Düşüncesi: Esasları, İstanbul 1988) Türkçe'ye çevirmiştir. 11. el-İslâm ve müşkilâtü'l-ḥaḍâre (Kahire 1962). Eserde insanlığın temel problemleri ele alınmış, müellif, Batı'nın problemlerini ortaya koyarken büyük ölçüde Alexis Carrel'in Man, the Unknown başlıklı eserinden (New York-London 1935) faydalanmıştır. Eseri İslâm ve Medeniyetin Problemi başlığıyla Mustafa Varlı Türkçe'ye çevirmiştir (Ankara 1967). 12. Meʿâlim fi'ṭ-ṭarîḳ (Kahire 1964). Seyyid Kutub'un hayatında yayımlanan son kitabı olup bazı kısımları Fî Ẓılâli'l-Ḳurʾân'dan alınmıştır. Eserin, ilki Yoldaki İşaretler başlığıyla Abdülkadir Şener'e ait olmak üzere (Ankara 1966) çok sayıda Türkçe tercümesi vardır.

B) Eleştiri, Roman, Şiir ve Biyografi. 1. Mühimmetü'ş-şâʿir fi'l-ḥayâti ve şiʿrü'l-cîli'l-ḥâḍır (baskı yeri ve tarihi yok [Kahire 1933]; Beyrut 1386/1966). Seyyid Kutub'un 1932'de Dârülulûm'da verdiği seminere ait metnin basılmış şeklidir. 2. eş-Şâṭıʾü'l-mechûl (Kahire 1935). Öğrencilik yıllarında çeşitli dergilerde yayımlanan şiirlerinden oluşmaktadır. 3. Naḳdü kitâbi Müstaḳbeli'ṡ-ṡeḳāfe fî Mıṣr (Kahire 1939). Tâhâ Hüseyin'in 1938'de neşrinden sonra çok tartışılan Müstaḳbelü'ṡ-ṡeḳāfe fî Mıṣr adlı eseri hakkında bir eleştiridir. 4. el-Eṭyâfü'l-erbaʿa (Kahire 1945). Kardeşleri Hamîde, Emîne ve Muhammed Kutub'la birlikte hazırladığı hâtıralarını içeren bir eser olup her biri bir bölümü yazmıştır. 5. Ṭıfl mine'l-ḳarye

(Kahire 1946). Müellifin çocukluk yıllarını ve köy hayatını anlattığı eseridir. 6. el-Medînetü'l-mesḥûre (Kahire 1946). Seyyid Kutub'un, Mısır'da edebiyat çevrelerinde binbir gece masallarının etkisiyle yeni bir tarz haline gelen masal yazma akımına ayak uydurarak kaleme aldığı kitabıdır. 7. Kütüb ve şaḫṣiyyât (Kahire 1946). Yazarın çeşitli dergilerde yayımladığı edebî eleştirilerden oluşan kitap Abbas Mahmûd el-Akkād, Tâhâ Hüseyin, Tevfîk el-Hakîm, Abdülkādir el-Mâzinî ve Abdülkādir Hamza gibi yazarların eserleriyle ilgilidir. 8. Eşvâk (Kahire 1947). Otobiyografik bir roman olup Türkçe'ye Âkif Nuri tarafından tercüme edilmiştir (Dikenler, İstanbul 1984). 9. en-Naḳdü'l-edebî: Uṣûlühû ve menâhicüh (Kahire 1948). Seyyid Kutub'un ayrıca Maarif Bakanlığı'nda iken çocuklar için yaptığı ortak çalışmalar da vardır. el-Cedîd fi'l-luġati'l-ʿArabiyye, el Cedîd fi'l-maḥfûẓât ve Ravżatü'l-eṭfâl Maarif Bakanlığı tarafından bastırılmıştır. Ayrıca Abdülhamîd Cûde es-Sehhâr ile birlikte Ḳıṣaṣü'l-enbiyâʾ başlığıyla (Feccâle, ts. [1947]) Kur'an'da geçen peygamber kıssalarını anlatan kitapçıklardan oluşan bir eseri mevcuttur. Bu kitap Mustafa Runyun tarafından Kur'ân-ı Kerîm'den Dinî Hikâyeler adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 1963-1966, 1967; Konya 1979).

C) Vefatından Sonra Onun Adına Yayımlanan Eserler. Seyyid Kutub'un idam edilmesinin ardından onun adını taşıyan pek çok kitap basılmış, bunların bir kısmı çeşitli dergilerde yayımladığı makalelerinin bir araya getirilmesinden, bir kısmı da Fî Ẓılâli'l-Ḳurʾân'dan çeşitli bölümlerin ayrı basımıyla oluşturulmuştur. Bu kitaplardan bazıları şunlardır: 1. Efrâḥu'r-rûḥ. Amerika'da bulunduğu sırada yazdığı, çeşitli dergilerde yayımlanmış mektuplarından oluşur. 2. Naḥve müctemaʿ İslâmî (Amman 1969). el-Müslimûn dergisinde çıkan yazı serisinin bir araya getirilmiş şekli olup Kemal Sandıkçı ve Mehmet Süslü tarafından İslâm Cemiyetine Doğru (İstanbul 1977), Ahmed Pakalın tarafından İslâm Toplumuna Doğru (İstanbul 1989) adıyla tercüme edilmiştir. 3. Fi't-Târîḫ fikretün ve minhâc (6. bs., Kahire-Beyrut 1983). Yine el-Müslimûn'daki bazı makalelerinden oluşmaktadır. Eseri Tarihte Düşünce ve Metod başlığıyla Kâmil M. Çetiner Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 1997). 4. Maʿreketunâ maʿa'l-Yehûd (Beyrut 1978). ed-Daʿve dergisinde çıkan bazı makalelerinin bir araya getirilmesinden oluşan eseri Abdülhamit Dağdeviren Türkçe'ye tercüme etmiştir (Yahudi ile Savaşımız, 2. bs., İstanbul 1991). 5. Tefsîru Sûreti'ş-Şûrâ (Kahire-Beyrut 1983). Şûrâ sûresinin Fî Ẓılâli'l-Ḳurʾân'daki tefsirinin

ayrı basımıdır. 6. Tefsîru âyâti’r-ribâ (Kahire-Beyrut 1995). Faizle ilgili âyetlerin Fî Ẓılâli’l-Ḳurʾân’daki tefsirlerinin ayrı basımı olup eseri Cafer Tayyar Faiz başlığıyla Türkçe’ye çevirmiştir (3. bs., İstanbul 1991). Seyyid Kutub’un eserleri hakkında bilgi veren çok sayıda çalışma yapılmıştır (eserlerinin listesi için bk. Salâh Abdülfettâh el-Hâlidî, Seyyid Ḳuṭub, s. 517-580; Abdülbâkı M. Hüseyin, s. 401-444; M. Hâfız Diyâb, s. 270-347; son iki eserde ayrıca çeşitli yerlerde yazdığı makale ve şiirlerin bir listesi mevcuttur).

BİBLİYOGRAFYA

Seyyid Kutub, Maʿreketü’l-İslâm ve’r-reʾsmâliyye, Kahire 1371/1952, tür.yer.; a.mlf., Ḫaṣâʾiṣü’t-taṣavvuri’l-İslâmî ve muḳavvemâtüh, Kahire 1965, tür.yer.; Fî Ẓılâli’l-Ḳurʾân, Beyrut 1407/ 1987, X, 1435; a.mlf., Meʿâlim fi’ṭ-ṭarîḳ, Beyrut 1408/1988, tür.yer.; a.mlf., Muḳavvemâtü taṣavvuri’l-İslâmî, Beyrut 1418/1997, tür.yer.; a.mlf., es-Selâmü’l-ʿâlemî ve’l-İslâm, Kahire, ts. (Mektebetü Vehbe), tür.yer.; M. Ali Kutub, Seyyid Ḳuṭub ev s̱evretü’l-fikri’l-İslâmî, Beyrut 1975; Ebü’l-Hasan en-Nedvî, et-Tefsîrü’s-siyâsî li’l-İslâm fî mirʾâti kitâbâti’l-üstâẕ Ebi’l-Aʿlâ el-Mevdûdî ve’ş-şehîd Seyyid Ḳuṭub, Kahire 1980; Yûsuf el-Azm, Râʾidü’l-fikri’l-İslâmiyyi’l-muʿâṣır eş-şehîd Seyyid Ḳuṭub: Ḥayâtühû ve medresetühû ve âs̱ârüh, Dımaşk-Beyrut 1400/1980; Salâh Şâdî, Ṣafaḥât mine’t-târîḫ: Ḥaṣâdü’l-ʿömr, Küveyt 1981; Yvonne Y. Haddad, “Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival”, Voices of Resurgent Islam (ed. J. L. Esposito), New York 1983, s. 67-98; Adnan Ayyub Musallam, The Formative Stages of Sayyid Qutb’s Intellectual Career and His Emergence as an Islamic Dâʿiyah, 1906-1952 (doktora tezi, 1983), The University of Michigan; a.mlf., From Secularism to Jihad: Sayyid Qutb and the Foundations of Radical Islam, Westport 2005; O. Carré, Mystique et politique: Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Quṭb frère musulman radical, Paris 1984; G. Kepel, The Prophet and the Pharaoh: Muslim Extremism in Egypt, London 1985, s. 36-69; Salâh Abdülfettâh el-Hâlidî, Emerîkâ mine’d-dâḫil bi-minẓâri Seyyid Ḳuṭub, Cidde 1985; a.mlf., Seyyid Ḳuṭub mine’l-mîlâd ile’l-istişhâd, Beyrut 1411/1991; Abdülbâkī M. Hüseyin, Seyyid Ḳuṭub:

Ḥayâtühû ve edebüh, Mansûre 1406/1986; M. Berekât, Seyyid Kutub (trc. Beşir Eryarsoy), İstanbul 1987;

M. Hâfız Diyâb, Seyyid Ḳuṭub: el-Ḫiṭâb ve'l-îdiyûlûciyâ, Kahire 1987; L. Binder, Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies, London 1988, s. 170-205; Ahmad S. Moussalli, Radical Islamic Fundamentalism: The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb, Cairo 1992; İbrahim Sarmış, Bir Düşünür Olarak Seyyid Kutub, Ankara 1992; a.mlf., Bir Edebiyatçı Olarak Seyyid Kutub, Ankara 1993; John C. M. Calvert, Discourse, Community and Power: Sayyid Qutb and the Islamist Movement in Egypt (doktora tezi, 1993), McGill University; Mahmûd Kâmil el-Arûsî, Muḥâkemetü Seyyid Ḳuṭub: Ves̱îḳatü muḥâkemeti'ş-şeyḫ Seyyid Ḳuṭub ve rifâḳıhî fi'l-fetre 1959-1965, Kahire 1995; Abdülazîz b. Muhammed el-Vehîbî, eṣ-Ṣıla beyne'l-ʿaḳīde ve'l-ḥâkimiyye fî fikri Seyyid Ḳuṭub, Riyad 1415; Ibrahim M. Abu-Rabi‘, Intellectual Origins of Islamic Resurgence in Modern Arab World, Albany 1996, s. 92-219; Âdil Hammûde, Seyyid Ḳuṭub: Mine'l-ḳarye ile'l-mişneḳa, Kahire 1996; J. Calvert, "The World is an Undutiful Boy!: Sayyid Qutb's American Experience", Islam and Christian-Muslim Relations, XI/1, Birmingham 2000, s. 87-103; Ahmed Abdülmecîd, Seyyid Ḳuṭub beyne muʿârıżîh ve müʾeyyidîh, Kahire, ts. (Kitâbü'l-muhtâr); Sayed Khatab, The Political Thought of Sayyid Qutb: The Theory of Jahiliyyah, London 2006; a.mlf., "Hakimiyyah and Jahiliyyah in the Thought of Sayyid Qutb", MES, XXXVIII/3 (2002), s. 145-170; a.mlf., "Arabism and Islamism in Sayyid Qutb's Thought on Nationalism", MW, XCIV (2004), s. 217-244; Mahmûd eş-Şihâbî, "Seyyid Ḳuṭub min ḫilâli şiʿrih", el-Edîb, sy. 38, Beyrut 1979, s. 47-49; W. E. Shepard, "Islam as 'System' in the Later Writings of Sayyid Qutb", MES, XXV/1 (1989), s. 31-50; a.mlf., "The Development of the Sayyid Qutb as Reflected in Earlier and Later Editions of 'Social Justice of Islam'", WI, new series, XXXII/2 (1992), s. 196-236; a.mlf., "Sayyid Qutb's Doctrine of Jâhiliyya", IJMES, XXXV (2003), s. 521-545; R. L. Euben, "Comparative Political Theory: An Islamic Fundamentalist Critique of Rationalism", The Journal of Politics, LIX/1, Austin 1997, s. 28-55; Fathi Osman, "Mawdûdî's Contribution to the Development of Modern Islamic Thinking in the Arabic-Speaking World", MW, XCIII (2003), s. 465-485; J. J. G. Jansen, "Sayyid Quṭb", EI² (İng.), IX, 117; Shahrough Akhavi, "Qutb, Sayyid", The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World (ed. J. L. Esposito),

New York 1995, III, 400-404.

Hilal Görgün

SEYYİD LOKMÂN

(bk. LOKMÂN b. HÜSEYİN).

SEYYİD MAHMÛD-ı HAYRÂNÎ TÜRBESİ

Akşehir’de XIII. yüzyılın ortalarında inşa edilen türbe.

Yapının ilk inşa tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Doğu duvarındaki girişin üst kesiminde yer alan kitâbe bir onarım kitâbesidir. Bu kitâbeden, türbenin Seyyid Muhyiddin b. Seyyid Ali b. Seyyid Muhyiddin b. Seyyid Mahmûd’un emriyle 812 (1409-10) yılında yenilendiği anlaşılmaktadır. Bina hakkında bilgi veren yayınlar, Mahmûd-ı Hayrânî’nin kardeşi Ahmed b. Mes‘ûd’un sandukasındaki 649 (1251) tarihini dikkate almadan Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî’nin ölüm tarihi olan 667 (1269) yılını türbenin ilk inşa tarihi olarak verir. Eğer tarihlendirme sandukalardaki ölüm tarihlerine göre yapılacaksa Ahmed b. Mes‘ûd’un ölüm tarihi olan 649 yılının türbenin ilk inşa tarihi olarak kabul edilmesi gerekir.

Türbe inşa malzemeleri birbirinden farklı iki bölümden oluşmaktadır. Altta devşirme malzeme, moloz taş ve tuğlaların düzensiz biçimde örülmesiyle yapılmış, düzgün olmayan kare planlı bölüm vardır. Bunun üzerinde, onaltıgen bir kuruluşa oturan dilimli bir kasnakla külâhtan oluşan ve tamamen tuğla ile inşa edilmiş olan ikinci bölüm yer almaktadır. Alttaki kare bölümün doğu duvarında türbe girişi, diğer üç duvarın ortasında birer pencere mevcuttur. Kuzey duvarındaki pencerenin doğusu dışında, giriş ve bütün pencere açıklıklarının iki yanında, duvar örgüsü içinde birer atkı taşı dikkati çekmektedir. Dıştan kareye yakın yamuk bir plana sahip olan türbenin iç köşelerine birbirine geniş yüzlü kemerlerle bağlanan “L” kesitli birer ayak yerleştirilmiştir. Bu ayak ve kemerlerle taşınan kubbeye iki üçgen yüzeyden oluşan pandantiflerle geçilmiştir. Son onarımlardan birinde kemer içlerine betonarme ayak, kemer ve gergi yapıldığı görülmektedir. Gerek 1960’lı yıllarda gerçekleştirilen onarım sırasında tesbit edilen gerekse günümüze ulaşan izlerden türbenin bugünkü görünümünü iki aşamada aldığı anlaşılmaktadır. İlk yapının, üzeri ahşap düz tavanla örtülü kare planlı basit bir yapı olduğu, içeride “L” kesitli dört ayağa oturan baldaken kuruluşun ise ikinci aşamada inşa edildiği düşünülebilir.

Yapıdaki süslemeler, baldaken kuruluşun üzerine tuğla ile inşa edilmiş onaltıgen bölümde ve bunun üzerindeki on altı dilimli kasnakta yer almaktadır. Tuğla ile inşa edilmiş bu bölümde tuğlaların değişik şekillerde yerleştirilmesiyle oluşturulmuş geometrik süslemeler yer almaktadır. Bu süslemeler arasında Akşehir Sarayı'nın yıkıntılarından toplandığı düşünülen çini plakaların da kullanıldığı görülmektedir. Üzerinde, "Ahmed b. Abdullah b. Aslî'nin eseridir" anlamında yazının bulunduğu bilinen çini kitâbe günümüzde mevcut değildir. İçeride kubbe göbeğine yerleştirilmiş yıldız ve altıgen çinilerden oluşan bir mozaik süsleme dikkati çekmektedir. Türbenin geometrik ve bitkisel motiflerle süslü özgün ahşap kapı kanadı Akşehir Müzesi'nde saklanmaktadır.

Türbenin içinde sonradan yapılmış üç sanduka vardır. Ahmed b. Mes'ûd, Seyyid Mahmûd b. Mes'ûd (Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî) ve Seyyid Ali b. Muhammed b. Mahmûd'a ait orijinal sandukalar XX. yüzyılın başlarında çalınmış, ancak daha sonra ele geçirilerek İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde korumaya alınmıştır. Birinci sandukada Ahmed b. Mes'ûd'un 649'da (1251) öldüğü ve sandukanın Neccar Rüstem b. Halîl tarafından yapıldığı, ikinci sandukada Seyyid Mahmûd b. Mes'ûd'un 667'de (1269) öldüğü, üçüncü sandukada ise yalnızca sandukanın Seyyid Ali b. Muhammed b. Mahmûd'a ait olduğu yazılıdır. Ahşaptan yapılmış sandukalar bitkisel motifler ve yazı örnekleriyle süslenmiştir.

İlk türbe yapısı bir sebeple hasar görmüş ve 812 (1409-10) yılında Konya'daki Mevlânâ Türbesi'nden (1274) ilham alınarak bugünkü şekilde inşa edilmiştir. Bu tarihteki yenilemeyi mimar ve çini ustası Ahmed b. Abdullah b. Aslî yapmıştır. Süslemelerde ise Akşehir'deki Ulucami (1213), Güdük Minare Mescidi (624/1227) ve Taşmedrese (648/1250) minarelerindeki süslemelerin örnek alındığı açıkça görülmektedir. Türbenin çevresinde zâviye, hamam, mescid ve bir çeşmenin varlığından söz ediliyorsa da bunlardan yalnızca Ferruh Şah adıyla anılan mescid günümüze ulaşmıştır. Türbenin yanında yer aldığı bilinen hazîre 1930-1931 yıllarında çocuk bahçesi yapılmak üzere belediyece yok edilmiştir. Buradan sökülen bazı kıymetli mezar taşları Taşmedrese'nin avlusunda korunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Mustafa Cavit, Akşehir Kitabeleri ve Tetkikat (Kitabeler-Türbeler-Mezarlar-Akşehir'de Gömülü Ünlü İnsanlar), Muğla 1934, s. 9-15; Faik Soyman - İbrahim Tongur, Konya Eski Eserler Kılavuzu, Konya 1944, s. 163-167; İbrahim Hakkı Konyalı, Nasreddin Hocanın Şehri Akşehir: Tarihî-Turistik Kılavuz, İstanbul 1945, s. 417-443; a.mlf., "Akşehir'de Mahmud Hayran Türbesi", Tarih Konuşuyor, sy. 29, İstanbul 1966, s. 2365-2369; Yekta Demiralp, "Akşehir Seyyid Mahmud Hayran Türbesi'nin Mimari Özellikleri ve İnşa Evreleri Hakkında Gözlemler", 9. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi, Bildiriler, Ankara 1995, II, 23-31; a.mlf., Akşehir ve Köylerindeki Türk Anıtları, Ankara 1996, s. 65-71; Rıfkı Melûl Meriç, "Akşehir Türbe ve Mezarları", TM, V (1936), s. 145, 146, 210-212; Yılmaz Önge, "Konya-Akşehir-Seyyid Mahmud Hayran Türbesi'nin Restorasyonu", Rölöve ve Restorasyon Dergisi, sy. 2, Ankara 1975, s. 77-121; Örcün Barışta, "Anadolu Medeniyetleri Sergisi Ardından Anadolu Beylikler Dönemi Ahşap İşçiliğinden Bir Sanduka", MK, sy. 44 (1984), s. 92, 93, 96.

Yekta Demiralp

SEYYİD MEHMED EMİN EFENDİ

(ö. 1076/1665)

Osmanlı şeyhülislâmı.

I. Ahmed döneminde Halep kadısı olan ve Kara Sun'î lakabıyla tanınan Sun'ullah Efendi'nin (ö. 1023/1614) oğludur. Annesi tarafından Emîr Sultan'ın torunlarından olduğu kaydedilir; seyyid unvanı ile anılması da muhtemelen bu akrabalığa dayanır. Mehmed Emin Efendi, babasından eğitim aldıktan sonra İstanbul'a giderek devrin ulemâsından ve özellikle Azmîzâde Efendi'den ders alıp tahsilini tamamladı. Safer 1037'de (Ekim 1627) Nişancı Mehmed Paşa Medresesi'nde müderrisliğe başladı. Zilkade 1039'da (Haziran 1630) Yahyâ Efendi Medresesi'ne, Rebîülevvel 1042'de (Eylül 1632) Murad Paşa Medresesi'ne ve Ramazan 1043'te (Mart 1634) Sahn-ı Semân müderrisliğine getirildi. Rebîülevvel 1047'de (Ağustos 1637) Şah Sultan, Zilhicce 1048'de (Nisan 1639) Ayasofya-i Kebîr ve Cemâziyelevvel 1050'de (Ağustos-Eylül 1640) Süleymaniye medreselerine tayin edildi. Receb 1051'de (Ekim 1641) Selânik kadılığına getirildi, azlinden önce Edirne pâyesini aldı ve Cemâziyelevvel 1053'te (Temmuz-Ağustos 1643) mâzul oldu. Receb 1056'da (Ağustos 1646) Halep, Zilhicce 1056'da (Ocak 1647) Kahire kadılığına getirildi; Şâban 1057'de (Eylül 1647) ayrıldı ve 1059'da (1649) İstanbul kadılığına tayin edildi.

14 Şâban 1060'ta (12 Ağustos 1650) İstanbul kadılığından azlinden sonra kendisine Güzelhisar ve Tokat arpalıkları verildi. Naîmâ, bu tarihlerde meydana gelen çeşitli hadiseleri anlatırken Sun'îzâde'nin ismini sık sık zikretmiştir. 1063 (1653) olaylarını naklettiği kısımda, şeyhülislâmlık makamında bulunan Bahâî Efendi'nin Seyyid Mehmed ile çocukluk dönemine kadar inen yakınlıkları dolayısıyla ona defalarca Anadolu kazaskerliğini vaad ettiğini, ancak vaadini yerine getirmediğini, bundan dolayı Seyyid Mehmed'in büyük bir üzüntü duyduğunu belirtir. Nihayet 12 Zilkade 1064'te (24 Eylül 1654) Anadolu kazaskerliği makamına tayin edilen Seyyid Mehmed, Şevval 1065'te (Ağustos 1655) emekli oldu. Ardından Rumeli pâyesi aldı ve Şâban 1067'de (Mayıs 1657) Rumeli

kazaskerliğine getirildi. 1068 yılının Receb ayı ortalarında (Nisan 1658) azledildi ve inzivaya çekildi. Ancak 1071'de (1660-61) ikinci defa Rumeli kazaskeri oldu. Bu görevini sürdürürken 13 Cemâziyelâhir 1072'de (3 Şubat 1662) Köprülü Fâzıl Ahmed Paşa ile anlaşmazlığa düşen Esîrî Mehmed Efendi'nin azli üzerine şeyhülislâmlığa getirildi.

Devrin kaynaklarında Mehmed Emin Efendi'nin "hafifmeşrep" olduğu ve şeyhülislâmlık makamının vakarını muhafaza edemediği, bu yüzden on ay kadar şeyhülislâmlık yaptıktan sonra yaşlılıktan dolayı bunama gerekçesiyle 9 Rebîülâhir 1073'te (21 Kasım 1662) toplanan divan sırasında alınan kararla azledildiği belirtilir. Ayrıca azil sebebi olarak umûr-ı hâriciyyesinin bulunmayışının yanı sıra rüşvet aldığı söylentileri de gösterilir. Kaynaklarda zikredilen bir başka gerekçe ise Melâmiyye tarikatında kutub derecesine kadar yükselmiş olan Sütçü Beşir Ağa ile müridlerinin idamlarına fetva vermesidir (DİA, XXIX, 32).

Mehmed Emin Efendi, Muharrem 1076'da (Temmuz 1665) Beşiktaş'taki yalısında vefat etti. Mezarı Üsküdar'da Aziz Mahmud Hüdâyî Dergâhı civarındadır. Mehmet Nermi Haskan'ın verdiği bilgiye göre Mehmed Emin Efendi'nin büyük kavuklu şâhidesi, caminin kıble tarafında yer alan ve 1894 depreminden sonra yapılan tamir esnasında caminin büyütülmesi sebebiyle cami sahnının altında kalan mezarlıktadır. Kavuğunun Selimzâde kabrinin önünde bulunduğu bilgisi verilmekte ve kabrinin Fâik Paşa'nın yanında olduğu tahmin edilmektedir. Mehmed Emin Efendi'nin Derviş Abdî-i Mevlevî'den meşkettiği ta'lik hattında maharet sahibi olduğu kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Naîmâ, Târih, V, 19, 131, 244, 352-356, 428; VI, 329; Silâhdar, Târih, I, 229; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, I, 316-318; La'lîzâde Abdülbâki, Sergüzeşt: Aşka ve Âşıklara Dair, Melâmî Büyükleri (haz. Tahir Hafızalioğlu), İstanbul 2001, s. 57; Sicill-i Osmânî, IV, 175; İlmiyye Salnâmesi, s. 481-482; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/2, s. 478; Danişmend, Kronoloji2, V,

129; Abdülkadir Altunsu, Osmanlı Şeyhülislâmları, Ankara 1972, s. 92; Mehmet Nermi Haskan, Yüzyıllar Boyunca Üsküdar, İstanbul 2001, I, 91-92, 106; Mehmet İpşirli, “Üsküdar’da Medfun Şeyhülislâmlar”, Üsküdar Sempozyumu IV: Bildiriler (ed. Coşkun Yılmaz), İstanbul 2007, II, 447-448; “Melâmiyye”, DİA, XXIX, 32.

Tahsin Özcan

SEYYİD MEHMED ŞERİF EFENDİ

(ö. 1193/1779)

Osmanlı şeyhülislâmı.

1115'te (1703) doğdu. Osmanlı ulemâsından Yenişehirli Şerif Efendi'nin oğlu ve Şeyhülislâm Çatalcalı Ali Efendi'nin kızı tarafından torunudur. Babası Şerif Efendi'nin Bursa kadılığından mâzulen 1121'de (1709) vefatından sonra annesi Kazasker Kevâkibîzâde Veliyyüddin Efendi ile, kendisi de üvey babasının kızıyla evlendi. Tahsilini tamamlayarak 1133'te (1721) müderris oldu. 1159'da (1746) Âmid (Diyarbekir) kadılığına tayin edildi. Bir süre Bursa ve ardından Mekke kadılığı pâyesi aldı ve nakîbüleşraflık görevine getirildi. Muharrem 1170'te (Ekim 1756) İstanbul kadısı oldu. Muharrem 1180'de (Haziran 1766) Anadolu kazaskerliğine tayin edildi, 16 Ramazan 1183'te (13 Ocak 1770) Rumeli kazaskerliğine

getirildi, ancak birkaç ay sonra azledildi.

1 Cemâziyelâhir 1187'de (20 Ağustos 1773) Mirzazâde Mehmed Said Efendi'nin istifası üzerine III. Mustafa tarafından şeyhülislâmlığa tayin edildi. İstanbul kadısı olmadan önce üstlendiği nakîbüleşraflık görevini şeyhülislâm oluncaya kadar sürdürdü. Ancak bu iki görevin bir arada yürütülmesi âdet olmadığından şeyhülislâmlığında nakîbüleşraflık ikinci defa Seyyid İbrâhim Efendi'ye verildi. Mehmed Şerif Efendi, altı buçuk ay kadar şeyhülislâmlık yaptıktan sonra III. Mustafa'nın vefatı üzerine tahta geçen I. Abdülhamid tarafından 15 Zilhicce 1187'de (27 Şubat 1774) azledilerek yerine üçüncü defa Dürrîzâde Mustafa Efendi getirildi. Azlini müteakip altı yıl evinde ikamet eden Mehmed Şerif Efendi 16 Zilhicce 1193'te (25 Aralık 1779) vefat etti. Mezarı Eyüp'te, Eyüp İskelesi'nden Bostan İskelesi'ne giden yolun solunda Boyacı sokakta (Sultan Reşad caddesinde) Hüsnü Paşa Türbesi yanında ve Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin mezarı civarındadır. Şerifzâde sofası olarak adlandırılan bu mevkide daha sonra Canan Hanım Türbesi yapılmıştır (Haskan, I, 181).

Seyyid Mehmed Şerif Efendi, İstanbul kadılığı ve nakîbüleşraflık görevlerinde bulunduğu dönemde dedesi Çatalcalı Ali Efendi'nin şeyhülislâmlığı esnasında verdiği fetvaları bir araya getirerek temize çekmiş ve Mecmûatü'l-aliyye fi'l-fıkhi'l-Hanefiyye adıyla müstakil bir eser haline getirmiştir. Fetâvâ-yı Ali Efendi adıyla baskıları yapılan (İstanbul 1245, 1258) ve çok sayıda yazma nüshası bulunan eserin girişinde dedesinin fetvalarının haleflerinin güvenini kazandığını ve uygulamada esas alındığını, ancak dedesi tertip ederek temize çekmeden vefat ettiği için bu işi kendisinin yaptığını söyler. Mecmuanın İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi'nde bulunan yazma nüshasının (nr. 137-139) ilk ve son sayfalarında yer alan kayıtlardan eserin Seyyid Mehmed Efendi'nin kızı Şerife Fâtıma Hanım bint Hatice Hanım tarafından fetvahâneye vakfedildiği anlaşılmaktadır (Özen, III/5 [2005], s. 369-370). Bursalı Mehmed Tâhir, Mehmed Şerif Efendi'ye ait fetvaların Fetâvâ-yı Şerifzâde adıyla toplandığını söylerse de (Osmanlı Müellifleri, II, 61) diğer kaynaklarda böyle bir kaydın yer almaması, Mehmed Şerif Efendi'nin dedesine ait fetvaları derlediği mecmuanın yanlışlıkla kendisine nisbet edilmiş olduğunu düşündürmektedir. Mehmed Şerif Efendi'nin ta'lik hattında maharet sahibi olduğu ve bu hattı Kâtibzâde Mehmed Refî Efendi'den öğrendiği belirtilir.

BİBLİYOGRAFYA

Şem'dânîzâde, Müri't-tevârîh (Aktepe), II/B, s. 24, 26, 114, 118; Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, Devhatü'l-meşâyih, İstanbul 1978, s. 104-105; İlmiyye Salnâmesi, s. 541; Osmanlı Müellifleri, II, 61; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/2, s. 494-495; Danişmend, Kronoloji2, V, 144; Abdülkadir Altunsu, Osmanlı Şeyhülislâmları, Ankara 1972, s. 147; M. Orhan Bayrak, İstanbul'da Gömülü Meşhur Adamlar (1453-1978), İstanbul 1979, s. 74; Mustafa Sarıcık, Osmanlı İmparatorluğu'nda Nakîbü'l-Eşrâflık Müessesesi, Ankara 2003, s. 130, 135; Hulusi Yavuz, "Eyüpsultan'da Medfûn Osmanlı Şeyhu'l-İslâmları", Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Eyüpsultan Sempozyumu IV: Tebliğler, İstanbul 2000, s. 416; Mehmet Nermi Haskan, Eyüplü Meşhurlar, İstanbul 2004, I, 181; Şükrü

Özen, “Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü”, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, III/5, İstanbul 2005, s. 369-370.

Tahsin Özcan

SEYYİD MUHAMMED CAVNPÛRÎ

(سيّد محمّد الجونبورى)

Seyyid Muhammed b. Seyyid Hân el-Kâzımî el-Hüseynî el-Cavnpûrî (ö. 910/1505)

Hindistan’da mehdîlik iddiasıyla ortaya çıkan ve Mehdeviyye hareketini kuran kişi.

14 Cemâziyelevvel 847’de (9 Eylül 1443) Cavnpûr’da doğdu. Dönemindeki kaynakların hiçbirinde annesinin adının Âmine, babasının Abdullah olduğu zikredilmemesine rağmen bazı Mehdevî kaynaklarında mehdîliğini kanıtlamak amacıyla anne ve babasının isimleri bu şekilde kaydedilmiştir. Henüz küçük yaşta iken gelişen ve mükemmel bir hâfızaya sahip bulunan Muhammed yedi yaşında Kur’an’ı ezberlemiş, Mehdevî kaynaklarında belirtildiğine göre on iki yaşında iken hocası Şeyh Dânyâl Çiştî’den “esedü’l-ulemâ” unvanını almış, çevresinde ilmi ve ihlâsı ile tanınmıştır.

Seyyid Muhammed kırk yaşında hac vazifesini yerine getirmek üzere Cavnpûr’dan ayrıldı, birçok yere uğradıktan sonra 901 (1495-96) yılında Mekke’ye ulaştı. İddiasına göre bir tavaf esnasında kendisinin geleceği vaad edilen mehdî olduğu bildirildi. Burada mehdîliğini ilân ettiyse de Mekke âlimleri bunu ciddiye almadı. Ertesi yıl Gucerât’a döndü ve 903’te (1497) Ahmedâbâd’daki Tac Han Sâlâr Camii’nde mehdîliğini tekrar ilân etti. Önceleri kendisiyle ilgilenmeyen Sünnî âlimleri daha sonra onun Allah’ın bu âlemde görülebileceği iddiasına şiddetle karşı çıktılar. Ahmedâbâd’daki ortamı tehlikeli bulan Seyyid Muhammed, Patan yakınlarındaki Barhli’ye gitti. 905 (1499-1500) yılında mensupları tarafından “da‘vâ-yı müekkede” (Allah tarafından desteklenmiş mesaj) diye adlandırıldı ve mehdîlik iddiasını tekrar ileri sürdü. Muhalifleri yanında takvâsı ve bilgisinden dolayı Hindistan, Afganistan ve diğer yerlerden çok sayıda mensubu oluştu. Aynı yıl çevredeki idarecilere mektuplar yazdı ve

onları kendisini mehdî olarak kabul etmeye çağırdı, yalancılığı ispat edildiği takdirde ölüme mahkûm edilmeye razı olduğunu belirtti. Mehdevîler'e göre mektup gönderilen liderlerden sırasıyla Mâvlâ, Gucerât, Ahmednagar, Kandehar ve Ferah hükümdarları Gıyâseddin Halacî, Mahmud Begrâ, Ahmed Nizamşah, Şah Beg ve Mîr Zünnûn onun davetini kabul etti. Ancak mehdîliği konusunda ulemâyı etkilemeye muvaffak olamadı ve halkın çoğunluğu tarafından sahtekâr diye görülmeye devam etti. Bununla birlikte çevresindeki bir kısım halk üzerinde tesirinin arttığını gören ulemâ onun sürgün edilmesini istedi. Barhli'den sonra Jalore, Palandur, Jaisalmer, Napore, Nasrpûr, Tatta'ya sürülen ve gittiği yerlerdeki ulemâya yine iddiasını kabul ettiremeyen Seyyid Muhammed, neticede Mîr Zünnûn tarafından yönetilen Horasan bölgesindeki Ferah şehrine ulaştı. Burada ilgiyle karşılandı ve mensuplarının sayısında büyük artış oldu. Ferah'ta iki buçuk yıl kadar kaldıktan sonra 19 Zilkade 910 (23 Nisan 1505) tarihinde öldü. Seyyid Muhammed'in mânevî mirası

başta oğlu Seyyid Mahmûd olmak üzere halifelerince devam ettirildi. Onun mensupları, çoğu Gucerât'ta bulunan ve "dâire" adı verilen merkezlerinde inançsız saydıkları diğer müslümanlardan sakınarak kendi aralarında cemaat hayatını devam ettirdiler.

Cavnpûrî'nin takvâsı, bilgisi ve samimiyeti Abdülkādir el-Bedâûnî gibi tenkitçiler tarafından bile kabul edilmiş ve en büyük velîlerden biri sayılmıştır. Seyyid Muhammed mensuplarının devamlı zikir halinde olmasını emretmiş ve bunu imanın şartlarından biri olarak değerlendirmiştir. Ayrıca hicrete önem vermiş, sürgün hayatı boyunca Hz. Peygamber'in hicretini taklit eden bir örnek vermeye çalışmıştır. Mensuplarının teşkil ettiği "dâire" fertlerinin kazandığı servetlerin üyeler arasında eşit şekilde dağıtılması anlamına gelen "seviyye" adlı prensip Seyyid Muhammed'e ait öğretilerin en önde gelenlerinden biridir. Bu durumda onun kapitalizmi İslâm'a aykırı bularak reddettiği ortaya çıkmaktadır.

Seyyid Muhammed'in mehdîlik iddiasına karşı yazılan reddiyeler arasında Kenzü'l-ʿummâl müellifi Müttakī el-Hindî'nin el-Burhân fî ʿalâmâti mehdiyyi âḫiri'z-zamân ve Risâletü'r-Red, Ali el-Kārî'nin Risâletü'l-mehdî adlı çalışmaları önemlidir. Her iki müellif de onun mehdîlik iddialarını

çürüterek mensupları arasında önemli çözülmelere zemin hazırlamıştır. Bunlardan başka Es‘ad el-Mekkî’nin Şühüb muḥriḳa’sı ile Mehdevîler’i şiddetle eleştiren ve bundan dolayı bir Mehdevî tarafından öldürülen Muhammed Zaman Han’ın Hedye-i Mehdeviyye adlı reddiyesi de burada zikredilmelidir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü’l-Fazl el-Allâmî, The Â ̉în-i Akbarî (trc. H. Blochmann), Calcutta 1873, tercüme edenin girişi, s. IV-V; Abdülkādir el-Bedâûnî, Necâtü’r-reşîd, Âsafiye Ktp., nr. 1564; Ali el-Kārî, Mirḳātü’l-mefâtîḥ, Kahire 1309, V, 183 vd.; Mîr Muhammed Ma‘sûm, Târîḫ-i Sind: Târîḫ-i Maʿ ṣûmî (nşr. Ömer b. Muhammed Dâvûdpûte), Poona 1938, bk. İndeks; İskender b. Muhammed Mancû, Mir ̉ât-i Sikandarî (trc. Fazlullah Lutfullah Faridi), [baskı yeri ve tarihi yok], s. 90-91; Firişte, Gülşen-i İbrâhîmî, Kanpûr 1874, II, 150; Ali Şîr Kāni‘, Tuḥfetü’l-kirâm, Leknev 1304, II, 22-23; W. Erskine, A History of India under the Two First Sovereigns of the House of Taimur, Baber and Humayun, London 1854, II, 475 vd.; Abdülkādir b. Ahmed, Maʿ dinü’l-cevâhir, Haydarâbâd 1304, s. 98-99, 161; Eşref Ali Pâlenpûrî, Siyer-i Mesʿ ûd, Murâdâbâd 1315, s. 7 vd.; Rahmân Ali, Teẕkire-i ʿ Ulemâ-i Hind, Leknev 1332, s. 197-201; Abdülganî Kanpûrî, Meẕâhibü’l-İslâm, Kanpûr 1924, s. 713-714; Şah Burhâneddin, Şevâhidü’l-vilâye, Haydarâbâd 1379, tür.yer.; Ebü’l-Kelâm Âzâd, Teẕkire, Lahor 1960, s. 39-44; Ca‘fer Şerîf, Ḳānûn-i İslâm, Oxford 1921, s. 208-209; Qamaruddin, The Mahdawi Movement in India, Delhi 1985, s. 28-50; a.mlf., “Palanpur as a Missionary Base of the Mahdawis”, Studies in Islam, V/4, New Delhi 1968, s. 232-257; a.mlf., “Saiyid Muhammed Jaunpurī and the Mahdavi Movement in India”, a.e., VIII/ 1-4 (1971), s. 165-173; I. Goldziher, “Ghair Mahdi”, ERE, VI, 189; A. S. Bazmee Ansari, “al-Djawnpūrī”, EI² (İng.), II, 499-501.

A. S. Bazmee Ansarı

SEYYİD MUHAMMED YÛSUF

(سيّد محمّد يوسف)

Seyyid Muhammed Yûsuf b. Seyyid Hüseyn Behûbâlî (1916-1978)

Hindistanlı Arap dili ve edebiyatı âlimi.

Hindistan’da bir müslüman prensliği olan Bopal’de doğdu. Babası Hz. Fâtıma neslinden geldiği için “Seyyid” lakabıyla anılırlar. İlk ve orta öğrenimini Medrese-i Ahmediyye ile Medrese-i Cihangîriyye’de tamamladı. Arap dili ve temel İslâm ilimleri alanlarında özel dersler aldı. Çeşitli sınavlardan geçerek Hindistan medrese geleneği çerçevesinde kendisine Doğu ve İslâm ilimlerinde “Mevlevî, âlim, fâzıl-ı edîb” unvanları verildi. Bu sırada İngilizce öğrenimi gördü ve liseyi Hindistan’ın Racastan vilâyetinde dışarıdan bitirdi. Uttar Pradeş’teki Agra Üniversitesi’nden mezun olduktan (1936) bir yıl sonra Aligarh İslâm Üniversitesi’nin Arapça bölümüne yüksek lisans öğrencisi olarak kaydoldu. Burada başta Abdülazîz el-Meymenî olmak üzere Mevlânâ Bedreddîn-i Alevî, Mevlânâ Seyyid Süleyman Eşref el-Bihârî ile Mahsûr Ahmed, Abdülalîm el-Ahrârî ve Seyyid Âbid Ahmed Ali gibi hocalardan yararlandı. Özellikle Eşref el-Bihârî onun İslâmî terbiyesinde ve İslâm ilimlerine yönelmesinde etkili oldu. Ancak Seyyid Muhammed’in en önemli hocası ve hâmisi Abdülazîz el-Meymenî’dir. Hayatı boyunca ilişkisini sürdürdüğü Meymenî’den Arap dili ve edebiyatı ile yazmaların tahkiki alanlarında istifade etti; onun yönetiminde yüksek lisansını ve Eṡeru üsreti’l-Mühelleb b. Ebî Ṣufre el-Ezdî fi’t-târîḫi’l-İslâmî adlı doktora tezini tamamladı. Aynı üniversitenin gazetecilik ve Farsça bölümlerinde de yüksek lisans yaptı.

Eğitim kariyerine 1943 yılında Aligarh İslâm Üniversitesi’nde öğretim görevlisi olarak başlayan Seyyid Muhammed, 1947’de gittiği Mısır’da bilgi ve tecrübesini geliştirdiği gibi Kahire Câmiatü Fuâdi’l-evvel’de (daha sonra Kahire Üniversitesi) Urdu dili öğretim görevliliği yaptı. Kahire Üniversitesi’nin çıkardığı Mecelletü Külliyyeti’l-âdâb dergisinde ilmî ve edebî yazılar yazdı. Burada yedi yıl kaldıktan sonra gittiği Seylan’da

Lanka’daki Peridniyâ Üniversitesi’nde önce öğretim görevlisi, ardından Arapça profesörü ve Arap dili ve edebiyatı bölüm başkanı olarak çalıştı. 1959 yılından itibaren aynı görevle Karaçi Üniversitesi’ne döndü. Bu süre içinde bir ara Malezya Kualalumpur Üniversitesi’nde görev yapan Seyyid Muhammed Yûsuf 1976’da emekliye ayrıldı. Ardından davet üzerine gittiği Nijerya Jos Üniversitesi’nde Dinler ve Mezhepler Tarihi Bölümü’nde çalıştı. Bu görevi devam ederken Londra üzerinden Pakistan’a dönüşü sırasında veya üniversitede çalışmak üzere gittiği Londra’da geçirdiği kalp krizi sonucu öldü, cenazesi Karaçi’ye getirilerek defnedildi. Arapça’nın yanı sıra İngilizce ve Urduca eserler veren Seyyid Muhammed Yûsuf dönemin olayları, eğitim öğretim, kültür meseleleri ve İkbâliyyât’la (Muhammed İkbal’in şiir ve düşünceleri) ilgili yazıları Urduca, İngilizce dergi ve gazetelerde yayımlanmıştır. Bunların birçoğu onun Berg-i Taḫayyül adlı makaleler mecmuasında toplanmıştır. Zekeriya Kitapçı, Seyyid Muhammed’in danışmanlığında et-Türk fî müʾellefâti’l-Câḥiẓ ve mekânetühüm fi’t-târîḫi’l-İslâmî ilâ evâsiṭı’l-ḳarni’s̱-s̱âlis̱ adıyla doktora tezi hazırlamıştır.

Eserleri. A) Arapça, Urduca. 1. Tehẕîbü ve taḳdîmu men nüsibe ilâ ümmihî mine’ş-şuʿarâʾ li’l-Meymenî. Abdülazîz el-Meymenî’nin annesine nisbet edilen Arap şairlerine dair eseri hakkında sunuş niteliğinde bazı açıklamalar ve ondan yapılan seçmelerden oluşmaktadır. 2. el-Mühelleb b. Ebî Ṣufre. Abdülazîz el-Meymenî yönetiminde hazırlanan Es̱eru üsreti’l-Mühelleb b. Ebî Ṣufre el-Ezdî fi’t-târîḫi’l-İslâmî adlı doktora tezi olup Islamic Culture dergisinde kısmen yayımlanmıştır. 3. Endelüs: Târîḫ ve edeb mine’l-fetḥi’l-Endelüsî senete 91 ilâ seneti 400 (Karaçi 1969). Endülüs tarihi ve edebiyatına dair eserlerden yapılmış seçmelerden ibarettir. 4. Cemheretü eşʿâri’l-ʿArab (İslâmâbâd 1976). Câhiliye, İslâm, Emevî, Abbâsî ve Endülüs şairlerinden üniversite öğrencileri için seçilmiş beyit, kıta ve kasidelerden oluşur. Eserin temel kaynağı Ebû Zeyd el-Kureşî’nin Cemheretü eşʿâri’l-ʿArab adlı eseri olmalıdır. 5. Berg-i Taḫayyül. Muhammed İkbal’in fikir ve şiirlerini, ayrıca dil, edebiyat, eğitim ve kültürle ilgili bazı makalelerini

kapsar (Karaçi 1982). 6. Müderrisî Şeyḫ (Şeyḫî). Abdülazîz el-Meymenî hakkında bir eser olup 100 sayfadan fazla kısmını yazmış, ancak ömrü vefa etmediğinden eseri tamamlayamamıştır (Berg-i Taḫayyül, giriş, s. 8). B)

İngilizce. 1. “The Original Compiler of al-Mufaḍḍaliyyāt” (IC, XVIII [1944], s. 206-208). 2. The Life of Muhammad (Sri Lanka 1954). 3. Some Aspects of Islamic Culture (Lahore 1961). 4. Essay on Sunna (Lahore 1961). 5. A Studie of Iqbals Observations on Ijma, Iqbal Review (Karachi 1962). 6. Ḥażrat Abū Ẕarr (Karachi 1966). 7. Studies in Islamic History and Culture (Lahore 1970). 8. Sermons on the Mount of Arafat (Karachi 1976). 9. Economic Justice in İslam (New Delhi 1988). Neşirleri. 1. Hâlidiyyân, el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir min eşʿâri’l-müteḳaddimîn ve’l-Câhiliyye ve’l-Muḥaḍramîn (Ḥamâsetü’l-Ḫâlidiyyeyn) (I-II, Kahire 1958-1960). 2. Hasan b. Abdullah el-Askerî, Şerḥu mâ yeḳaʿu fîhi’t-Taṣḥîf ve’t-taḥrîf (I-II, Dımaşk 1975). 3. Ebü’l-Hasan Ali b. Muhammed eş-Şimşâtî, el-Envâr ve meḥâsinü’l-eşʿâr (I-II, Küveyt 1397/1977). 4. Serî er-Reffâ, Kitâbü’l-Muḥib ve’l-maḥbûb (bk. Muhtâruddin Ahmed, IV/1-2 [1979], s. 201). Tercümesi. İbn Tufeyl, Ḥay b. Yaḳẓân (Urduca trc. Jîtâ Jâktâ, Karaçi [Encümen-i Terakkî-i Urdû]). Mütercim esere yazdığı mukaddimede bilgi edinme yollarından söz etmiş, özellikle akıl, nakil ve keşfin bilgi edinmedeki konumunu ele almıştır. Bunların dışında çeşitli dergilerde birçok edebî ve bilimsel makale yayımlamıştır (bk. Muhtârüddin Ahmed, Mecelletü’l-Mecmaʿi’l-ʿilmiyyi’l-Hindî, IV/1-2 [1979], s. 201-202).

BİBLİYOGRAFYA

Seyyid Muhammed Yûsuf, Berg-i Taḫayyül (Mecmûʿa-i Maḳālât), Karaçi 1982, giriş, s. 8; M. Hayr Ramazan Yûsuf, Tetimmetü’l-Aʿlâm, Beyrut 1418/1998, II, 156; Nizâr Abâza - M. Riyâz el-Mâlih, İtmâmü’l-Aʿlâm, Beyrut 1999, s. 277; Muhtârüddin Ahmed, “Dr. Seyyid Muḥammed Yûsuf 1916-1978”, Mecelletü’l-Mecmaʿi’l-ʿilmiyyi’l-Hindî, IV/1-2, Aligarh 1979, s. 193-202; a.mlf., “Dr. Seyyid Muḥammed Yûsuf”, MMLADm., LIV/2 (1979), s. 519-527.

Muhammad Abdush - Shaheed Nomanı

SEYYİD MURTAZA EFENDİ

(ö. 1171/1758)

Osmanlı şeyhülislâmı.

1106’da (1694-95) doğdu. Erzurumlu Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi’nin oğlu, Şeyhülislâm Feyzullahefendizâde Mustafa Efendi’nin kardeşidir. Edirne Vak‘ası’nda babasının Edirne’de öldürülmesi ve cesedinin Tunca nehrine atılması sırasında yaşı küçük olduğu için kendisine dokunulmadı. Bu hadiseden sonra muhtemelen onun da içinde bulunduğu ailenin kalan fertleri Bursa’ya sürgün edildi ve 1143 (1730) yılına kadar İstanbul’a dönmelerine izin verilmedi.

İyi bir tahsil gördüğü anlaşılan Murtaza Efendi, Behcetü’l-fetâvâ sahibi Şeyhülislâm Yenişehirli Abdullah Efendi döneminde 1138’de (1725-26) müderris oldu. Çeşitli medreselerde görev yaptı ve Galata mahrecinden mâzul oldu. 1143’te (1730-31) Mekke pâyesini ve ertesi yıl İstanbul pâyesini aldı. 5 Cemâziyelevvel 1154’te (19 Temmuz 1741) Dürrîzâde Mustafa Efendi’nin yerine İstanbul kadılığına getirildi ve dört ay görev yaptı. Şevval 1159’da (Ekim-Kasım 1746) Anadolu kazaskerliği pâyesini aldı. 1 Zilhicce 1160’ta (4 Aralık 1747) Anadolu kazaskerliğine tayin edildi. Süresini doldurunca azledildi ve evinde inzivaya çekildi. Zilkade 1161’de (Kasım 1748) Rumeli kazaskerliği pâyesine nail oldu. I. Mahmud döneminde Halilefendizâde Mehmed Said Efendi’nin azledilerek Bursa’ya sürgüne gönderilmesinin ardından 27 Cemâziyelâhir 1163’te (3 Haziran 1750) şeyhülislâmlığa getirildi (Danişmend 26, Uzunçarşılı 28, Mehmed Süreyya 18 Cemâziyelâhir tarihlerini verirler).

Mehmed Said Efendi’nin azil sebepleri arasında iltimas ve himaye yüzünden gerektiğinden fazla mülâzemet tevcih edilmesi ve ehil olmayanlara görev verilmesi, bundan dolayı ilmiye geleneklerinin bozulması gösterilir. I. Mahmud, ehliyetine güvendiği Seyyid Murtaza Efendi’yi şeyhülislâmlığa tayin ederken aynı zamanda ilmiye sınıfının ıslahı hakkında bir hatt-ı hümâyun gönderdi. Vezîriâzam vasıtasıyla

gönderilen hatt-ı hümâyunda mülâzemet ve müderrislik usulünün iltimas ve himaye ile ehliyetsiz kimselere verildiği belirtilerek ilmiye tarikinin bu gibi kişilerden temizlenip ıslah edilmesi ve ehil olan kişilerin görevlendirilmesi istenmiştir (Şem‘dânîzâde, I, 155). Seyyid Murtaza Efendi dört yıl yedi ay on iki gün şeyhülislâmlık yaptı. Kaynaklarda şeyhülislâmlığı esnasında devrin şartlarına uygun hareket ettiği için makamında kalabildiği kaydedilir. Bu dönemde devlet makamlarını rüşvet ve iltimasla dağıtan, vezirlere ve devlet adamlarına hakarette bulunan, göreve getirdiği kişilerin yaptıklarından dolayı büyük rahatsızlıklara sebep olan Dârüssaâde Ağası Moralı Beşir Ağa hakkındaki söylentileri duyan I. Mahmud'un, durumu iffet ve doğruluğuna güvendiği Murtaza Efendi'ye sorduğu ve, "Sû-i hâlini işitiriz" cevabını aldığı anlatılır (a.g.e., I, 166).

Seyyid Murtaza Efendi, I. Mahmud'un vefatı ve yerine III. Osman'ın tahta çıkışından bir ay sonra 28 Rebîülevvel 1168'de (12 Ocak 1755) meşihattan azledildi ve yerine Vassâf Abdullah Efendi getirildi. Kaynaklarda azil sebebi, Murtaza Efendi'nin hastalıklı ve zayıf olması yüzünden resmî günlerde huzura çıkmakta zorlanmasına, padişahın cülûs törenine bile gelememesine bağlanır. Ancak III. Osman'ın tahta çıkışı vesilesiyle Eyüp Sultan Türbesi'nde yapılan kılıç kuşanma merasiminde nakîbüleşraf, sadrazam ve silâhdar ağa ile birlikte Seyyid Murtaza Efendi'nin de hazır bulunduğuna dair bilgiler mevcuttur (a.g.e., II/A, s. 12). Seyyid Murtaza Efendi şeyhülislâmlıktan azlinden sonra yalısına çekildi ve 1171 Zilhiccesinin sonlarında (Ağustos 1758) vefat etti. Ölüm tarihi bazı kaynaklarda Zilkade 1171 (Temmuz 1758) olarak belirtilir (Öztuna, II, 653; Haskan, II, 86). Mezarı, Eyüp'te Ebû Eyyûb el-Ensârî Türbesi'nin arkasında sol taraftaki set duvarının dibinde bulunan vâlidesinin mezarının yanındadır.

Hz. Hüseyin'in soyundan geldiği için "Seyyid" unvanı ile anılan Murtaza Efendi'nin iffetli, insaflı ve kanaatkâr bir kişi olduğu, zühdü, takvâsı ve temiz ahlâkıyla tanındığı, sûfîmeşrep bir kişiliğe sahip bulunduğu kaydedilir. Ayrıca kendisine verilen maaşla yetindiği ve azlinden sonra tahsis edilen arpalıkların gelirlerini almadığı belirtilir. Murtaza Efendi'nin kızı Azîze Hanım, Şeyhülislâm Dürrîzâde Mehmed Atâullah Efendi ile evlenmiştir. Bu evlilikten olan torunları arasında kadılık ve müderrislik

yapanlar mevcuttur (Öztuna, II, 630).

BİBLİYOGRAFYA

Şem‘dânîzâde, Müri’t-tevârîh (Aktepe), I, 155, 166; II/A, s. 12; Vâsıf, Târih, I, 46-47; Devhatü’l-meşâyih, s. 98; Sicill-i Osmânî, IV, 361-362; İlmiyye Salnâmesi, s. 525-526; Uzunçarşılı,

Osmanlı Tarihi, IV/2, s. 480-481; Danişmend, Kronoloji, V, 141; Yılmaz Öztuna, Devletler ve Hanedanlar, Ankara 1969, II, 630, 653; Abdülkadir Altunsu, Osmanlı Şeyhülislâmları, Ankara 1972, s. 135; M. Orhan Bayrak, İstanbul’da Gömülü Meşhur Adamlar (1453-1978), İstanbul 1979, s. 72-73; Hulusi Yavuz, “Eyüpsultan’da Medfûn Osmanlı Şeyhu’l-İslâmları”, Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Eyüpsultan Sempozyumu IV: Tebliğler, İstanbul 2000, s. 416; Mehmet Nermi Haskan, Eyüplü Meşhurlar, İstanbul 2004, II, 86.

Tahsin Özcan

SEYYİD MUSTAFA EFENDİ

(bk. MUSTAFA EFENDİ, Feyzullahefendizâde).

SEYYİD NESÎMÎ

(bk. NESÎMÎ).

SEYYİD NİZAMOĞLU

(ö. 1010/1601)

Halvetî-Sinânî şeyhi, şair.

Adı Seyfullah Kasım'dır. Yavuz Sultan Selim devrinde (1512-1520) Bağdat'tan İstanbul'a göç edip önce Kasımpaşa'da, daha sonra Silivrikapı'da bir tekke kuran Şeyh Seyyid Nizâmeddin Ahmed Efendi'nin oğludur. Doğum tarihi belli olmamakla birlikte ailesinin İstanbul'a gelişiyle Nizamoğlu'nun vefatı arasında seksen yıldan fazla bir süre geçtiği düşünülürse XVI. yüzyılın ilk yarısında İstanbul'da dünyaya geldiği tahmin edilebilir. Ailesi ve hayatı hakkında bilinenlerin önemli bir kısmı mensur Câmiu'l-maârif adlı eserinde verdiği bilgilere dayanmaktadır. Babası Şeyh Kasım, Zülfikar Mâzenderânî'nin halifesi sıfatıyla İstanbul'da tekke kurduğuna göre Seyyid Nizamoğlu ilk dinî-tasavvufî eğitimini babasından almış olmalıdır. Daha sonra eğitimini ilerletmesi için babası onu Halvetiyye'nin Sinâniyye kolunun kurucusu İbrâhim Ümmî Sinan'a gönderdi. Seyrü sülûkünü tamamlayınca şeyhi ona babası Seyyid Nizam'ın hâtırasını yaşatmak için Nizâmî tacı giydirdi. Ardından Silivrikapı dahilinde kendisi için inşa edilen Emîrler Tekkesi'nde irşad faaliyetine başlayan ve uzun yıllar burada irşadla meşgul olan Seyyid Nizamoğlu 1010 yılı Muharrem ayında (Temmuz 1601) vefat etti ve tekkesinin hazîresine defnedildi. Seyyid Nizamoğlu'nun Cüneyd isminde bir oğlu ile İsmihan adında bir kızı olduğu bilinmektedir. Kendisinden sonra Emîrler Tekkesi'nde oğlu Cüneyd postnişin olmuştur. Seyyid Nizamoğlu'nun bir diğer halifesi Hakîkîzâde Osman Efendi'dir. Eğrikapı civarındaki Hakîkîzâde Tekkesi'nin ilk şeyhi olan Osman Efendi, Olanlar şeyhi İbrâhim Efendi'nin Halvetî şeyhidir.

Seyyid Nizamoğlu'nun eserlerinde ilâhî aşk, Ehl-i beyt muhabbeti ve on iki imama bağlılık önemli bir yer tutar; birçok şiirinde bunları coşkun bir dille ifade etmiştir. "Bu aşk bir bahr-i ummandır buna hadd ü kenâr olmaz / Delîlim sırr-ı Kur'an'dır bunu bilende âr olmaz" beytiyle başlayan nihâvend ilâhisi bestelenerek tekke muhitlerinde yaygın biçimde okunagelmiştir.

Sünnîliğin hâkim olduğu Osmanlı toplumunda irşad faaliyetinde bulunmasına rağmen, “Kim ister Mustafâ’dan bula izzet / İmâm-ı Ca‘fer’e kılsın itâat” veya, “Yetmiş iki milletin hiçbiri nâcî olmadı / Mezhebi hak ister isen Ca‘ferî ol dâimâ” gibi beyitlerinde Ca‘ferî olduğunu açıkça belirtmiştir. Buna karşılık Câmiu’l-maârif adlı eserinde “Cemî‘-i Ehl-i sünnet ve’l-cemâat / Tarîki üzre olmaktır saâdet” gibi ifadelerinin yer almasını Abdülbaki Gölpınarlı takıyye olarak nitelendirmiştir. Vahdet-i vücûd düşüncesini coşkun bir dille ifade eden Seyyid Nizamoğlu’nun eserlerinde Hurûfîliğin tesiri de görülür. Ancak Hurûfîliği hiçbir zaman Nesîmî gibi temel doktrin haline getirmemiştir. Şiirlerinde haksızlık, adam kayırma, rüşvet ve ilmiye sınıfındaki bozulma gibi sosyal yaralara temas edip bunları eleştirmesi diğer tasavvuf şairlerinde görülmeyen önemli bir özelliktir.

Eserleri. Seyyid Nizamoğlu’nun manzum eserleri bir külliyat halinde basılmıştır (İstanbul 1288, 1326). Mehmet Yaman tarafından yeni harflerle yayımlanan külliyatta (İstanbul 1976) şu eserler yer almaktadır: 1. Mi‘râcü’l-mü’minîn. Abdestin ahlâkî yorumlarını ihtiva ettiği için Vudûiyye adıyla da bilinen eserde abdest esnasında el, yüz, baş ve ayaklardan kirleri giderirken kalpten de dünya sevgisi ve mâsivâyı çıkarmak gerektiği vurgulanır. Eserin sonunda “Silsile-i Tarîkat” ve “Silsile-i Nesebiyye” adlı iki manzume vardır. Osmanlı Müellifleri’nde bunlar müstakil iki eser gibi gösterilmiştir. 2. Câmiu’l-maârif. Başta gazel tarzında on şiir, bir kıta ve iki beyitten sonra mesnevi tarzında es-mâ-i hüsnâyı anlatan bir risâledir. Sonunda bazı tasavvufî şiirlerle atvâr-ı seb‘aya dair yedi şiir vardır. Osmanlı Müellifleri’nde atvâr-ı seb‘a ayrı bir risâle olarak kaydedilmiştir. 3. Şeref-i Siyâdet. Yedi kıta, on bir gazel tarzında şiir, iki beyit, dört mesnevi ve bir terkipten meydana gelmiştir. Hemen her şiirde seyyidliğin şerefinden, zamane âlimlerinin seyyidlere saygı göstermediğinden, Ehl-i beyt’in uğradığı zulümlerden söz edilir. 4. Ma‘denü’l-maârif. Bazı âyet ve hadislerin tasavvufî açıdan şerhedildiği eserde, vahdet-i vücûddan, tasavvufî hakikatlerden ve mürşidin gerekliliğinden bahsedilir. 5. Esrârü’l-ârifîn. Mesnevi ve gazel tarzındaki şiirlerle Hz. Peygamber’in soyunu sevmekle ilgili hadislerden meydana gelen eserde ilâhî aşk, vahdet ve mârifet konuları işlenir. 6. Seyr-i Sülûk. Seyyid Nizamoğlu’nun tasavvuf yolunda kalbine doğan ilhamlarla söylediği devriye türünde altmış beş beyitlik bir şiirdir. 7. Divan. 200’e yakın gazelle

üç murabba, üç müseddes, sekiz tercî‘, bir terkip, iki mesnevi, beş kıta ve on yedi beyitle elli iki adet hece vezniyle yazılmış şiirden oluşur.

Mensur eserleri de şunlardır: 1. Câmiu’l-maârif (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2335). On bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde Seyyid Nizam, Merkez Efendi, Yâkub Efendi, Emîr Efendi, Sarhoş Bâlî Efendi, Keşfî Muslihuddin Efendi, Şeyh Gazanfer ve İbrâhim Ümmî Sinan gibi devrin önemli mutasavvıflarının hayatları ve kerametleri anlatılmış, sonraki bölümlerde tevhidin faziletleri, dünyanın kınanması, Kur’an’ın fazileti, kader, ölüm, virdlerin faziletleri ve ay tutulması gibi konulara yer verilmiştir. 2. Risâle-i Tâc-ı Nizâmî (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2171, vr. 1a-8a). Tâcnâme adıyla da bilinen eserde genel olarak tarikat taçları ve özellikle Seyyid Nizam’ın giydiği taçtaki on dört yeşil terk ve on dört beyaz elifin sembolik anlamları üzerinde durulmuştur. 3. Miftâh-ı Vahdet-i Vücûd. Bir risâle halinde (baskı yeri ve tarihi yok) ve Tercüme-i Reşehât kenarında (İstanbul 1291, s. 382-401) basılan eser Bilal Kemikli tarafından bugünkü harflerle yayımlanmıştır (“Sûfî Şair Seyyid Seyfullah’ın Vahdet-i Vücûda Dâir Risâlesi”, KAM, XXX/3 [Temmuz 2001], s. 84-93). Müellif, vahdet-i vücûd ve varlık mertebelerini anlatırken bu mertebelerin üç, beş ve yedili tasniflere tâbi tutulduğunu, Abdülkerîm el-Cîlî’nin kırklı tasnife gittiğini ve esasında varlık mertebelerinin sonsuz olduğunu anlatır. Risâle tevhîd-i ef‘âl, tevhîd-i sıfât ve tevhîd-i zât konularıyla sona erer. Âdâb-ı Menâzil adlı mensur eserin Süleymaniye Kütüphanesi’ndeki nüshasının (Hacı Mahmud Efendi, nr. 4525) başında yer alan iki kaydın birinde eser Seyyid Nizamoğlu’na, diğerinde babasına nisbet edilmekte, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’ndeki

nüshada ise (TY, nr. 4176) Seyyid Nizam’a ait gösterilmektedir. Eser muhtemelen babasına aittir. Seyyid Nizamoğlu’nun bazı ilâhileri Enfî Hasan Ağa, Yeniköylü Hâdi Bey ve Şikârîzâde Ahmed Efendi tarafından bestelenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Seyyid Nizamoğlu, Câmiu'l-maârif, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2335, vr. 3a-6a, 11b-14b; a.mlf., Risâle-i Tâc-ı Nizâmî, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 2171, vr. 2b-3b; Harîrîzâde, Tibyân, II, vr. 142a-143b; Mehmed Tevfik, Mecmûatü't-terâcim, İÜ Ktp., TY, nr. 192, vr. 19a; Osmanlı Müellifleri, I, 26, 58-59, 81-82; Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ (haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz), İstanbul 2006, III, 306-313; IV, 257-261; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi), s. 30, 65; Abdülbâki Gölpınarlı, "Seyyid Seyfullah (Nizamoğlu)", TDl., XIX/207 (1968), s. 405-413; Necdet Tosun, "Seyyid Nizâmoğlu Seyfullah: Hayatı ve Eserleri", İLAM Araştırma Dergisi, II/1, İstanbul 1997, s. 153-164; İsmail Erdoğan, "Seyyid Seyfullah Kâsım Efendi (ö. 1010/ 1601) ve Miftâh-ı Vahdet-i Vücûd Adlı Risâlesi", Tasavvuf, sy. 8, Ankara 2002, s. 47-61.

Necdet Tosun

SEYYİD NUH

(سيّد نوح)

(ö. 1126/1714)

Türk mûsikisi bestekârı, hânende.

Diyarbekir'de doğdu. Adı Mehmed olup hayatı hakkında kaynaklarda fazla bilgi bulunmamaktadır. Memleketinde gördüğü düzenli bir öğrenimden sonra genç yaşta İstanbul'a geldi. Burada ilim tahsilinin yanı sıra mûsiki eğitimi aldı. Şöhretinin en parlak zamanı IV. Mehmed ile (1648-1687) III. Ahmed (1703-1730) arasındaki dönemdir. Ali Ufkî Bey, Hâfız Post, Buhûrîzâde Mustafa Itrî Efendi ve Nazîm gibi çağdaşı olduğu mûsikişinaslarla görüşmüş olması muhtemeldir. Mûsikideki yeteneğini bu ortamda daha da geliştirdi. Enderun'daki mûsiki fasıllarının hânendeleri arasında yer aldı ve başhânende oldu. Seyyid Nuh'un tegannisini Ebûishakzâde Esad Efendi Acem, Mehmet Suphi Ezgi Âzerî tarzına benzetmektedir (Atrabü'l-âsâr, vr. 22a; Nazarî-Amelî Türk Musikisi, I, 114). III. Ahmed zamanında kendisine Diyarbekir'de bir timar verilerek emekli oldu. Memleketine döndükten bir müddet sonra vefat etti. Esad Efendi ölümü için düşürülen, "Bin yıl da ömrü olsa kişinin ne kârı var / Nûh'un da bir müsâade-i rûzigârı var" tarih beytini kaydetmektedir (Atrabü'l-âsâr, vr. 22b).

Esad Efendi, Seyyid Nuh'un sesinin orta güzellikte olduğunu, bestelerinde parlak bir üslûbun bulunduğunu söylemektedir (a.g.e., vr. 22a-b). Kendisini bizzat dinlediğini belirten Esad Efendi otuz civarında beste, semâi ve şarkısının olduğunu bildirmekteyse de (a.g.e., vr. 22b) kaynaklarda eski güfte mecmualarında 100'den fazla eserinin güftesinin yer aldığı ileri sürülmektedir. Bestelerinden günümüze on beş kadarı ulaşmıştır (Aksüt, s. 46; BTMA, II, 146). Suphi Ezgi eserinde tâhir ve şehnaz makamlarındaki besteleriyle hümâyun makamındaki semâisinin notalarını vermektedir. III. Ahmed devri mutasavvıf şair ve hattatlarından Fasîh Ahmed Dede, Seyyid Nuh'a gönderdiği bir muhabbetnâmede onu övmüş ve mûsikinin Pisagor'u

olduğunu ifade etmiştir (İbnülemin, s. 306).

BİBLİYOGRAFYA

Ebûishakzâde Esad Efendi, Atrabü'l-âsâr, İÜ Ktp., nr. 1739, vr. 22a-b; Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1933-40, I, 112-114, 164-165; IV, 55-56; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1942, I, 122, 125; İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 306-307; Kip, TSM Saz Eserleri, s. 5; Sadun Aksüt, Türk Musikîsinin 100 Bestekârı, s. 46-47; TSM Sözlü Eserler, s. 52, 258, 269, 278, 349, 355; Özalp, Türk Mûsikîsi Tarihi, I, 426-428; Öztuna, BTMA, II, 146.

Hasan Aksoy

SEYYİD ŞERÎF el-CÜRCÂNÎ

(bk. CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerîf).

SEYYİD VEHBÎ

(سيّد وهبى)

(ö. 1149/1736)

Divan şairi ve nesir yazarı.

İstanbul'da doğdu. Adı Hüseyin olup İmamzâde Mehmed Efendi'nin kethüdâsı Hacı Ahmed Efendi'nin oğludur. Nesebi Ehl-i beyt'e dayandığından "Seyyid" lakabıyla anılmıştır. Silsilesi Hüsâmeddin Efendi'ye ulaştığı için gençliğinde bir müddet "Hüsâmî" mahlasını kullandıktan sonra hocası şair Mirzazâde Ahmed Neylî'nin tavsiyesiyle "Vehbî" mahlasını aldı. Sünbülzâde Vehbî ile karıştırılmaması için Vehbî-i Kadîm veya Vehbî-i Evvel diye de anılır. Mirzazâde Şeyh Mehmed Efendi'den okudu ve iyi bir öğrenim gördü. Ayrıca Abdülbâki Ârif Efendi'den hat dersi aldı. Hocazâde Seyyid Osman Efendi'nin Anadolu kazaskerliğinde mülâzım oldu (1108/1696). 1123 (1711) yılında Rus seferi vesilesiyle yazdığı kaside ve tarihlerle III. Ahmed'in ilgisini çekti. Uzunca bir süre İstanbul medreselerinde müderrislik yaptı. 1720'de kaleme aldığı Surnâme'sine mükâfat olarak ikinci defa fethinde Tebriz'e kadı tayin edildi. Ardından Kayseri, Manisa ve Halep mevleviyetlerinde bulundu. Halep'ten ayrılırken hacca gitti (1147/1735). Dönüşünde hastalandı ve İstanbul Aksaray'daki evinde vefat etti, Cerrahpaşa'da Cambaziye Mescidi hazîresine defnedildi.

III. Ahmed ve Damad İbrâhim Paşa dönemi şairlerinin önde gelen simalarından olan Vehbî önceleri kendisine üstat olarak Nâbî'yi seçmiş, ancak sonraları Nedîm'in etkisine girmiştir. Kasidelerinde Nef'î edası hâkim olan sanatkâr pek çok şairin gazelini tanzîr ve tahmîs etmiştir. Seyyid Vehbî, mazmunlarında İran etkisini en aza indirmeye çalışmış, yaşadığı hayatın izlerini şiirine taşımıştır. Topkapı Sarayı önündeki III. Ahmed Çeşmesi için padişahın yazdığı, "Besmeleyle iç suyu Han Ahmed'e eyle duâ" tarih mısraının ebcedinin eksik gelmesi üzerine bunu, "Aç besmeleyle iç suyu Han Ahmed'e eyle duâ" şekline koyarak tamamlaması sultanın

takdirini kazanmasına vesile olmuş, bu beyti de ihtiva eden musammat kasidesi çeşme çevresine bir kuşak halinde nakşedilmiştir.

Eserleri. 1. Divan. Hamit Dikmen tarafından doktora çalışması olarak üç nüshası karşılaştırılmak suretiyle neşre hazırlanan divanda (bk. bibl.) bir münâcât, dört na‘t, bir mi‘râciyye, beş rubâî şeklinde tevhidle kırk üç na‘t, seksen altı kaside, bir takriz, dört arz-ı hâl, iki mektup, 128 tarih manzumesi, iki terkibibend, iki terciibend, iki müseddes, yirmi tahmîs, dört şarkı, 266 gazel, elli bir kıta, on dokuz lugaz, yetmiş beş rubâî, iki nazım, yirmi beş müfred ve altmış iki adet matla‘ beyti mevcuttur. Bâkî, Neylî, Nef‘î, Râşid, Nedîm gibi şairlerin gazellerini tanzîr ve tahmîs etmiş, Keçecizâde İzzet Molla gibi bazı şairleri etkilemiştir. 2. Surnâme. III. Ahmed’in şehzadelerinin sünnet, kızlarının düğün merasimlerini günü gününe takip eden şairin gördüklerini bütün teferruatı ile aktardığı mensur bir eserdir. Türünün en meşhur örneği olan kitapta şair aynı zamanda İstanbul’u tanıtmakta, devrin örf ve âdetlerini anlatmaktadır. Benzerleri arasında en düzgün metin kabul edilen eserde yer yer manzum parçalar da vardır. Birçok kütüphanede yazmaları olup (İÜ Ktp., TY, nr. 11, 1607, 3035, 3974, 6098, 6099, 6124; Karatay, I, 280) Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’ndeki nüshada (III. Ahmed, nr. 3593) Levnî tarafından yapılmış 137 minyatür mevcuttur. Bu minyatürler üzerinde Hüseyin Elmas (Nakkaş Osman ve Levnî’ye Ait Surnâme Minyatürlerinin Kompozisyon ve Renk Açısından İncelenmesi,

1994, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), Süreyya Eroğlu (Surnâme-i Hümâyun ve Surnâme-i Vehbî Bağlamında Nakkaş Osman ve Nakkaş Levnî, 2000, İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) ve Nalan Aracı (Nakkaş Osman’ın Surname Yapıtından Resim Yorumları, 2005, Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) yüksek lisans tezi hazırlamıştır. Reşat Ekrem Koçu’nun özetle yayımladığı (İstanbul 1939) Surnâme metni üzerinde Ahsen Tuba Kaynarca tarafından bir yüksek lisans çalışması yapılmıştır (Seyyid Vehbî’nin Sûrnâmesi: İnceleme-Metin, 2000, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). Levnî’nin Surnâme minyatürlerini Esin Atıl yayımlamış (İstanbul 1999), bu minyatürler ve Mertol Tulum tarafından yeni harflere aktarılan Surnâme metni Robert Bragner’in İngilizce tercümesiyle birlikte ayrıca neşredilmiştir (Bern 2001). 3. Hadîs-i Erbaîn Tercümesi. Türünün başarılı sayılabilecek bir örneği olan

ve bir nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunan (TY, nr. 1376, vr. 3b-6a) bu tercümede her hadis metni dört mısralık bir kıta içinde iktibas edilmiştir. 4. Risâle-i Sulhiyye. 1130 (1718) yılında imzalanan Pasarofça Antlaşması hakkında Sadrazam Damad İbrâhim Paşa'nın emriyle kaleme alındığı anlaşılan manzum risâlede Varadin mağlûbiyetiyle Belgrad'ın kaybedilişi anlatılmakta, ancak İbrâhim Paşa'nın bu işi barışla sonuçlandırdığı dile getirilmektedir. Bir nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (TY, nr. 2711, vr. 220b-229b). Kafzâde Fâizî'nin (ö. 1031/1622) başlayıp Seyyid Vehbî'nin tamamladığı Leylâ vü Mecnûn'un Nev'îzâde Atâî'nin hattıyla 1624'te yazılmış bir nüshası bulunmaktadır (Levend, s. 325). Eser ayrıca Fâizî divanının bazı nüshaları içinde de yer alır (İÜ Ktp., TY, nr. 1699). Seyyid Vehbî devrin tanınmış bazı edipleri gibi Mustafa Safâyî'nin Tezkire'sine yazdığı uzun takriziyle da dikkat çekmektedir (Tezkiretü'ş-şuarâ-yı Safâyî, DTCF Ktp., Mustafa Con, B boyu, nr. 601, vr. 2-3).

BİBLİYOGRAFYA

Seyyid Vehbî ve Divanının Karşılaştırmalı Metni (haz. Hamit Dikmen, doktora tezi, 1991), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Surname-i Vehbi: A Miniature Illustrated Manuscript of an 18th Century Festival in Ottoman Istanbul (nşr. A. Mertol Tulum, trc. R. Bragner), Bern 2001; Mustafa Safâyî Efendi, Tezkire, İÜ Ktp., TY, nr. 3215, s. 360; İsmâil Belîğ, Nuhbetü'l-âsâr, İÜ Ktp., TY, nr. 1182, s. 116; Râşid, Târih, V, 404, 421, 425; Sâlim, Tezkire, İstanbul 1315, s. 710; Çelebizâde Âsım, Târih, İstanbul 1153, vr. 90b-91a; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 79; Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, Mecelletü'n-nisâb, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628, vr. 428; Fatîn, Tezkire, s. 443; Muallim Nâci, Esâmî, İstanbul 1308, s. 177-179; Ârif Hikmet, Tezkire, Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 789, s. 65; Fâik Reşad, Eslâf, İstanbul 1312, II, 100-104; Gibb, HOP, IV, 101-107; Osmanlı Müellifleri, II, 234; Mehmet Nail Tuman, Tuhfe-i Nâilî, Millî Ktp., nr. 611, s. 1670-1671; Agâh Sırrı Levend, Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnûn Hikâyesi, Ankara 1959, s. 325; Karatay, Türkçe Yazmalar, I, 280; Ali Canip Yöntem, "On İkinci Asır Edebiyatının Meşhur Simalarından:

Seyyid Vehbî", HM, I/16 (1927), s. 305; Hamit Dikmen, "Seyyid Vehbi'nin Hayatı, Eserleri, Edebi Kişiliği ve Şairliğinin Değerlendirilmesi", TUBA, XXII (1998), s. 87-101; a.mlf., "Seyyid Vehbî'nin Şiirlerinde Muhteva", TK, XXXVIII/450 (2000), s. 614-631; a.mlf., "Seyyid Vehbî Divanı'nın Şekil ve İfade Özellikleri Yönünden Analizi", Çukurova Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, III/1, Adana 2003, s. 103-127; Abdülkadir Karahan, "Seyyid Vehbî", İA, X, 543-547; "Vehbî Hüseyin (Seyyid)", TDEA, VIII, 525; Kathleen R. F. Burril, "Wehbī Sayyidī", EI[2] (İng.), XI, 202; Şehnaz Yalçın, "Levnî", DİA, XXVII, 155.

Hamit Dikmen

SEYYİD VELÂYET

(سيّد ولايت)

(ö. 929/1522)

Vefâî-Zeynî şeyhi.

855 (1451) yılında Bursa'nın Kirmasti kasabasında doğdu. Baba tarafından soyu Hz. Hüseyin'e ulaşır. Hayatı hakkında bilinenlerin önemli bir kısmı, Vefâiyye tarikatının pîri Tâcülârifîn Seyyid Ebü'l-Vefâ el-Bağdâdî'ye dair menâkıbnâmeyi tercüme eden mütercimin eserin baş tarafında verdiği bilgilere dayanmaktadır. Bu eserde atalarından Seyyid Pîr Hayâtüddin, Vefâiyye tarikatının kurucusu Ebü'l-Vefâ el-Bağdâdî ile kardeş çocuğu olarak gösterilir. Seyyid Ebü'l-Vefâ henüz küçük yaşta olan amcazadesi Seyyid Hayâtüddin'i evlât edinmiş ve yetişmesinde büyük emek sarfetmiştir (Tercüme-i Menâkıb-ı Şeyh Vefâ, vr. 7b). Bu bilgi doğru kabul edildiği takdirde ailesinin nesep itibariyle Vefâiyye tarikatıyla doğrudan bağlantılı olduğu ortaya çıkar. Nitekim Seyyid Velâyet'in bazı faaliyetleri bunu doğrular niteliktedir.

Menâkıbnâmeye göre annesi Sitt bint Halîl, Seyyid Velâyet'in ilk hac yolculuğuna çıktığı 880 (1475) yılında, babası Seyyid Ahmed 22 Muharrem 886'da (23 Mart 1481) vefat etti. Seyyid Velâyet'in hayatının erken dönemleri ve eğitimi konusunda Molla Gürânî'den hadis okuduğuna dair bilginin dışında (Hoca Sâdeddin, II, 579) bir kayda rastlanmamaktadır. Onun Bursa'dan İstanbul'a hangi tarihte gittiği de kesin biçimde bilinmemektedir. İstanbul'a geldikten bir süre sonra dönemin önde gelen Zeyniyye şeyhlerinden tarihçi Âşıkpaşazâde'ye intisap ettiği ve Âşıkpaşazâde'nin 874 (1469-70) yılında onu kızı Râbia Hatun'la evlendirdiği (Tercüme-i Menâkıb-ı Şeyh Vefâ, vr. 7b; Mecdî, s. 352) bilindiğine göre on altı-on yedi yaşlarında muhtemelen ailesiyle birlikte İstanbul'a ulaşmış olmalıdır. Seyyid Velâyet'in İstanbul'a geldiğinde Vefâî şeyhi Baba İlyâs-ı Horasânî'nin soyundan gelen Âşıkpaşazâde'nin yanına gitmesi düşündürücüdür. Onun bu tercihinde Vefâiyye tarikatının pîrinin

soyundan gelmiş olmasının önemli payı olabileceği gözden uzak tutulmamalıdır.

Şeyhi Âşıkpaşazâde'nin yanında seyrü sülûkünü tamamlayan Seyyid Velâyet icâzet aldıktan kısa bir süre sonra hacca gitti. Kaynaklarda onun üç defa hacca gittiği kaydedilmektedir. 880 (1475-76) yılındaki hac seferinden dönüşte Mısır'da bir süre kalıp Seyyid Ebü'l-Vefâ b. Ebû Bekir'den

Vefâî icâzeti aldı. Adı geçen şeyhten aldığı Seyyid Ebü'l-Vefâ el-Bağdâdî'ye dair Arapça menâkıbı müridlerinden birine tercüme ettirmesi (Tercüme-i Menâkıb-ı Şeyh Vefâ, vr. 7b, 8a) onun soyunun dayandığı bir tarikatın tarihini öğrenme ve belki de yayma konusundaki gayretini ortaya koymaktadır. Eserin girişinde Seyyid Hayâtüddin'in birçok menâkıbı olduğu, bunlardan bazılarının Seyyid Velâyet tarafından Farsça'dan Türkçe'ye çevrildiği belirtilmektedir (a.g.e., vr. 8a). Bu bilgi, onun ailesi hakkındaki araştırmalarının Seyyid Ebü'l-Vefâ el-Bağdâdî'nin menâkıbını tercüme ettirmekle sınırlı kalmadığını ortaya koymaktadır.

Âşıkpaşazâde'nin ölümünden sonra yaklaşık 889 (1484) yılında tekkenin şeyhliğini üstlenen Seyyid Velâyet, Muharrem 929 (Aralık 1522) tarihinde vefat etti, cenaze namazını Zenbilli Ali Efendi kıldırdı (Mecdî, s. 352; Hoca Sâdeddin, II, 580). Onun irşad faaliyetine başladıktan sonra hemen hemen bütün hayatını Fatih'in Haydar semtindeki tekkesinde geçirdiği anlaşılmaktadır. Seyyid Velâyet'in İmâd, Kerâmât, Zeynelâbidîn ve Cemâleddin adlı çocukları erken yaşlarda vefat etti (Tercüme-i Menâkıb-ı Şeyh Vefâ, vr. 8a-b). Pürhayat, Derviş Mehmed ve Mustafa Çelebi adlı oğullarından son ikisi kendisinden sonra tekkenin şeyhliğini üstlendi. Tek kız çocuğu, İmam Gazzâlî'nin soyundan geldiği ifade edilen halifelerinden Gazzâlîzâde Abdullah b. Abdülkādir ile evlendi.

Seyyid Velâyet, Vefâî geleneğinden gelen bir ailenin mensubu olmasına rağmen aynı geleneğe mensup şeyhi Âşıkpaşazâde gibi Zeyniyye şeyhi olarak faaliyet göstermiştir. Halil İnalcık'a göre Osmanlı idaresiyle kurduğu yakın ilişkiler onun Vefâiyye ile bağlantısını sınırlamış, Sünnîlik yönü daha ağır basan Zeyniyye vurgusunu ön plana çıkarmıştır (Studies in Ottoman History, s. 150). Bu iki bağlantı göz önüne alındığında Seyyid Velâyet'in Şeyh Ebü'l-Vefâ el-Bağdâdî'nin Vefâiyye tarikatıyla Zeyniyye'nin kolu

olan Vefâiyye'yi kendi şahsında birleştirmiş bir mutasavvıf olduğu söylenebilir (Ocak, LXX/257 [2006], s. 127). Seyyid Velâyet'in icâzet aldığı belirtilen bir diğer mutasavvıf 880 (1475) yılında Mekke'de görüştüğü Şeyh Abdülmu'tî el-Mağribî'dir. Zeyniyye tarikatının pîri Zeynüddin el-Hâfî'nin önemli halifelerinden olan Abdülmu'tî el-Mağribî, Seyyid Velâyet'e esmâ-i hüsnâ okuması için icâzet vermiştir (Tercüme-i Menâkıb, vr. 9a). Hüseyin Vassâf, onun Sünbül Sinan ve Şeyh Cemâleddin İshak Karamânî ile de görüştüğünü yazmaktadır (Sefîne-i Evliyâ, V, 283).

Zeyniyye tarikatının toplum ve iktidar nezdinde önemli bir konuma sahip olduğu bir devirde yaşayan Seyyid Velâyet dönemin diğer meşâyihi gibi iktidar zümreleriyle yakın ilişkiler kurmuş, II. Mehmed ve II. Bayezid'in iltifatına mazhar olmuştur. Halil İnalcık, Seyyid Velâyet'in bilhassa Fâtih Sultan Mehmed'in dikkatini çektiğini, idarenin ona ve kayınpederi Âşıkpaşazâde'ye yönelik bu ilgisinin temelinde Osmanlı hânedanının Vefâî tarikatı ile Osman Gazi zamanından başlayan yakın ilişkisinin yattığını belirtir (Studies in Ottoman History, s. 150). Bu ilişkiler II. Bayezid devrinde daha da güçlenerek devam etmiş, padişah ve kızı Fatma Sultan, Seyyid Velâyet'in tekkesine vakıflar tahsis etmiştir (İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri, s. 275-276).

Seyyid Velâyet'in Yavuz Sultan Selim'e karşı olumsuz bir tavır takınması bu dönemde ilişkilerin gerginleşmesine sebep olmuştur. Taşköprizâde'nin verdiği bilgilerden sûfî dostu olarak bilinen II. Bayezid'in, oğlu tarafından tahttan uzaklaştırılmasının devrin diğer meşâyihi gibi Seyyid Velâyet'in de tepkisini çektiği anlaşılmaktadır. Rivayete göre II. Bayezid'in tahtı Yavuz Sultan Selim'e teslim etme hususunda mütereddit davranması üzerine Yavuz Sultan Selim işin âkıbetini öğrenebilmek için dönemin şeyhlerine başvurmuş, şeyhlerin hepsi olumlu cevap verdiği halde Seyyid Velâyet ona karşı mesafeli durmayı tercih etmiş, daha sonra zorla Yavuz Sultan Selim'in huzuruna çıkarılınca, "Yakında sultan olacaksın ama ömrün uzun olmayacak" demiştir (Mecdî, s. 353). Taşköprizâde'nin eserinde böyle bir rivayete yer verilmiş olması, Yavuz Sultan Selim devrinde etkinliğini kaybetmeye başlayan Zeyniyye mensuplarının iktidara karşı soğuk tutumlarının Seyyid Velâyet'e derin muhabbet duyduğu anlaşılan müellifin eserinde yankı bulması olarak da değerlendirilebilir.

Seyyid Velâyet kendisinden sonra tekkenin meşihatını soyundan gelenlerin üstlenmesi şartını koşmuş (İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri, s. 275), tekkenin şeyhliğini ölümünün ardından oğlu Derviş Mehmed üstlenmiş ve bu görevi Safer 942 (Ağustos 1535) tarihindeki ölümüne kadar sürdürmüştür. M. Baha Tanman, Derviş Mehmed Efendi'den sonra meşihata Gazzâlîzâde Abdullah Efendi'nin geçtiğini söylüyorsa da tekkeye yapılan vakıfların yer aldığı tahrir defterinden defterin yazılış tarihi olan 953'te (1546) tekkenin şeyhliğini Seyyid Velâyet'in diğer oğlu Mustafa Çelebi'nin yürüttüğü anlaşılmaktadır. Bu durumda tekkenin şeyhliğine sırasıyla Derviş Mehmed Çelebi ve Gazzâlîzâde Abdullah Efendi (ö. 978/1570) geçmiş olmalıdır. eş-Şeḳāʾiḳu'n-nuʿmâniyye müellifi Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin Seyyid Velâyet ile görüştüğü ve zaman zaman ziyaretine gittiği (Mecdî, s. 354), öldükten sonra Seyyid Velâyet Türbesi hazîresine gömüldüğü bilinmektedir. Ancak aralarındaki bu yakınlığın şeyh-mürid ilişkisi olup olmadığı konusunda kesin bir şey söylemek zordur.

Âşık Paşa veya Seyyid Velâyet Tekkesi diye anılan tekke ilerleyen dönemde bir süre daha ailenin elinde kalmış, muhtemelen Zeyniyye tarikatının etkisini yitirmesinin ardından diğer tarikatların tasarrufuna girmiştir. Tekke 1199 (1785) tarihli Tekke ve Hanikahlar Defteri'nde Emîrler Tekkesi adıyla kaydedilmiştir. Tekkenin 1262'de (1846) Halvetî Dergâhı, rûmî 1301'de (1885-86) Dahiliye Nezâreti tarafından hazırlanan defterde Nakşibendî tekkesi olarak faaliyet gösterdiği anlaşılmaktadır (DBİst.A, I, 365). Tekke kompleksi içerisinde tekke binasının yanı sıra Âşıkpaşazâde Türbesi, Seyyid Velâyet'in torunu Seyyid Mehmed b. Pürhayat'ın türbesi ve Âşık Paşa Mescidi yer alır. Dönem dönem harap olan ve yangınlarda zarar gördüğü bilinen tekke çeşitli tamirler geçirmiştir. 1303 (1885-86) ve 1309 (1891-92)

tarihli iki belgede devlet tarafından tamir ettirilmek istendiğine ve bunun için bütçeden pay ayrıldığına dair bilgiler yer almaktadır (BA, İ.ŞD, 79/4638; 119/7126).

BİBLİYOGRAFYA

Tercüme-i Menâkıb-ı Şeyh Vefâ, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4524, vr. 1a-12a; İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546); Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 352-354; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, İstanbul 1280, II, 578-580; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 63, 132-133; Hüseyin Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi': İstanbul Camileri ve Diğer Dînî-Sivil Mi'mârî Yapılar (haz. Ahmed Nezih Galitekin), İstanbul 2001, s. 211; a.mlf., Mecmûa-i Tevârîh (haz. Fahri Ç. Derin - Vahid Çabuk), İstanbul 1985, s. 108-109; Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ (haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz), İstanbul 2006, V, 283-284; Tahsin Öz, İstanbul Câmileri, Ankara 1962, I, 24; H. J. Kissling, Dissertationes oriantales et balcanicae collectae, München 1986, I, 298-304; a.mlf., "Einiges über den Zejnîje-Orden im Osmanischen Reiche", Isl., XXXIX (1964), s. 143-179; Halil İnalcık, "How to Read 'Āshik Pashazāde's History", Studies in Ottoman History in Honour of Professor V. L. Ménage (ed. C. Heywood - C. Imber), İstanbul 1994, s. 139-156; Reşat Öngören, Osmanlılar'da Tasavvuf, İstanbul 2000, s. 189, 198-199; a.mlf., Tarihte Bir Aydın Tarikatı: Zeynîler, İstanbul 2003, s. 49, 127-129, 201; Atilla Çetin, "İstanbul'daki Tekke, Zâviye ve Hânkahlar Hakkında 1199 (1784) Tarihli Önemli Bir Vesîka", VD, sy. 13 (1981), s. 583-590; Ahmet Yaşar Ocak, "Türkiye Selçukluları Döneminde ve Sonrasında Vefâî Tarikatı (Vefâiyye) (Türkiye Popüler Tasavvuf Tarihine Farklı Bir Yaklaşım)", TTK Belleten, LXX/257 (2006), s. 119-154; Reşat Ekrem Koçu, "Âşıkpaşa Camii ve Âşıkpaşazâde Türbesi", İst.A, II, 1150; M. Baha Tanman, "Âşık Paşa Külliyesi", DBİst.A, I, 365-368.

Haşim Şahin

SEYYİDE NEFÎSE

(bk. NEFÎSE bint HASAN).

SEYYİDÎLER

(bk. HÜSEYİNŞÂHÎLER).

SEYYİDLER

Delhi'de hüküm süren bir İslâm hânedanı (1414-1451).

Sultan Fîrûz Şah Tuğluk'un (1351-1388) emîrlerinden Melik Nasîrülmülk Merdan Devlet'in üvey oğlu Melik Süleyman'ın oğlu Seyyid Hızır Han tarafından kurulmuştur. Dönemin tarihçisi Yahyâ Sirhindî, Mültanlı Sühreverdî şeyhi Seyyid Celâleddin Hüseyin el-Buhârî'nin Melik Süleyman'ın seyyid olduğunu ima etmesi ve Hızır Han'ın bir seyyidin mânevî niteliklerine sahip olması sebebiyle hânedan mensuplarının kendilerini "Seyyidler" diye tanıttığını kaydeder. Ancak diğer çağdaş kaynaklarca teyit edilmeyen bu iddia şüpheyle karşılanmalıdır.

Son Tuğluklular döneminde Mültan valisi olan Hızır Han anlaşmazlık yüzünden 798'de (1395-96) azledildi. Timur, Kuzey Hindistan'ı ele geçirince başşehir Delhi'nin yanı sıra Dipalpûr (Diopâlpûr) ve Mültan eyaletlerinin idaresini Hızır'a verdi (801/ 1398-99). Hızır Han bu sayede Delhi Sultanlığı'na hâkim olmak için mücadele eden rakiplerine karşı üstünlük sağladı. Acodhan, Sirhind, Mîvât, Delhi ve Düâb'da birkaç çatışmadan sonra Sîrî'ye girdi ve 15 Rebîülevvel 817'de (4 Haziran 1414) Delhi Sultanlığı tahtına çıktı. Hızır Han'ın yedi yıl süren saltanat döneminin hemen tamamı eyaletlerde çıkan isyanları bastırmakla geçti. Veziri Melikü'ş-Şark Tâcülmülk ile çıktığı seferler neticesinde Katehar hâkimi Raca Har Singh, Etâve hâkimi Raca Sâbir, Gvâliyâr, Kampil Hinduları, Mîvât bölgesi halkı itaat altına alınarak vergiye bağlandı. Togan Reis'in Sirhind'de çıkardığı büyük isyan da bastırıldı. 1416'da Nâgevr'i kuşatan Gucerât Sultanı I. Ahmed, Hızır Han'ın harekete geçmesi üzerine Dhar şehrine çekildi, böylece bölgedeki Cihayin şehri de Hızır'ın hâkimiyetine girdi. Hızır Han, 821'de (1418) düzenlediği bir seferle Bedâûn'u bağımsız hareket eden Mehâbet Han'ın elinden aldı. 1419'da Callandar'ın dağlık bölgesinde ayaklanan Sâreng Han, üzerine gönderilen Melik Sultanşah Lûdî kumandasındaki orduyla çarpışmayıp dağlara kaçtı. 1420'de tekrar ayaklanan Togan, Sirhind'i yağmaladıktan sonra Satlec ırmağını geçip Khokar reisi Casrat'ın yanına gitti. Sâreng Han 1420'de Togan Reis'e katıldı, ancak Togan onu bir süre hapsettikten sonra öldürttü. Hızır Han

batıda Mültan'dan doğuda Kannevc'e, kuzeyde Himalayalar'ın eteklerinden güneyde Mâlvâ sınırlarına kadar bütün bölgeyi Delhi Sultanlığı'nın idaresinde yeniden birleştirmek için yoğun çaba harcadıysa da kesin bir sonuç elde edemedi. Bunda, Timurlular'a bağlı kalması sebebiyle Türk ve Afganlı askerler tarafından sevilmemesinin etkisi büyüktür. Timur ve oğlu Şâhruh adına hüküm süren, "râyât-ı a'lâ" lakabıyla yetinip sultan unvanını almayan Hızır Han 17 Cemâziyelevvel 824'te (20 Mayıs 1421) vefat etti.

Babasının yerine geçen Mübârek Şah isyankâr bir tavır sergileyen Katehar ve Kampil Hinduları'na karşı seferler düzenledi (1425). Etâve, Mültan, Bayâna, Gvâliyâr ve Mîvât'taki gelişmeler hükümdarlığı boyunca onu rahatsız etti. Khokarlar'ın lideri Casrat'ın isyanı Mübârek Şah'ı uzun süre uğraştırdı. Casrat, Moğollar'la birlikte Dipalpûr ve Lahor'u yağmaladı, Bhakkar ve Sivistan'ı istilâ etti. Mübârek Şah bu amaçla Mültan ve Lahor'da birer ordugâh kurdu. Sonunda Casrat, Lahor Valisi Melik Sikender Tuhfe ve Kalanor racası Gālib'in birleşik orduları tarafından mağlûp edildi (831/1428). Mübârek Şah aynı yıl Cavnpûr Şarkī Sultanı İbrâhim ile Çandvar'da yaptığı savaşı da kazandı. İbrâhim birçok kayıp vererek ülkesine geri döndü. Ardından Seyyid Sâlim'in Türk memlüğü Pulad'ın Teberhind'de isyan ettiği haberi geldi. Mübârek Şah'ın askerleri karşısında tutunamayan Pulad yakalanarak idam edildi (836/1432-33). Mübârek Şah, daha sonra Kâbil'deki Moğol emîrlerinden Sür'atmış'ın oğlu Şeyh Ali'nin Bhakkar ve Sivistan'a düzenlediği akınla uğraşmak zorunda kaldı. Şeyh Ali, Mübârek Şah'ın ordusunun Ravi ırmağını geçip ilerlemekte olduğunu öğrenince kaçmayı tercih etti. Şeyh Ali'nin yeğeni Emîr Muzaffer'in ordusu mağlûp edilerek Lahor yeniden ele geçirildi (Şevval 836 / Mayıs-Haziran 1433).

Mübârek Şah, 9 Receb 837'de (19 Şubat 1434) cuma namazına gitmek için hazırlanırken veziri Melik Serverülmülk ve adamları tarafından düzenlenen bir suikast sonucu öldürüldü. Aynı gün emîrler, melikler, imamlar, seyyidler, halk, ulemâ ve kadıların onayı ile yeğeni Muhammed Şah b. Ferîd b. Hızır tahta çıktı. Muhammed Şah, biat merasiminin ertesi günü yüksek dereceli emîrler ve memlükleri çağırıp bazılarını öldürttü, bazılarını hapsettirdi. Böylece Mübârek Şah'ın katillerinin birçoğunu ortadan kaldırmış oldu. Ancak bir süre sonra baş gösteren olaylar kontrolden çıkınca bazı âlimler ve kumandanlar Mâlvâ Sultanı I. Mahmûd Şah

Halacî'yi yönetimi devralması için Delhi'ye davet ettiler. Bunun üzerine Muhammed Şah, Afgan kumandan Behlûl-i Lûdî ve askerlerini Sâmâne'den yardıma çağırdı. Tuğlukâbâd önlerinde yapılan savaşta Mahmûd Şah Halacî, Delhi'nin fethinin kolay olmayacağını anladı ve Muhammed Şah'ın barış teklifini kabul ederek ülkesine geri döndü. Dönüşü sırasında Behlûl-i Lûdî onun bazı ağırlıklarını yağmaladı. Durumdan memnun olan Muhammed Şah, Behlûl'ü resmen oğlu ilân etti ve kendisine "hân-ı hânân" unvanını verdi, Dipalpûr ve Lahor vilâyetlerinin idaresini ona devretti. Muhammed Şah daha sonra onu Khokarlar'ın

âsi lideri Casrat'ı cezalandırmakla görevlendirdi (845/1441-42). Ancak Behlûl hedefini değiştirip Delhi üzerine yürüyünce Muhammed Şah'ın otoritesi iyice sarsıldı. Muhammed Şah'ın 847'de (1443) ölümü üzerine oğlu Alâeddin Âlem Şah tahta çıkarıldı.

Cavnpûr Sultanlığı'nın baskısı ve kumandanların vefasızlığı Âlem Şah'ı zor durumda bıraktı. 1447'de tahttan feragat edip veziri Hamîd Han'ı Delhi'de bırakarak daha önce valilik yaptığı Bedâûn'a yerleşti. Hamîd Han'ın daveti üzerine başşehir Delhi'de iktidarı ele geçiren Behlûl-i Lûdî (855/ 1451) Âlem Şah'ın 883'te (1478) ölümüne kadar Bedâûn'da hüküm sürmesine rıza gösterdi. Sultan Hüseyin Şarkī bir süre sonra Bedâûn'u Cavnpûr Sultanlığı'na kattı. Böylece Mültan'da bir beylik olarak tarih sahnesine çıkan Seyyidler Bedâûn'da sona erdi. Âlem Şah'ın soyundan gelen aileler sonraki yıllarda Bedâûn'da Hızır-Hânî Seyyidler diye anıldı.

Seyyidler hânedanı dönemi Delhi Sultanlığı'nda merkezî idarenin sona erdiğinin kesin bir göstergesidir. Hükümdarların siyasî etki alanı Delhi ve civarındaki 320 km^2'lik bir alandan ibaretti, buyrukları ise yalnızca Delhi'den Pâlem'e kadar geçerliydi. Düzenledikleri sayısız seferlerin birçoğunun kendi itaatsiz idarecileri üzerine olması Seyyidler'in yönetiminin kabul görmediğini gösterir. Hükümdarlar valilerden daha fazla bir yetkiye sahip değildi. Sikke Timur ve oğlu Şâhruh adına basıldığı gibi hutbe de onlar adına okunuyordu. Hükümdarlık sembolü olan hil'atler ve bayraklar Herat'tan gönderilirdi. Seyyid hükümdarları Timurlular'a düzenli şekilde yıllık vergi ödemekteydi. Mübârek Şah ve halefleri paralarında "nâib-i emîrü'l-mü'minîn, halîfe-i emîrü'l-mü'minîn" unvanlarını kullanmışlardır. Bu da kuvvetli bir ihtimalle Şâhruh'un kendisini halife ve

diğer müslüman hükümdarların hâkimi olarak tanıtma tutkusundan kaynaklanıyordu.

Ülkede siyasî istikrarı sağlayamamış olmalarına rağmen Seyyid hükümdarları yeni şehirler kurmak için çalışmışlardır. Hızır Han Hızırâbâd'ı ve Mübârek Şah, Cemne (Cumna) ırmağı kıyısında Mübârekâbâd'ı tesis etmiştir. Mübârek Şah kurduğu şehri müstahkem hale getirmiş ve kendisi için bir türbe yaptırmıştır. Alâeddin Âlem Şah'ın da Bedâûn eyaletindeki Alâpûr'u iskân ettiği rivayet edilmektedir. Seyyidler döneminden günümüze yalnızca "makbere mimarisi" olarak adlandırılan elliden fazla büyük türbe ulaşmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Şerefeddin Ali Yezdî, Zafarnāma (trc. H. M. Elliot - J. Dowson, The History of India içinde), Delhi 1990, III, 498 vd.; Yahyâ b. Ahmed es-Sirhindî, The Tārīkh-i Mubārakshāhī (trc. K. K. Basu), Karachi 1977, s. 187-251; Ebü'l-Fazl el-Allâmî, The Â'în-i Akbarî (trc. H. Blochmann), Delhi 1989, II, 312; Nizâmeddin Ahmed Herevî, Ṭabaḳāt-ı Ekberî, Kalküta 1913, I, 134 vd.; Abdülkādir el-Bedâûnî, Muntakhabu-t-tawārīkh (trc. G. S. A. Ranking), Delhi 1989, I, 375 vd.; Seyyid Ahmed Han, Âs̱ârü'ṣ-ṣanâdîd, Cavnpûr 1904, s. 25-26; N. Wright, The Coinage and Metrology of the Sulṭāns of Dehli, New Delhi 1974, s. 231-242; E. Thomas, The Chronicles of the Pathan Kings of Dehli, Amsterdam 1981, s. 326-340; K. A. Nizami, "Sayyids", CHIn., V, 630-640; a.mlf., "Sayyids", EI² (İng.), IX, 118-120; Enver Konukçu, "Hindistan'daki Türk Devletleri", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1988, IX, 445-447.

S. Haluk Kortel

SEYYİE

(السيّئة)

Kötü hal ve hareketlerle kötü âkıbet, ceza ve musibetleri ifade eden bir terim.

Sözlükte “kötülük etmek; kötü ve çirkin olmak” anlamlarındaki sev’ masdarından türemiş bir sıfat olan seyyi’ kelimesinin müennes şekli seyyie hem “günah, kötülük, çirkin iş, kötü nesne” gibi anlamlarda isim hem de sıfat olarak kullanılır; karşıtı hasenedir. Aynı kökten türeyen isâet “kötülük etmek”, isim olan sû’ da “günah, kötülük, çirkin iş” mânasına gelir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “sv᾽” md.; Lisânü’l-ʿArab, “sv᾽” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “sv᾽” md.; Kāmus Tercümesi, I, 53-55). Râgıb el-İsfahânî’ye göre hasene her türlü iyilik ve güzelliği, seyyie de bütün kötülük ve çirkinlikleri kapsayan lafızlar olup bunların Kur’an’da biri aklın ve dinin değerlendirmesine, diğeri insan tabiatınca hoş karşılanmasına göre iyiyi ve kötüyü ifade eden kavramlar şeklinde kullanıldığı görülür. En‘âm sûresinin 160. âyetindeki kullanım birinci gruba, A‘râf sûresinin 131. âyetindeki ikinci gruba örnek teşkil eder (el-Müfredât, “ḥsn”, “sv᾽” md.leri). M. Reşid Rızâ’nın aktardığına göre Muhammed Abduh, Allah’a kulluk konusundaki kusurlara “zenb”, insan haklarıyla ilgili kusurlara ise seyyie denildiğini belirtmiştir (Tefsîrü’l-menâr, IV, 302-303). Seyyie kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de yirmi bir yerde tekil, otuz beş yerde çoğul (seyyiât) şekliyle kullanılmıştır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “sv᾽” md.). Aynı kelimeler hadislerde de sıkça geçmektedir (Wensinck, el-Muʿcem, “sv᾽” md.). Âyet ve hadislerle diğer İslâmî kaynaklarda hasene gibi seyyienin de üç anlam ve kapsamda kullanıldığı görülmektedir. a) Mutlak olarak kötü ve çirkin iş, zararlı ve yıkıcı davranış; b) Özel bir hal ve hareketin kötü niteliği; c) Belâ, musibet, ceza gibi kötü âkıbet ve sonuç; bu kullanımıyla “şer” ve “münker” kavramlarının eş anlamlısı kabul edilebilir.

1. Kur’ân-ı Kerîm’de ve hadislerde kelime en çok ilk anlamda geçmektedir. Bir âyette “İyilikler (hasenât) kötülükleri (seyyiât) yok eder” buyurulmaktadır (Hûd 11/ 114). Tefsirlerde bu ifade, “İyilikler kötülükleri

örter, yani hiç işlenmemiş gibi yapar; Allah'a itaat ve O'nun rızasına uygun işler Allah'a âsi olmaktan dolayı meydana gelen suç ve günahları silip yok eder" şeklinde açıklanır (meselâ bk. Taberî, VII, 129; Şevkânî, II, 603). Hz. Peygamber de kötülüğün iyilikle telâfi edilebileceğini bildirmiş (Müsned, I, 387), "Bir kötülük işlediğinde arkasından bir iyilik yap ki kötülüğü yok etsin" demiştir (Müsned, V, 153, 158, 169; Tirmizî, "Birr", 55). Diğer bir âyette iyilikle kötülüğün aynı değerde tutulamayacağı belirtildikten sonra kötülüğün en güzel davranışla savuşturulması öğütlenmekte ve bu tutumun düşmanlıkları sıcak dostluğa çevireceği ifade edilmektedir (Fussılet 41/34). Zemahşerî kötülüğün en güzel davranışla savuşturulmasını açıklarken, "Biri sana kötülük ettiğinde onu affetmen iyidir; bundan daha iyi olanı ise onun sana yaptığı kötülüğe iyilikle karşılık vermendir" der (el-Keşşâf, III, 392). İbn Atıyye bu âyetin bütün ahlâk güzelliklerini ve hilim çeşitlerini kapsadığını belirtmekte; selâm verme, öfke duygusunu bastırma, alacak verecek işlerinde zorluk çıkarmama gibi güzel davranışları kötülüğe karşı yapılacak iyilikler arasında sıralamakta ve Abdullah b. Abbas'ın şu sözünü aktarmaktadır: "Mümin kişi bir erdemli iş yaparsa Allah onu şeytanın etkilerinden korur, düşmanının dahi ona saygı duymasını sağlar" (el-Muḥarrerü'l-vecîz, V, 16). Birçok âyet ve hadiste inanmış bir insan olarak sadaka veya borç vermek, büyük günahlardan sakınmak, tövbe etmek, din ve dünya için hayırlı işler yapmak, namaz ve zekât gibi ibadetleri yerine getirmek, gerektiğinde Allah için hicret etmek, cihad etmek, ana babaya karşı saygılı olup onlar için dua etmek, Allah'a saygısızlıktan sakınmak, imanla birlikte din ve dünya için yararlı işler yapmak, belâlara sabretmek gibi faaliyetlerde bulunanların kötülüklerinin bağışlanacağı müjdelenir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "svʾ" md.; Wensinck, el-Muʿcem, "svʾ", "kfr" md.leri). Furkān sûresinde (25/68-70)

Allah'a ortak koşan, adam öldüren ve zina edenlerin günahkâr olup kıyamet gününde ağır bir şekilde cezalandırılacağı, bu kötülükleri terkederek iman edip hayırlı ve faydalı işlere yönelenlerin ise önceki kötülüklerinin Allah tarafından iyiliklere çevrileceği haber verilmektedir. Aynı müjde bir hadiste gösterişten uzak olarak içtenlikle Allah'ı zikredenler için de geçmektedir (Müsned, III, 142). Buradaki kötülüklerin iyiliklere çevrilmesi ifadesi tefsirlerde üç şekilde açıklanmıştır: a) Tövbe etmeden önce işlenmiş olan günahların öbür dünyada sevaba çevrilmesi; b) Tövbeden önceki günahlarının affedilmesi; c) Daha çok benimsenen yoruma göre ise inkârın

imana, kötü hallerin iyi hallere, olumsuz tutum ve davranışların iyiliklere dönüştürülmesi (Taberî, IX, 418-420; Zemahşerî, III, 105; Fahreddin er-Râzî, XXIV, 112; Şevkânî, IV, 103).

2. Seyyie sadece bir âyette özel bir tutum ve davranışın niteliğini ifade etmek üzere kullanılmıştır (en-Nisâ 4/85). Burada kelime “bir kötülüğe aracılık etme” anlamında “şefâa seyyie” şeklinde geçmekte ve bu şekilde aracılık yapanın kötülükten doğan günaha ortak olacağı bildirilmektedir. Hemen bütün hadis kaynaklarında yer alan bir hadiste İslâm’da güzel bir gelenek (sünnet-i hasene) başlatan kimsenin o yoldan gidenler bulunduğu sürece sevap kazanacağı, kötü bir gelenek (sünnet-i seyyie) başlatanın da aynı şekilde bunun vebalini çekeceği bildirilmiştir (Buhârî, “İʿtişâm”, 15; Müslim, “Zekât”, 69). Âyet ve hadislerde bir tutum ve davranışın, bir olay ve olgunun kötü, çirkin veya elem verici niteliğini ifade etmek için seyyie ile aynı kökten gelen sev’, sû’ ve seyyi’ kelimeleri de kullanılmıştır. Kötü zan, kötü örnek, kötü adam, kötü komşu, kötü iş, kötü ahlâk, kötü hüküm bu kullanımlardan bazılarıdır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “svʾ” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “svʾ” md.).

3. Seyyie kavramının üçüncü kullanılışı genellikle geçim sıkıntısı, pahalılık, kuraklık, kıtlık, meşakkat, eziyet, belâ gibi insanın bedenî ve ruhî taleplerine aykırı olan, korkulan sonuçları ifade eder (meselâ bk. Taberî, IV, 178-179; Fahreddin er-Râzî, X, 188; Şevkânî, I, 549-550). Âl-i İmrân sûresinde (3/118-120) Medineli yahudilerin müslümanlara karşı besledikleri kötü duygulardan bahsedilirken müslümanlar yahudileri sevdikleri halde yahudilerin müslümanları sevmedikleri ve onlara büyük bir kin besledikleri anlatılmakta, ardından, “Size bir iyilik gelirse bu onları üzer, ama başınıza bir kötülük gelirse buna da sevinirler” buyurulmaktadır. Diğer bir âyete göre Hz. Peygamber’in düşmanları iyi bir durumla karşılaştıklarında bunun Allah’tan geldiğini, başlarına kötü bir hal geldiğinde ise Hz. Muhammed yüzünden, onun yanlış düşüncesi ve kötü yönetimi sebebiyle (Taberî, IV, 176-177) böyle bir durumla karşılaştıklarını ileri sürerlerdi (en-Nisâ 4/78). Âyetin devamında başa gelenlerin hepsinin Allah’tan olduğu bildirilmekte, müteakip âyette ise iyilik Allah’a, kötülük insana nisbet edilmektedir. Burada kötülüğün insana nisbet edilmesini Mu‘tezile âlimleri, kötülüğü kulun irade ve kudretine bağlayan kendi görüşlerini destekleyici bir delil olarak ileri sürmüşlerdir. Ancak Ehl-i sünnet âlimlerine göre iyilik gibi

kötülüğü yaratan da Allah'tır. Bununla birlikte kulun uğradığı bazı zararlar kendi günahı veya tedbirsizliği yüzünden meydana geldiği için âyette seyyie kula nisbet edilmiştir (a.g.e., IV, 178-179; İbn Teymiyye, s. 41, 43, 111). Mu'tezile ulemâsından Ebû Ali el-Cübbâî ilk âyette Allah'a nisbet edilen seyyienin "belâ, musibet", ikinci âyette kula nisbet edilen seyyienin ise "mâsiyet" anlamına geldiğini söylemiştir. Bu bilgiyi aktaran Fahreddin er-Râzî, ikinci anlamdaki seyyienin de Allah'ın yaratmasına bağlı olmakla birlikte "edebe riayetten dolayı" kula nisbet edildiğini veya, "Kötülüğü kendinin yarattığını mı sanıyorsun?" şeklinde soru anlamı taşıdığını belirtir (Mefâtîḥu'l-ġayb, X, 190-192). Bir âyette insanların karşılaştıkları iyilik ve kötülüklerin ilâhî imtihan olduğu bildirilmiş (el-A'râf 7/168), diğer bir âyette insanoğlunun bir iyiliğe nâil olduğunda bundan sevinç duyduğu, ancak bir kötülükle karşılaştığında hemen nankörce davrandığı anlatılarak (eş-Şûrâ 42/ 48; ayrıca bk. el-A'râf 7/95) insanın tabiatında baskın bir eğilim olan isyankârlık ve nankörlüğe dikkat çekilmiştir (Şevkânî, IV, 662). Bazı âyet ve hadislerde seyyienin sadece dengiyle cezalandırılacağı, hasenenin karşılığının ise fazlasıyla verileceği belirtilmektedir (meselâ bk. el-En'âm 6/ 160; Yûnus 10/27; eş-Şûrâ 42/40; Müsned, IV, 322, 345, 346; Buhârî "Îmân", 31, "Riḳāḳ", 31; Müslim "Îmân", 203, 204, "Ẕikir", 22). Hadislerde istenip de işlenmeyen seyyienin yazılmayacağı (Müsned, I, 227), hatta bir hadiste yapılmaktan vazgeçilen seyyie için bir sevap yazılacağı (Buhârî, "Riḳāḳ", 31) ifade edilmiştir (bk. HASENE).

Seyyie ile aynı kökten olup "kötülük veya haksızlık etme, bir işi kötü yapma" anlamına gelen "isâet", fıkıhta şer'an tasvip edilmeyen eylemlerden söz edilirken kullanılan genel bir kavramdır. İsâetin konusu zina, farzın terki, başkasının hakkına saldırı gibi bir eylemse haram olarak nitelenir ve suç teşkil ediyorsa ceza ile karşılanır; dinî şiâr özelliğine sahip sünnetlere aykırı bir eylemse mekruh diye nitelenir ve kınanır. Bazı usulcüler ikinci kısma girenlerin tahrîmen mekruh ile tenzîhen mekruh arasında bir mertebede bulunduğunu ileri sürmüştür. Çoğu zaman fakihler isâe kavramını başkalarına zarar veren fiiller, özellikle su alma hakkı, geçit hakkı, mecrâ hakkı gibi irtifak haklarına riayetsizlik bağlamında kullanırlar. Bazı fıkıh eserlerinde eşlerin birbirine verdiği zararın da bu fiille ifade edildiği görülür (Mv.F, III, 141-142).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ḥsn" md.; Kāmus Tercümesi, I, 53-55; Müsned, I, 227, 387; III, 142; IV, 322, 345, 346; V, 153, 158, 169; Dârimî, "Riḳāḳ", 74; Müslim, "Îmân", 207; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, Beyrut 1412/1992, IV, 176-179; VI, 104; VII, 129; IX, 418-420; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), III, 105, 392; İbn Atıyye el-Endelüsî, el-Muḥarrerü'l-vecîz (nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed), Beyrut 1413/1993, V, 16; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, X, 188, 190-192; XXIV, 112; İbn Teymiyye, el-Ḥasene ve's-seyyiʾe (nşr. M. Osman el-Huşt), Beyrut 1405/1985, tür.yer.; Şevkânî, Fetḥu'l-ḳadîr, Beyrut 1412/1991, I, 549-550; II, 603; IV, 103, 662; Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, IV, 302-303; "İsâʾet", Mv.F, III, 141-142.

Mustafa Çağrıcı

SEYYİÜ’l-HIFZ

(bk. SÛÜ’l-HIFZ).

SEZÂÎ-yi GÜLŞENÎ

(سزائیی کلشنی)

(ö. 1151/1738)

Halvetî-Gülşenî tarikatının Sezâiyye kolunun kurucusu, şair.

1080’de (1669) Mora yarımadasının kuzeydoğusunda yer alan Gördüs (Korinthos) kasabasında doğdu. Hayatı hakkındaki bilgiler Mektûbât adlı eserinin baş tarafına konulan biyografisine dayanmaktadır. Adı Hasan olup “Sezâî”nin ona mahlas olarak Niyâzî-i Mısrî tarafından verildiği rivayet edilir (Hüseyin Vassâf, V, 79). Babasının adı Ali, dedesi Kurtbeyzâde Hasan’dır. Bazı eserlerde ismi Hasan b. Abdullah Lârendevî olarak geçmekte ve dolayısıyla babasının adının Abdullah, memleketinin Lârende

olduğu ifade edilmekteyse de (Sicill-i Osmânî, III, 15; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 298) bizzat kendi eserlerinde yer alan bilgiler bunun yanlış olduğunu ortaya koymaktadır (Mektûbât, s. 8, 30 vd.).

1098 Ramazanında (Temmuz 1687) Venedikliler’in Mora’yı işgali üzerine Gördüs’ten ayrılarak deniz yoluyla İstanbul’a gitti, oradan Edirne’ye geçti. Burada yakınlarından piyade mukabelecisi Ali Bey’in yardımıyla mukabele kaleminde çalışmaya başladı. Bu yıllarda Seyyid Osman adındaki bir zatın kızıyla evlendi. İstanbul’a giderken gemide karşılaştığı bir Halvetî şeyhinin etkisiyle tasavvufa ilgi duymaya başladı ve Edirne’de Şeyh Âşık Mûsâ Hankahı’nın postnişini Gülşenî şeyhi Mehmed Sırrî Efendi’ye intisap etti. Mehmed Sırrî Efendi’nin yaklaşık iki yıl sonra vefatı üzerine seyrü sülûkünü La‘lî Mehmed Fenâî Efendi’nin yanında tamamlayıp hilâfet aldı. Gülşenî Veli Dede Zâviyesi’nde irşad faaliyetine başladı. Fenâî’nin ölümünün (1112/ 1700) ardından postnişin olan Mahmud Hamdi Efendi altı ay kadar sonra vefat edince Sezâî, Veli Dede Zâviyesi’nin meşihatını damadı Ahmed Müsellim Efendi’ye bırakarak Fenâî Efendi’nin faaliyet gösterdiği Âşık Mûsâ Dergâhı’na taşındı. Bu dönemde Mısır’a giderek Gülşenî Tekkesi şeyhi İbrâhim Çelebi’den icâzetnâme aldı (icâzetnâmenin

metni için bk. Hüseyin Vassâf, III, 200-203). Onun İstanbul'da Sünbül Efendi Hankahı'nda misafir olarak kaldığı da rivayet edilir (a.g.e., III, 199-200).

Sezâî'nin yaşadığı yıllarda Osmanlı padişahlarının Edirne'de kalmayı tercih etmeleri sebebiyle aralarında Sadrazam Yeğen Mehmed Paşa'nın da bulunduğu bazı devlet ricâli de onun müntesipleri arasına katıldı. Mektuplarındaki ifadelerinden son demlerinde nefes darlığı çektiği anlaşılan Sezâî (Mektûbât, s. 69-70) 17 Ramazan 1151'de (29 Aralık 1738) Edirne'de vefat etti ve tekkenin hazîresine defnedildi. Mezarının üzerine sonradan kâgir kubbeli bir türbe inşa edilmiştir. "Kutb iken göçtü Sezâyî rahmetullāhi aleyh" mısraı vefatına tarih düşürülmüştür. Kaynaklarda Sâdık Efendi'den büyük oğlu diye bahsedildiğine göre küçük oğlunun da bulunması gerekir. Kızlarından ikisini halifeleri Ahmed Müsellim ve Hâfız Mustafa ile evlendirmiştir. Divanındaki bir tarih manzumesinden Fâtıma adındaki bir üçüncü kızının küçük yaşta öldüğü anlaşılmaktadır. Meydan mahallesi Süleymaniye Küçükpazarı caddesindeki tekke Cumhuriyet devrinde harabe haline gelmiş ve enkazı Mart 1933'te 311 liraya keresteci İsak oğlu Jak'a satılmış (Kazancıgil, s. 146), günümüzde tekke binasından eser kalmamıştır; hazîresi ve türbe oldukça bakımlı durumdadır.

Halvetî-Gülşenî tarikatının Sezâiyye kolu daha çok Edirne ve çevresinde yaygınlık kazanmıştır. Harîrîzâde, Sezâî'nin şeyhi La'lî'nin Şâbâniyye, Uşşâkıyye, Gülşeniyye, Sünbüliyye, Nakşibendiyye tarikatlarından icâzeti olduğunu belirttikten sonra Sezâiyye'nin Gülşeniyye'nin bir şubesi olarak görünmekle birlikte bu beş tarikatı da içerdiğini söyler (Tibyân, III, vr. 126a-b). Öte yandan Harîrîzâde, eserinin Uşşâkıyye kısmında Sezâî'yi Uşşâkıyye'den ayrılan şubelerin beşincisinin kurucusu olarak zikreder (a.g.e., II, vr. 290a-292b). Sezâî ve mensuplarının eserleri incelendiğinde İbrâhim Gülşenî ve Gülşenîliğe büyük önem atfettikleri görülür. Nitekim kendisi divanının pek çok yerinde Gülşenîliğe mensup olduğuna işaret etmektedir.

Eserleri. 1. Divan. Bursalı Mehmed Tâhir'in "Osmanlı'nın Hâfız-ı Şîrâzî'si" diyerek abartılı bir ifadeyle andığı Sezâî geniş hacimli bir divana sahiptir. Beş kaside, iki terkibibend, on iki murabba, iki muhammes, iki tahmîs, iki müseddes, 396 gazel, altı rubâî, otuz üç nazım, on kıta, üç tarih,

altı müfred, otuz bir matla‘ ve yedi ilâhiden meydana gelen eser Niyâzî-i Mısrî’nin bir gazeline yaptığı şerh ve mürşidi La‘lî Mehmed Fenâî’nin divançesiyle birlikte basılmıştır (Bulak 1250, 1256; İstanbul 1276). Şahver Çelikoğlu tarafından Latin harfleriyle yayımlanan eser (İstanbul 1985) Ali Rıza Özuygun’un doktora çalışmasına (Hasan Sezâyî’nin Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri, Dîvân’ının Tenkitli Metni ve İncelenmesi, 1999, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) konu olmuştur. 2. Mektûbât-ı Sezâî. Sezâî’nin oğluna, damadına, halifelerine, müridlerine, yakın çevresine, bazı devlet ricâline yazdığı mektuplardan oluşan eser Mehmed La‘lî’nin Şerh-i Ma‘nevî-yi Şerîf’i ile birlikte Mektûbât-ı Hazreti Sezâî adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1289). Sadeleştirilmiş bir yayımı da bulunan eser (haz. Cezair Yarar, İstanbul 2001) ayrıca aslına sadık kalınarak Latin harflerine çevrilmiş ve değişik açılardan tasnif edilerek değerlendirmeye tâbi tutulmuştur (Himmet Konur, Hasan Sezâî ve Mektupları Işığında Tasavvuf Hayatı, İzmir 2003). 3. Şerh-i Gazel-i Niyâzî-i Mısrî. Niyâzî-i Mısrî’nin, “Halk içre bir âyîneyim herkes bakar bir an görür” mısraıyla başlayan gazelinin şerhi olup (İstanbul 1276) Abdullah Çaylıoğlu’nun hazırladığı Niyâzî-i Mısri Şerhleri adlı eser içinde (İstanbul 1999) ve Şahver Çelikoğlu’nun hazırladığı divanının sonunda yer almaktadır.

Sezâî’nin, “Gel ey dil bülbülü gülzâr-ı tenden eyle ihbârı / Ayân eyle ne gülşenden gelirsin bize de bârî” beytiyle başlayan kasidesi damadı Ahmed Müsellim Efendi tarafından Şümû-i Lâmi‘ fî Beyân-ı Etvâr-ı Sâbi‘ adıyla şerhedilmiş (baskı yeri yok, 1314), Hüseyin Vassâf Sefîne’de bu şerhin bir özetine yer vermiştir (III, 217-220). Sezâî’nin, “Kalem-i sun‘-i ezel her ne ki tahrîr etti / Kaydedip suhf-i ebedde anı takrîr etti” beytiyle başlayan gazelini de Gülşenî-Sezâî şeyhi Şuayb Şerefeddin Efendi Îzâhu’l-merâm fî meziyyeti’l-kelâm adıyla şerhetmiş, eser Latin harfleriyle de yayımlanmıştır (İstanbul 2001). Ayrıca Recep Uslu,

Zübde-i Makāle-i İlm-i Mûsikî ve Mecmûa-i Güfte adlı iki risâleyi Sezâî’ye ait olduğunu ileri sürerek yayımlamış (bk. bibl.), Sezâî’nin bazı ilâhilerini çağdaşı Enfî Hasan Ağa bestelemiştir (DİA, XVI, 285).

BİBLİYOGRAFYA

Sezâî-yi Gülşenî, Mektûbât, İstanbul 1289, s. 8, 30, 69, 70; ayrıca bk. “Tercüme-i Hâl-i Hazreti Sezâî”, s. 2-7; Hasan Sezayî Divanı (haz. Ali Rıza Özuygun), İstanbul 2005; Harîrîzâde, Tibyân, II, vr. 290a-292b; III, vr. 126a-b; Sicill-i Osmânî, III, 15; İsmet, Tekmiletü’ş-Şekāik, s. 397-398; Osmanlı Müellifleri, I, 84-85; Tomar-Halvetiyye, s. 50-52; Hüseyin Vassâf, Sefîne, III, 189-236; V, 79; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 298; Mustafa Tatcı, Edebiyattan İçeri: Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı Üzerine Yazılar, Ankara 1997, s. 366-369; Ratip Kazancıgil, Edirne Şehir Tarihi Kronolojisi: 1300-1994, İstanbul 1999, s. 146; Ali Rıza Özuygun, Hasan Sezayî-i Gülşenî, Edirne 2002; Himmet Konur, Hasan Sezâî ve Mektupları Işığında Tasavvuf Hayatı, İzmir 2003; Recep Uslu, “Hasan Sezayi Gülşeni’nin Bilinmeyen İki Musiki Eseri”, Akademik Araştırmalar Dergisi, sy. 12, İstanbul 2002, s. 37-49; Haydar Ali Diriöz, “Sezâî”, TA, XXVIII, 491; Tahsin Yazıcı, “Sezâ’î”, İA, X, 547-549; Kathleen Burrill, “Sezāʾī”, EI² (İng.), IX, 150; Nuri Özcan, “Hasan Ağa, Enfî”, DİA, XVI, 285.

Himmet Konur

SEZÂÎ-yi GÜLŞENÎ KÜLLİYESİ

Edirne’de XVIII. yüzyılda inşa edilen tekke-külliye.

Gülşenî, Sezâî, Hasan Sezâî Tekkesi adlarıyla bilinen külliye, Gülşeniyye tarikatının Sezâiyye kolunun kurucusu Hasan Sezâî (ö. 1151/1738) adına XVIII. yüzyılın başında yaptırılmıştır. Cami, türbe, şadırvan, çeşme ve hazîreden oluşan külliyeden günümüze minare, iki türbe, şadırvan, çeşme ve hazîre ulaşmıştır. Bugüne kadar pek çok tahribata mâruz kalan külliye binaları 1151 (1738), 1153, 1165 (1752), 1286 (1869) ve 1305 (1887) yıllarında onarılmıştır. Eskiden tekkenin yerinde Şah Melek Paşa’nın 892’de (1487) bir zâviye yaptırdığı bilinmektedir. Bu zâviye, XVI. yüzyılda Edirne’ye gelen ve İbrâhim Gülşenî’nin halifesi olan Âşık Mûsâ Efendi tarafından Gülşenî Dergâhı olarak kullanılmaya başlanmıştır. XVII. yüzyılda tamir gören ve zaman içinde harap olan tekkenin yerine bugünkü yapılar inşa edilmiştir.

Binaya giriş, avlu duvarının batı kanadındaki iki türbenin ortasında kalan bir kapıyla sağlanmaktadır. Mermer söveli ve kemerli kapı açıklığının üzerinde yatay dikdörtgen biçiminde 1151 (1738) tarihli onarım kitâbesi bulunmaktadır. İçten yuvarlak kemeri oluşturan tuğlalar kalın derzlidir. Kapının yer aldığı bu duvar dıştan ve içten üstte iki sıra tuğla kirpi saçakla sonlanmaktadır. Avluda girişin kuzey ve güneyinde bulunan türbelerden güneydeki Hasan Sezâî’ye, kuzeydeki mürşidi La‘lî Mehmed Fenâî Efendi ve Âşık Mûsâ Efendi’ye aittir.

Günümüze sadece temel kalıntıları ulaşan caminin Edirne Vakıflar Bölge Müdürlüğü Arşivi’nde mevcut 1957 yılına ait fotoğrafına göre cami güney-kuzey yönünde dikdörtgen planlı, kiremit kaplı, kırma çatılı ve tek minarelidir. Niteliği belirlenememekle birlikte kesme ve kaba yontma taşla inşa edildiği anlaşılan caminin güney ve batı cephelerinde sivri kemerli ikişer pencere olduğu görülmektedir. Camide yakın zamanda (Aralık 2006) yapılan kazıda zeminde farklı kotlarda altıgen ve kare tuğla döşemelerle pencere alt söveleri ve mihrap nişi ortaya çıkarılmıştır. Caminin kuzeydoğusunda yapıdan biraz uzakta yer alan minaresi düzgün kesme taşla

inşa edilmiştir. 1887'deki onarım sırasında yaptırılan minare kare kaide üzerinde silindirik gövdeli, tek şerefeli ve piramidal külâhlıdır. Gövdesi düşey silmelerle bölümlenmiş minarenin beş sıra mukarnaslı şerefesi mermer korkulukludur. Yapılan son kazıda minare ile cami arasında bir ocak nişi tesbit edilmiştir. Kaynaklardan öğrenildiğine göre bilinmeyen bir tarihte minare ile cami arasına cami ile aynı yükseklikte bir mekân eklenmiştir. Niteliği belirlenemeyen bu mekânın semâhâne veya caminin son cemaat yeri olması ihtimali vardır.

Sezâî-yi Gülşenî Türbesi eskiden bir sebzeci dükkânı iken Gülşenî'nin vasiyetiyle kendisinin oraya gömülmesi üzerine türbeye dönüştürülmüştür. Kareye yakın dikdörtgen planlı, düzgün kesme taştan inşa edilen yapının üzeri pandantifli kubbeyle örtülüdür. Türbenin batı cephesinde tuğladan sivri kemerli alınlıklı, mermer söveli, kare açıklıklı, demir şebekeli iki adet pencere yer almaktadır. Pencere kemerlerinin ortasında 1153 (1740) tarihli dört satırlık bir onarım kitâbesi bulunmaktadır. Kuzey cephesi üzerinde batı cephesindekilerle aynı karakterde bir adet pencere ile bu pencerenin mermer sövesi üstünde tarihi belli olmayan bir kitâbe mevcuttur. Türbenin sağır olan güney cephesine karşılık doğu cephesinde iki kapı yer almaktadır. Kapılardan güneyde olanı büyük olup yuvarlak kemerli açıklıklı ve sövesizdir, daha sonraları örülerek kapatılmıştır. Küçük olan kapı mermer söveli ve yuvarlak kemerli açıklıklıdır. Kemerin kilit taşında çarkıfelek motifi, kemer köşelerinde gül dalından oluşan süslemeler bulunmaktadır. Bu kapının hemen üstünde kare formlu bir mermer levha üzerinde 1153 (1740) tarihli ve Mehmed Tâib imzalı Hasan Sezâî'nin tuğrası görülmektedir. Türbenin doğu cephesi önüne sonradan dikdörtgen planlı bir birim eklenmiş olup üzeri eğimli bir çatı ile kapatılmıştır. İçeride mekânın ortasında Hasan Sezâî'ye ait mermer sanduka yer almaktadır. Son onarımlar sırasında kapatılan büyük kapı içeride camekânlı bir nişe dönüştürülmüştür. Kuzeydeki şeyhlere ait türbe kare planlı

olup üzeri iki yöne eğimli kiremit çatıyla örtülüdür. Sağır kuzey cephesine karşılık güneyde cephede dikdörtgen açıklıklı bir pencere, doğu cephesinde yine dikdörtgen açıklıklı bir kapı bulunmaktadır. Günümüzde betonarme olarak yenilenen türbenin içinde biri üç, diğeri iki kademeli kaide üzerinde yer alan ahşap sandukalar mevcuttur.

Avluda bulunan şadırvan 1164 (1751) yılında Mustafa Efendi tarafından yaptırılmıştır. Çokgen planlı bir alanın ortasında yükselen taş kaideye oturan mermer hazne dilimli bir gövdeye sahiptir. Dilimli gövdenin her bir yüzeyinde birer gülbezenk motifi yer almakta ve bunların ortasında da musluklar bulunmaktadır. Son onarımlar sırasında üzeri demir profillerle kapatılan şadırvanın doğu yüzünde Nazîrâ İbrâhim Efendi'nin kaleme aldığı kitâbe mevcuttur. Hasan Sezâî-yi Gülşenî Türbesi'nin güney cephesine bitişik durumdaki çeşmenin yarıya yakın bir kısmı ile yalak ve ayna taşı günümüzde toprak altında kalmıştır. Kesme taştan inşa edilen çeşme kare planlı ve piramidal taş külâhla örtülüdür. Oldukça sade bir görünüşe sahip çeşmede herhangi bir mimari unsur bulunmamaktadır. Avluda yapılan kazı çalışmalarında caminin kuzeyinde tekkeye ait koridorlu hücreler ve bir ocak nişi ortaya çıkarılmıştır. Hasan Sezâî-yi Gülşenî Türbesi'nin doğusunda içinde önemli şahsiyetlerin mezarlarını barındıran hazîre bu özelliğiyle ayrıca incelenmesi gereken bir öneme sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdurrahman Hibrî, Enîsü'l-müsâmirîn: Edirne Tarihi 1360-1650 (trc. Ratip Kazancıgil), İstanbul 1999, s. 37-39; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), III, 253-254; Ahmed Bâdî, Riyâz-ı Belde-i Edirne: Edirne Bahçeleri (trc. Ratip Kazancıgil), İstanbul 2000, II, 91-92; Osman Nuri Peremeci, Edirne Tarihi, İstanbul 1939, s. 272-273; Rıfkı Melûl Meriç, Edirne'nin Tarihi ve Mimari Eserleri Hakkında, İstanbul 1963, s. 41; Oral Onur, Edirne Türk Tarihi Vesikalarından Kitabeler, İstanbul 1972, s. 167-171; a.mlf., Edirne Minareleri, Edirne 1972, s. 70; Aynur Narin, Edirne'nin Medrese-İmaret ve Tekkeleri (mezuniyet tezi, 1972), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi Bölümü, s. 56; F. Th. Dijkema, The Ottoman Historical Monumental Inscriptions in Edirne, Leiden 1977, s. 104; Ali Rıza Özuygun, Hasan Sezayi'nin Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri, Divanı'nın Tenkitli Metni ve İncelemesi (doktora tezi, 1999), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 72-80; Ratip Kazancıgil, Edirne Şehir Tarihi Kronolojisi: 1300-1994, İstanbul 1999, s. 48, 73, 82, 84, 121, 138, 146; Selma Özkan, Edirne Türbeleri (yüksek lisans tezi, 1995), Trakya Üniversitesi Sosyal

Bilimler Enstitüsü, s. 67-78; Yöre (Hasan Sezai özel sayısı), sy. 45, İstanbul 2003.

N. Çiçek Akçıl

SEZÂİYYE

(السزائيّة)

Halvetî-Gülşenî tarikatının Hasan Sezâî-yi Gülşenî'ye (ö. 1151/1738) nisbet edilen bir kolu

(bk. SEZÂÎ-yi GÜLŞENÎ).

SEZGİ

(bk. HADS).

SEZGİN, Bekir Sıtkı

(1936-1996)

Türk mûsikisi ses sanatçısı, bestekâr.

1 Temmuz 1936'da İstanbul Şehremini'de doğdu. Babası, Kemah'ın Hüdü köyünden Kādirî şeyhi Hâfız Hüseyin Efendi, annesi Feride Hanım'dır. İlk ve ortaokulu babasının görevi sebebiyle bulunduğu Isparta ve Muğla'da okudu. 1950'de ortaokulu bitirdikten sonra öğrenimine iki yıl ara verdi ve bu süre içerisinde hıfzını tamamladı. 1952'de İstanbul'da Pertevniyal Lisesi'ne ve bir yıl sonra babasının teşvikiyle Belediye Konservatuvarı'na girdi. Her ikisini de başarıyla bitirmesinin ardından (1956) Denizli'de askerliğini yaptı, terhisten sonra Ekim 1958'de İzmir'e yerleşti. 1959'da girdiği İzmir Radyosu'nda iki yıl sonra stajyerliği kalkarak solist ses sanatçısı oldu. Bu görevini Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumu (TRT) bünyesinde devam ettirdi. 1965'te birinci sınıf ses sanatçısı oldu. İki yıl sonra İzmir Radyosu'nda sanatçı adaylarına repertuvar ve üslûp hocalığı yaptı. 1974'te İzmir Radyosu klasik koro şefliğine getirildi.

1975-1976 ders yılında İstanbul'da öğrenime açılan Türk Mûsikisi Devlet Konservatuvarı'nın şan bölümünde repertuvar hocalığına tayin edildi. Bu münasebetle İzmir'den ayrılıp İstanbul'a yerleşti. 1978'de İstanbul Radyosu'ndaki vazifesine Küçük Koro ve Kadınlar Topluluğu şefliğiyle Repertuvar Kurulu üyeliği, ayrıca Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumu Merkez Denetleme Kurulu üyeliği ilâve edildi. 1981 yılı sonunda Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumu'ndan emekli oldu. 1982'de İstanbul Teknik Üniversitesi'ne bağlanan Türk Mûsikisi Devlet Konservatuvarı'ndaki görevi vefatına kadar devam etti. Bir ara Adapazarı Belediye Konservatuvarı'nda öğretim üyeliği de yapan Sezgin'in Türk Mûsikisi Devlet Konservatuvarı'ndaki son görevleri Ses Eğitimi ve Temel Bilimler bölümlerindeki repertuvar ve üslûp, Sosyal Bilimler Enstitüsü yüksek lisans programında dinî mûsiki eğitimi dersleri hocalığıdır. 10 Eylül 1996 tarihinde kalp krizinden vefat etti ve ertesi gün Sahrâyıcedid Mezarlığı'na defnedildi. Oğlu Hüseyin Kutsi Sezgin ses sanatçısı, neyzen ve koro şefi

olarak mûsiki çalışmalarını sürdürmektedir.

Mûsikiyi kendisine bahşedilmiş yüce bir değer, bir nimet olarak kabul edip onun israf edilmeden iyi kullanılması, iyi icra edilmesi gerektiği anlayışına sahip olan Bekir Sıtkı Sezgin kendine has bir üslûp geliştirmiş ve bu üslûpla ortaya koyduğu dinî ve din dışı mûsiki icraları döneminde çok beğenilmiştir. Klasik ve klasik sonrası dönemleri eserlerinin yanı sıra özellikle dinî formlardaki başarılı icraları onu zamanın mûsikişinasları arasında farklı bir konuma getirmiştir. Mûsikiye olan kabiliyetinin çok küçük yaşlarda babası tarafından farkedilmesi üzerine mûsikideki ilk hocaları bu konuda eğitimli olan annesi ve babası olmuştur. İlkokula başladığında (1942) babasından aldığı dinî mûsiki dersleri sonucu pek çok eseri başarıyla icra edebilecek ve bazı makamları pratik olarak tanıyabilecek seviyedeydi. İlkokul öğrenimi süresince babasından Kur’an tilâveti ve Kur’an ilimleri dersleriyle mevlid, ilâhi, durak, şügūl, tevşîh, na‘t, kaside, ezan gibi dinî mûsiki form bilgilerini almaya devam etmiştir. Bu arada ûdî olan annesinden başladığı şarkı meşklerini ilk ve ortaokul yıllarında da sürdürmüştür. Annesinden ilk meşkettiği eserin Şerif İçli’nin, “Derdimi ummâna döktüm âsumâna inledim” mısraıyla başlayan hicaz şarkısı olduğunu söylemiştir. On yaşlarına geldiğinde babasının onun bir topluluk karşısında okuyabileceği kanaatine varmasıyla ilk defa cami kürsüsüne çıkarak mevlidin “Tevhid” bahrini okumuş, mevlid üzerindeki çalışmalarını “Tevhid” bahrini Hâfız Fahri Tükel, “Nur” bahrini babası Hüseyin Efendi, “Velâdet” bahrini Hâfız Mecit Sesigür, “Merhabâ” bahrini Hâfız Rıza, “Mi‘rac” bahrini

Hâfız Mahmut Öncü’den meşkederek devam ettirmiştir. Lâleli Camii başmüezzinlerinden Hâfız Numan Efendi’den ezanın her beş vakti için farklı makamlardan okunuşunu öğrenmiştir. Bu arada 1946-1948 yıllarında İzmir’de zaman zaman ziyaret ettiği Hoca Mehmet Râkım Elkutlu’dan bazı eserlerini meşketme imkânı bulmuştur. Ayrıca İzmir’de olduğu dönemde Salepçibaşı Camii imamı ve zâkirbaşı Hâfız İlhâmi Efendi, Manisalı Çorapçızâde Hâfız Ahmed Efendi, Nazillili Hâfız İsmail Gürses, Mübâşir Kemal Efendi gibi mûsiki üstatlarından üslûp ve klasik repertuvar; Servet Özbay, Gürer Erman, Turhan Yalçın ve Mehmet Kutlugün’den nazariyat, solfej ve repertuvar; Zeki Baran ve Fuat Edip Baksı’dan edebiyat dersleri almıştır. İstanbul Belediye Konservatuvarı’ndaki eğitimi sırasında Mesut

Cemil Tel, Şefik Gürmeriç, Şive Ölmez, Ferdi Ştatzer, Münir Nurettin Selçuk ve Nevzat Atlığ'dan yararlanmış, Sadettin Kaynak'la tanışmıştır. Resmî görevleri dışında bazı özel konserler vermiş, ancak gazinolarda hiç okumamıştır.

Mûsikinin sadece teknik bilgiyle ya da kitaplardan değil meşk yoluyla, yani iyi bir ağızdan (fem-i muhsin) usta-çırak ilişkisiyle dinleyerek ve izleyerek öğrenilebileceğini ifade etmiş ve hayatı boyunca bu anlayışı savunmuştur. Onun için meşk esnasında en küçük bir ayrıntı bile önemli olup meşk bir çeşit nefis terbiyesidir. Ona göre iyi bir mûsikişinas olabilmek için mûsiki birikiminin edebiyat ve tasavvuf bilgileriyle desteklenmesi gerekir, ayrıca iyi bir icra bütün bu özelliklere ses tekniğinin ilâvesiyle sağlanır. Aruz veznini iyi bilmesi, kafa ve göğüs seslerini kullanarak ortaya koyduğu ses hâkimiyeti, geniş repertuvar bilgisi ile yumuşak üslûbu, Bekir Sıtkı Sezgin'in kusursuz icrasındaki unsurlardır. Eserlerini okurken âdeta yaşadığı boyutun daha ötesine geçerek oralardan birtakım sesleri hissettiğini söyler, küçük yaşta aldığı dinî mûsiki eğitiminin onun icracılıktaki en önemli alt yapısını oluşturduğunu hemen her fırsatta vurgulardı. Ses perdelerini basma konusunda gösterdiği hassasiyeti mûsiki çevrelerinde onun "perdeci" diye anılmasına sebep olmuştur.

Klasik mûsiki, tasavvuf ve Mevlevî mûsikisi repertuvarı çerçevesinde yurt içinde ve Almanya, Belçika, Fransa, Hollanda, İtalya, İngiltere, İspanya, Japonya gibi ülkelerde her biri başlı başına bir sanat hadisesi olarak nitelendirilen pek çok konser vermiştir. 1978'de Sheraton Oteli Salonu'nda verdiği konser İstanbul'daki ilk konseridir. 1981 yılında Topkapı Sarayı Müzesi Bâbüssaâde önündeki konser de onun en başarılı icralarından biri olarak değerlendirilmektedir. Aynı yıl Amsterdam KRO Radyosu arşivi için geniş bir repertuvarla Türk mûsikisi klasiklerini seslendirmiştir. Bu icralarda kendisine dönemin en seçkin saz sanatçıları eşlik etmiş olup bazıları şunlardır: Cevdet Çağla, Yücel Aşan, Necdet Yaşar, Abdi Coşkun, Niyazi Sayın, Akagündüz Kutbay, Doğan Ergin, Ömer Erdoğdular, Cinuçen Tanrıkorur, İhsan Özgen, Cüneyt Kosal, Erol Deran. Bekir Sıtkı Sezgin çok az plak doldurmuştur. Ancak özel toplantılarda ve konserlerinde kaydedilmiş pek çok ses bandı bugün mûsiki çevrelerindeki özel arşivlerde yer almaktadır. Ayrıca 1993-1994 yıllarında Yapı ve Kredi Bankası Kültür Yayınları arasında hazırlanıp neşredilen "Büyük Besteler Büyük Ustalar" ve

“Güldeste” adlı Türk mûsikisi kaset ve CD’lerinin müzik danışmanlığı ve genel sanat yönetmenliğini yapmasının yanı sıra bu çalışmadaki bazı eserleri de seslendirmiştir. Bu sahada icracı olarak yaptığı son çalışma ise İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı adına gerçekleştirdiği Hamâmîzâde İsmâil Dede Efendi’nin nevâ Mevlevî âyinidir. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi müellif kadrosunda yer alan Bekir Sıtkı Sezgin, ayrıca Şubat 1981 - Aralık 1982 tarihleri arasında yirmi iki sayı yayımlanan, genel yönetmenliğiyle sanat kurulları başkanlığını üstlendiği San‘at ve Kültürde Kök adlı dergide “Düşüncelerimiz” ve “Usullerimiz” başlıkları altında Türk mûsikisinin meseleleri ve mûsiki usullerini konu alan makalelerle “Sanat Âbidelerimiz” başlığı altında dinî ve din dışı formlarda pek çok nota neşretmiştir. Ortaya koyduğu mükemmel icranın gelecek nesillere taşınmasında da büyük gayret göstermiş ve talebeler yetiştirmiştir. Oğlu Hüseyin Kutsi Sezgin, Doğan Dikmen, Serhat Sarpel, Necmettin Yıldırım, Aytaç Ergen, Fatih Salgar bunlardan bazılarıdır.

En çok sevdiği bestekârları Eyyûbî Zekâi Dede, Hacı Ârif Bey, Mehmet Râkım Elkutlu ve Avni Anıl olarak sıralayan ve hayatını mûsikiye vakfettiğini, ancak henüz hiçbir şey öğrenemediğinin farkına vardığını söyleyecek kadar alçak gönüllü olan Bekir Sıtkı Sezgin, güfte seçiminde gösterdiği hassasiyetin yanı sıra usul mükemmeliyetiyle dikkati çeken sanat değeri yüksek besteleriyle bu sahadaki gücünü de ortaya koymuştur. Hüzzam makamını çok seven Sezgin’in 1962’de bestelediği, sözleri Yavuz Sultan Selim’e ait, “Sanma şâhım herkesi sen sâdıkāne yâr olur” mısraıyla başlayan ağır aksak usulündeki şehnaz şarkısı ilk bestesidir. Bu tarihten itibaren vefatına kadar Mevlevî âyini, tevşîh, durak, salâ, şügūl, ilâhi, na‘t, münâcât, peşrev, saz semâisi, kâr-ı nâtık, kârçe, beste, ağır semâi, yürük semâi, şarkı, çocuk şarkısı formlarında 100’e yakın eser bestelemiştir. Son bestelerinden biri Mustafa Tahralı’nın güftesi üzerine yaptığı hüzzâm kâr-ı nâtıktır (bestelediği eserlerden doksan bir adedinin listesi için bk. Paçacı, VCD-Kitapçık, s. 28-32).

BİBLİYOGRAFYA

Cinuçen Tanrıkorur, Müzik Kimliğimiz Üzerine Düşünceler, İstanbul 1998, s. 374-376; Saadet Gültaş, “Bekir Sıtkı Sezgin’le Dinî-Tasavvufi Mûsikî ve Klâsik Mûsikîmiz Hakkında Mülâkât”, San‘at ve Kültürde Kök, sy. 13, İstanbul 1982, s. 24-26; sy. 16 (1982), s. 45; sy. 17 (1982), s. 38-39; Nuran Ürkmez, “Mûsıkî Bir Nimettir, Hüsn-i İstimâl Gerektirir”, İzlenim, sy. 1, İstanbul 1992, s. 125-127; Yalçın Çetinkaya, “Arif Olan Ağlar”, Aksiyon, sy. 94, İstanbul 1996, s. 20-22; Mehmet Çınarlı, “İki Büyük Sanatçının Kaybı Üzerine”, TDl., sy. 539 (1996), s. 561-563; M. Nazmi Özalp, “Bekir Sıdkı’yı Anarken”, TY, sy. 459 (1997), s. 47-48; İncilâ Bertuğ, “Bekir Sıdkı Sezgin’e Dair ...”, MM, sy. 460 (1998), s. 22-23; Mustafa Doğan Dikmen, “Türk Müziğinde Şarkı İcrâcılığı”, Musikişinas, sy. 7, İstanbul 2005, s. 97-99; Gülay Gedik, “Bekir Sıdkı Sezgin, Dînî Mûsikî ve Meşk Usûlu”, a.e., s. 100-104; Gönül Paçacı, Bekir Sıdkı Sezgin, Türk Müzik Geleneğini Yaşatanlar, Boyut Müzik-Boyut Yayın Grubu, VCD-Kitapçık; a.mlf., Şems-Musikimizde Bir Güneş: Bekir Sıdkı Sezgin, Video filmi, Boyut Yayın Grubu; Mehmet Güntekin, Bekir Sıdkı Sezgin, Türk Musikisi Vakfı Adına Kaf Müzik Basın Reklâm Filmcilik San. ve Tic. Ltd. Şti. tarafından hazırlanan albüm kitapçığı. (Maddenin yazımında Bekir Sıdkı Sezgin’in oğlu Hüseyin Kutsi Sezgin’den alınan şifahî bilgilerden de faydalanılmıştır).

Nuri Özcan

SHAW, Jay Stanford

(1930-2006)

Amerikalı Osmanlı ve Türkiye Cumhuriyeti tarihçisi.

5 Mayıs 1930'da Minnoseto eyaletinde Saint Paul şehrinde dünyaya geldi, ailesi asrın başlarında buraya yerleşen Mûsevî göçmenlerindendir. Bu şehirde Webster Elementery ve daha sonra Mechanic Arts High School'u bitirdi. Yüksek öğrenimine Stanford Üniversitesi'nde başladı (1947-1952) ve İngiltere işçi partisinin dış politikası konulu bir çalışmayla yüksek lisansını tamamladı (1955). Ardından Princeton Üniversitesi'ne devam etti. Ortadoğu ağırlıklı tarih öğrenimi sebebiyle Arapça, Türkçe ve Farsça öğrenmeye başladı. Londra ve Oxford üniversitelerinde çalıştı; burada Bernard Lewis, Paul Wittek ve Hamilton A. R. Gibb gibi hocalardan istifade etti. 1955'te Mısır'a gitti, Kahire ve Ezher üniversitelerinde çalıştı, Osmanlı dönemine ait arşivlerde araştırmalar yaptı. Bu konuya verdiği önem sebebiyle arşiv ağırlıklı çalışmalarına 1956-1957 yılları arasında İstanbul Üniversitesi'nde devam etti. Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde araştırmalarda bulundu. Mısır'daki Osmanlı dönemini konu alan, The Financial and Administrative Organization and Development of Ottoman Egypt, 1517-1789 adlı doktora tezini 1958'de Princeton Üniversitesi'nde tamamladı. Böylece Harvard Üniversitesi'ne geçti ve 1958-1968 yıllarında burada hocalık yaptı. Daha sonra 1992 yılındaki emekliliğine kadar çalışacağı Kaliforniya Üniversitesi'ne katıldı. 2000 yılından itibaren Bilkent Üniversitesi hocaları arasında yer aldı. 16 Aralık 2006'da İstanbul'da ölen Shaw, Ortaköy'deki Etzahayim Sinagogu'nda yapılan cenaze töreninin ardından Ulus'taki Eşkenazi Mûsevî Mezarlığı'na defnedildi.

Cambridge Üniversitesi tarafından yayımlanan International Journal of Middle East Studies'in (IJMES) kurucusu olan ve uzun süre baş editörlüğünü yapan Shaw (1967-1980) Türkiye Bilimler Akademisi şeref üyeliğine seçilmiş (2000), Eylül 2006'da Türk ve Türkiye tarihine katkılarından ötürü 1981'den beri üye olduğu Türk Tarih Kurumu tarafından hizmet madalyası ve beratı ile taltif edilmiştir. Boğaziçi ve

Harvard üniversiteleri kendisine fahrî doktorluk unvanı vermiş olması yanında önde gelen çeşitli tarih kuruluşlarının üyeliğinde bulunmuştur. 1998'de Türkiye Cumhuriyeti cumhurbaşkanı tarafından liyakat madalyası ile onurlandırılmıştır.

Shaw pek çok önemli esere imza atmış, çok sayıda makale kaleme almıştır. Bunların içinde, 1966'da evlendiği eşi Ayşe Ezel Kural ile beraber hazırladığı History of the Ottoman Empire and Modern Turkey adlı çalışma, bir Batı dilinde N. Jorga'nın Osmanlı Tarihi'nden sonra yayımlanmış en kapsamlı eser olarak kabul edilmektedir. Modern Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuna kadar gelen ve büyük kısmı kendi sorumluluğunu taşıyan eserin bilimsel yönden sorgulanması önde gelen pek çok Osmanlı tarihçisi tarafından yapılmış ve olumlu-olumsuz değerlendirmelere konu olmuştur. Shaw, diğer çalışmalarında olduğu gibi bu eserinde de Osmanlı arşivlerinin önemini göstermiş ve arşiv malzemelerinin kullanımına öncelik vermiştir. Bu tür malzemelerin ışığı altında Ermeni iddialarına iştirak etmeyen, 1915 Ermeni tehciriyle ilgili olarak ileri sürülen asılsız iddiaları sorgulayan ve reddeden görüşleriyle öne çıkan Shaw, bu tutumundan ötürü evinin kundaklanması gibi ağır tehdit içeren saldırılara mâruz kalmıştır. Soykırım iddialarını reddedenlere yapıldığı gibi "Türk dostu tarihçi" etiketiyle ilmî saygınlığına gölge düşürülmek istenmiştir. Osmanlı tarihiyle uğraşan pek çok önemli ismin (meselâ Ezel Kural Shaw, A. Hess, C. V. Findley, A. Levy, D. Quateart, R. Jenning, D. Kushner, J. R. Barnes, H. Lowry, J. McCharhty) doktora tezlerini yöneten Shaw son yıllarında çalışmalarına Türkiye'de devam etmiştir.

Eserleri. Çeşitli dergilerinde çok sayıda araştırması yayımlanmış bulunan Shaw'un başlıca kitapları arasında şunları saymak mümkündür: The Financial and Administrative Organisation and Development of Ottoman Egypt 1517-1798 (Princeton 1962); Ottoman Egypt in the Age of the French Revolution (Cambridge, Mass., 1964); The Budget of Ottoman Egypt, 1005/06-1596/97 (The Hauge 1968); Between Old and New: The Ottoman Empire under Sultan Selim III. 1789-1807 (Cambridge, Mass., 1971; Eski ve Yeni Arasında Osmanlı İmparatorluğu, trc. Hür Güldü, İstanbul 2008); History of the Ottoman Empire and Modern Turkey (Ezel Kural Shaw'la birlikte, I-II, Cambridge 1976-1977; Osmanlı İmparatorluğu

ve Modern Türkiye, trc. Mehmet Harmancı, I-II, İstanbul 1982); The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic (New York 1991); Turkey and the Holocaust: Turkey's Role in Rescuing Turkish and European Jewry from Nazi Persecution, 1933-1945 (New York 1993); From Empire to Republic: The Turkish War of National Liberation 1918-1923: A Documentary Study I-V vols. in 6 Books (Ankara 2007); The Ottoman Empire in World War I., Volume I-II (Ankara 2007-2008). Bazı önemli makaleleri de şunlardır: "The Land Law of Ottoman Egypt (960-1553): A Contribution to the Study of Landholding in the Early Years of Ottoman Rule in Egypt" (Isl. [1962], s. 106-137); "The Origins of Representative Government in the Ottoman Empire: An Introduction to the Provincial Councils, 1839-1876" (Near Eastern Round Table, 1967-1968, ed. R. B. Winder, New York 1969, s. 53-142); "Selim III and the Ottoman Navy" (Turcica, I [Paris 1969], s. 212-241); "The Yıldız Palace Archives of Abdülhamid II" (Ar.Ott., III [1971], s. 211-237); "L'Impero Ottomano e la Turcihia Moderna" (Storia Universale Feltrinelli, XV [Rome 1972], s. 21-159); "Ottoman Population Movements during the Last Years of the Empire (1885-1914): Some Preliminary Remarks" (Osm.Ar., I [1980], s. 191-205); "Christian Anti-Semitizm in the Ottoman Empire" (TTK Belleten, LIV/211 [1991], s. 1075-1149). "The Armenian Legion" (The Armenians in the Late Ottoman Period, ed. İlber Ortaylı - Türkkaya Ataöv, Ankara 2001, s. 155-206).

BİBLİYOGRAFYA

Klaus Kreiser, "Clio's Poor Relation: Betrachtung zur Osmanischen Historiographie von Hammer-Purgstall bis Stanford Shaw", Wiener Beiträge zur Geschichte der Neuzeit, X, Wien 1983, s. 24-43; Zafer Toprak, "Yaşayan Türkologlar: Stanford Shaw ile Söyleşi", TT, XIII/76 (1990), s. 201-202; Sabahattin Yaşar, "Stanford J. Shaw'un Ardından", TY, XXVII/234 (2007), s. 71-73; Adnan Gül, "Türkiyeli Bir Türk Tarihçisi: Stanford J. Shaw (1930-2006)", a.e., XXVII/237 (2007), s. 86-91; www.bilkent.edu.tr/~shaw/profile.html.

Atilla Çetin

SIBGATULLAH

(صبغة الله)

Hak din ve selim fıtrat mânasında Kur’an’da geçen bir terkip.

Sözlükte “boyamak, suya batırmak” anlamındaki sabğ (sıbğ, sıbağ) kökünden sıbga (boya, renk) ile Allah lafzından oluşan sıbgatu’llāh tamlaması “Allah’ın boyası” demektir. Cevherî bu terkibi “Allah’ın dini” (eṣ-Ṣıḥâḥ, “ṣbġ” md.), Râgıb el-İsfahânî ise “Allah’ın insanda yarattığı, onu diğer canlılardan ayıran akıl ve fıtratı” (el-Müfredât, “ṣbġ” md.) diye tanımlamıştır. Dilciler Allah’a yaklaştıran her şeyi kastederek söz konusu terkibin “Allah’ın dini, şeriatı, hilkati” anlamlarına geldiğini de belirtmiş (Lisânü’l-ʿ Arab, “ṣbġ” md.), boyanın kumaşı süslemesi gibi dinin de onu benimseyen için bir tür ziynet olduğuna işaret etmişlerdir (Kāmus Tercümesi, II, 712). Sıbganın aynı mânalara gelen, fakat zamanla Filistinli hıristiyanların lehçesinde “vaftiz” anlamı kazanan Ârâmîce bir kökten gelmiş olması ihtimaline de işaret edilmiştir (Jeffry, s. 192).

Kur’ân-ı Kerîm’de sıbgatullah terkibi ve sıbga kelimesi aynı âyette (el-Bakara 2/ 138), “sıbğ” (katık) kelimesi de bir başka âyette (el-Mü’minûn 23/20) birer defa geçmektedir. Hadislerde sabğ kökünden türeyen isim ve fiiller sözlük anlamıyla kullanılmakla beraber sıbgatullah tamlamasıyla ilgili rivayetler tefsir kaynaklarında geçmektedir (Wensinck, el-Muʿ cem, “ṣbġ” md.). Bakara sûresinde sıbgatulllah terkibinden önce ve sonra yer alan âyetler incelendiğinde bu ilâhî beyanlarda Ehl-i kitabın Hz. Muhammed’e ve müminlere karşı asılsız iddialarına cevap verildiği, Allah katında hak dinin özelliklerine dikkat çekildiği ve Hz. Peygamber’in mesajı ile yahudi ve hıristiyanların dinî söylemlerinin karşılaştırıldığı görülür. İslâm âlimleri, sıbgatulllahı kullanıldığı bağlamdan hareketle, önce Ehl-i kitabın hak dinin özellikleriyle uyuşmayan inanç ve davranışlarını temsilen hıristiyanların vaftiz âyinleriyle alâkalandırmışlardır. Nitekim Vâhidî âyetin nüzûl sebebi olarak hıristiyanların söz konusu uygulamalarını göstermektedir (Esbâbü’n-nüzûl, s. 40). Hıristiyanların çocuklarını sarı renkli bir suya batırmak suretiyle vaftiz etmeleri, bu işlemle temizlenip

arındıkları ve hıristiyan dinine girdikleri yönünde bir çağrışım olması için bu terkibin kullanıldığını belirten müfessirler, Allah Teâlâ'nın onların suyunun ve boyasının değil kendi dininin, İslâm boyasının insanları temizleyeceğine işaret ettiğini belirtmişlerdir. Bu çerçevede İslâm âlimleri sıbgatullaha genelde "Allah'a iman, Allah'ın dini, O'nun insan fıtratına yerleştirdiği özellik" anlamlarını vermişlerdir. Taberî söz konusu terkiple, "Biz Allah'a iman ettik ... Biz O'na teslim olmuş kimseleriz" meâlindeki âyet (el-Bakara 2/136) arasında ilişki kurarak bu imanın "sıbgatullah" mânasına geldiğini, söz konusu terkibin de "Allah'ın insan fıtratına yerleştirdiği hak din" demek olduğunu söyler (Câmiʿu'l-beyân, I, 570-572). Mâtürîdî sıbgatullaha "Allah'ın kesin delili" ve "sünnetullah" mânalarını da eklemiş, bu durumda, "Boyası Allah'ınkinden daha güzel olan kimdir?" meâlindeki beyanın, "Dini, sünneti ve kesin delilleri Allah'ınkinden daha güzel olan kimdir?" anlamına geleceğini ve bu dinin, şaşkınlık ve gaflet içinde bulunup hiçbir kesin delil ve hükme dayanmayan dinlere benzemeyeceğini ifade etmiştir (Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, I, 254-255). Zemahşerî terkibin "Allah'ın arındırması" mânasına geldiğini, çünkü imanın nefisleri temizlediğini belirtmiş ve hıristiyanların vaftiz âyinine atıf yaparak müslümanların, "Allah'a iman ettik, O, benzeri olmayan iman boyası ile bizi boyadı ve mânevî kirlerden arındırırdı" veya, "Allah Teâlâ bizi iman boyası ile boyadı, sizin boyanız ile boyanmadık" demekle emredildiklerini ifade etmiştir (el-Keşşâf, I, 195). Fahreddin er-Râzî sıbgatullah ile "fıtrat" ve "Allah'ın dini" anlamları arasında bir yakınlık bulunduğunu söylemiş, neticede müslümanların emredildiği fıtratın (dinin) aklî ve şer'î delillerin gerektirdiği bir nitelik taşıdığına dikkat çekmiştir. Mâtürîdî'nin görüşünü benimseyerek terkibin "Allah'ın hücceti ve delili" anlamını kaydetmekle beraber Râzî "Allah'ın dini, insanın yaratılışına koyduğu fıtratı" mânalarını diğerlerine tercih etmiştir (Mefâtîḥu'l-ġayb, IV, 86-87).

Son dönem müfessirlerinden M. Reşîd Rızâ sıbgatullahın "Allah'ın mahlûkatı yarattığı fıtratı" anlamı üzerinde durmuş, O'nun peygamberlerini ve kullarından inananları bu fıtratla boyadığını, bu konuda sonradan oluşturulan beşerî müdahalelerin bir rolünün olmayacağını belirtmiştir. Boyası Allah'ınkinden daha güzel olan birinin bulunmadığını, O'nun boyasının nefisleri, akılları ve kalpleri temizlediğini, Ehl-i kitabın din adamlarının dine ekledikleri şeylerin ise beşerî renk taşıdığını ifade etmiştir (Tefsîrü'l-menâr, I, 486). Elmalılı Muhammed Hamdi terkibi, "Biz Allah'ın

boyası olan fıtrî imanla iman ettik, sudan imana, sunî boyaya tenezzül etmedik" şeklinde anlamış, âyetin devamının tefsirinde de dinin, imanın, temizliğin ve güzelliğin fıtrî olması gerektiğine dikkat çekmiştir. Elmalılı, yapılan bütün temizliklerin fıtrî temizliği korumasına ve ârızî kirlerden temizlemesine yönelik olduğunu, insanları suya sokup çıkarmakla bunun gerçekleşmeyeceğini söylemiştir (Hak Dini, I, 515-516).

Sıbgatullah terkibinin yer aldığı Bakara sûresi hicretin 2. yılından itibaren inmeye başlamıştır. Önceki sûrelerde Ehl-i kitaba yapılan atıfların bu sûrede ve daha sonra nâzil olan diğer sûrelerde sıklaştığı görülür. Bakara sûresinin 40. âyetinden 148. âyetine kadar devam eden kısmında genellikle yahudi ve hıristiyanların hem kendi aralarındaki anlaşmazlıklara hem de her ikisinin İslâmiyet'e yönelik yanlış ve saldırgan beyanlarına yer verilir ve Allah nezdindeki şaşmaz gerçeğin neden ibaret olduğu açıkça ortaya konur. İslâmiyet'le Ehl-i kitabın temsil ettiği Yahudilik ve Hıristiyanlık arasındaki bu fikrî-dinî hesaplaşma sırasında sıbgatullah da yer almaktadır. Terkibin sözlük anlamı Ehl-i kitap'tan alınmışsa da ıstılahî muhtevası, yer aldığı kompozisyondan da anlaşılacağı üzere Allah katındaki hak din ve O'nun tarafından insan yaratılışına yerleştirilen selim fıtrattan ibarettir. İslâmiyet, tevhide dayanan bu temel özelliği sayesinde kısa bir zaman sonra evrensel din haline gelmiştir; bugün de nitelik açısından bütün dinlere hâkim olma konumunu sürdürmektedir (krş. et-Tevbe 9/33; el-Feth 48/ 28; es-Saf 61/9).

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, II, 712; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, I, 570-572; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân (nşr. Ahmet Vanlıoğlu), İstanbul 2005, I, 254-255; Vâhidî, Esbâbü'n-nüzûl (nşr. Eymen Sâlih Şa'bân), Kahire 1998, s. 40; Zemahşerî, el-Keşşâf (nşr. M. Abdüsselâm Şâhin), Beyrut 1423/2003, I, 195; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, IV, 86-87; Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, I, 486; Elmalılı, Hak Dini, I, 515-516; A. Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Qur'ān, Baroda 1938, s. 192.

Mustafa Sinanoğlu

SIBT İBNÜ’l-ACEMÎ

(سبط ابن العجمي)

Ebü’l-Vefâ Sıbtu İbni’l-Acemî Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Halîl et-Trâblusî el-Halebî (ö. 841/1438)

Hadis hâfızı, âlim.

Aslen Trablusşamlıdır. Kendisinden nakledildiğine göre 22 Receb 753’te (3 Eylül 1352) Halep’te doğdu. Anne tarafından dedesi Ömer b. Muhammed b. Muvaffak İbnü’l-Acemî’ye

nisbetle Sıbt İbnü’l-Acemî diye anılır. Kaynaklarda Burhâneddin el-Halebî, İbrâhim el-Muhaddis, Burhânü’lmuhaddis diye de zikredilmiştir. Küçük yaşta iken babası vefat etti. Annesi Âişe bint Ömer b. Muhammed’le bir süre Dımaşk’a gittilerse de tekrar Halep’e döndüler ve annesi onu Kur’ân-ı Kerîm’i ezberlemesi için Mektebetü’l-eytâm’a kaydettirdi. Kureyş’in Ümeyyeoğulları koluna dayanan anne tarafı ilim ehli kimselerin çokça bulunduğu bir sülâle olup annesi, İbrâhim b. Sâlih İbnü’l-Acemî’den hadis dinleyen ve oğlu Sıbt İbnü’l-Acemî’ye hadis rivayet eden bir hanımdır (İbn Hacer, III, 4). Aynı sülâleden çok sayıda erkek ve kadın muhaddis yetiştiği belirtilmektedir. Büyük dedesi Ebû Tâlib Şerefeddin Abdurrahman b. Hasan İbnü’l-Acemî, Nizâmülmülk’ün Bağdat’ta kurduğu Nizâmiye medreselerinde hocalık yaptı, Halep’e dönünce orada bir medrese kurdu, daha sonra peş peşe inşa edilen medreselerle o bölge ilim merkezi haline geldi. Şâfiî mezhebine mensup olan Sıbt İbnü’l-Acemî’nin oğlu Ebû Zer el-Halebî de muhaddis, Şâfiî fakihi, edip ve tarihçidir. O da babası gibi Sıbt İbnü’l-Acemî diye tanındığı için baba ile oğlun birbirine karıştırıldığı olmuştur (bk. EBÛ ZER el-HALEBÎ).

Sıbt İbnü’l-Acemî, kıraat ilmini öğrenmek için Şehâbeddin İbn Ebü’r-Rızâ el-Hamevî, Abdülahad el-Harrânî el-Hanbelî, Ebû Abdullah Muhammed b. Meymûn el-Belevî’den Ebû Amr, Kālûn, Âsım, İbn Âmir, İbn Kesîr kıraatlerini okuyup icâzet aldı. On yaşına gelince kendi arzusuyla hadis

ilmiyle meşgul olmaya başladı. Halep'te rivayet edilen hadislerin büyük çoğunluğunu Halepli hocalarından öğrendi. İlk seyahatini 780 (1378) yılında, ikincisini 786'da (1384) Mısır'a gerçekleştirdi. Ayrıca Kahire, İskenderiye, Dimyat, Tinnîs, Kudüs, Halîl, Gazze, Remle, Nablus, Hama, Humus, Trablus, Ba'lebek ve Dımaşk'a giderek muhtelif hocalardan hadis dinledi. 813'te (1410) haccını ifa etmek ve hadis dinlemek üzere Mekke'ye gitti. Fîrûzâbâdî, Zeynüddin el-Irâkī, Ömer b. Reslân el-Bulkīnî, İbn Habîb el-Halebî, İbnü'l-Mulakkın, İbn Câbir, Heysemî ve Cemâl el-Malatî gibi âlimlerden faydalandı. Kendisinin kaleme aldığı "sebet"inde ve talebesi Necmeddin İbn Fehd'in onun adına yazdığı Muʿcem'de hocalarının adları bulunmakta ve 200 kadar âlimden faydalandığı belirtilmektedir. Talebeleri arasında Necmeddin İbn Fehd'den başka onun babası Takıyyüddin İbn Fehd, İbn Hacer el-Askalânî, İbn Hatîb en-Nâsıriyye, İbn Nâsırüddin, İbn Emîru Hâc, İbnü'l-Haydırî, İbnü'l-Kabâkıbî, Ebü'l-Fazl İbnü'ş-Şıhne gibi âlimler yer alır. İbn Hacer el-Askalânî onun hocalarına dair Meşyeḫatü'l-Burhân el-Ḥalebî adlı bir eser kaleme almıştır. Kendisine iki defa Halep'in Şâfiî kadılığı teklif edildiyse de kabul etmedi. İlim ve zühdü birleştiren Sıbt İbnü'l-Acemî, döneminde Halep'in en önde gelen hadis hâfızıydı. Kendisine "emîrü'l-mü'minîn fi'l-hadîs" unvanı verildi. Sıbt İbnü'l-Acemî vebaya yakalanarak 20 Şevval 841'de (16 Nisan 1438) Halep'te öldü ve Halep surları içindeki aile kabristanına defnedildi.

Eserleri. 1. Muʿcemü'ş-şüyûḫ. Hocalarından bahsettiği bu hacimli eserin müellif hattıyla bir nüshası Beyrut Amerikan Üniversitesi Jafat Library Özel Koleksiyonlar Bölümü'ndedir. Talebesi Muhibbüddin İbn Fehd'in Mevridü't-ṭâlibi'ẓ-ẓamî min merviyyâti'l-Ḥâfıẓ Sıbṭ İbni'l-ʿAcemî adıyla tertip ettiği, hocasının isnadları ve biyografileri hakkında bilgi verdiği eser Muʿcemü'ş-şüyûḫ adıyla yayımlanmıştır (nşr. Muhammed ez-Zâhî, ts. [Dârü'l-Yemâme]; Riyad 1982). 2. el-İġtibâṭ li-men rumiye bi'l-iḫtilâṭ fî ricâli'l-ḥadîs̱ (nşr. Muhammed Râgıb et-Tabbâh, Halep 1350/ 1931; Delhi 1406, S̱elâs̱ü resâʾil fî uṣûli'l-ḥadîs̱ içinde; nşr. Fevvâz Ahmed Zemerlî, Beyrut 1408/1988 [Kitâbü'l-İġtibâṭ bi-maʿrifeti men rumiye bi'l-iḫtilâṭ adıyla]; nşr. Ali Hasan Ali Abdülhamîd, Zerkā, ts. [el-Vekâletü'l-Arabiyye li't-tevzîʿ ve'n-neşr], S̱elâs̱ü resâʾil fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱ içinde). Eserde ömürlerinin sonunda ihtilât vâki olan râvilerin isimleri sıralanmakta, ihtilât sonrası onlardan kimlerin hadis rivayet ettiği belirtilmektedir. Alâeddin Ali Rızâ eseri tahkik edip bazı ilâveler yapmış ve Nihâyetü'l-iġtibâṭ bi-men

rumiye mine’r-ruvât bi’l-iḫtilâṭ adıyla neşretmiştir (Beyrut 1408/1988). 3. et-Tebyîn li-esmâʾi’l-müdellisîn. et-Taʿlîḳu’l-emîn ʿalâ Kitâbi’t-Tebyîn li-esmâʾi’l-müdellisîn adıyla neşredilmiştir (nşr. Muhammed Râgıb et-Tabbâh, Halep 1350/1931; Delhi 1406, S̱elâs̱ü resâʾil fî uṣûli’l-ḥadîs̱ içinde; nşr. Yahyâ Şefîk, Beyrut 1406/1986; nşr. Muhammed İbrâhim Dâvûd el-Mevsılî, Beyrut 1414/1994). 4. Nûrü’n-nibrâs ʿalâ Sîreti İbn Seyyidi’n-nâs. İbn Seyyidünnâs’ın ʿUyûnü’l-es̱er fî fünûni’l-meġāzî ve’ş-şemâʾil ve’s-siyer adlı eserinin şerhidir (Râgıb Paşa Ktp., nr. 1055/901; Hacı Selim Ağa Ktp., Hacı Selim Ağa, nr. 1036; Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 768-769, Şehid Ali Paşa, nr. 1963; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1550). 5. el-Ḥavâşî (Taʿlîḳ) ʿalâ Süneni’l-ḥâfıẓ İbn Mâce (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 496). 6. Nes̱lü’l-himyân fî miʿyâri’l-Mîzân. Mîzânü’l-iʿtidâl’in zeyli olup Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye’de bir nüshası bulunmaktadır (nr. 23346 B). Müellifin aynı konuda Naḳdü’n-noḳṣân adlı başka bir çalışmasından söz edildiği gibi bunun Nes̱lü’l-himyân’ın diğer bir adı olduğu da belirtilmektedir (Nihâyetü’s-sûl, nşr. Abdülkayyûm Abdürabbinnebî, neşredenin girişi, I, 31-33). 7. el-Muḳtefâ (el-İḳtifâʾ) fî (şerḥi/ḍabṭi/ḥalli) elfâẓi’ş-Şifâʾ li’l-Ḳāḍî ʿİyâż. Eserin müellif hattıyla olan nüshaları Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye (nr. 1301) ve Köprülü Kütüphanesi’nde (Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 797) kayıtlıdır. Ayrıca Millet (Feyzullah Efendi, nr. 876), Murad Molla (nr. 453), Topkapı Sarayı Müzesi (III. Ahmed, nr. 442), Süleymaniye (Kadızâde Mehmed Efendi, nr. 76; Kılıç Ali Paşa, nr. 194; Damad İbrâhim Paşa, nr. 863) ve Âtıf Efendi (nr. 472) kütüphanelerinde nüshaları bulunmaktadır. İbnü’l-Kabâkıbî bu eseri Zübdetü’l-Muḳtefâ fî taḫrîci elfâẓi’ş-Şifâ adıyla şerhetmiştir (bk. İBNÜ’l-KABÂKIBÎ). 8. el-Keşfü’l-ḥas̱îs̱ ʿammen rumiye bi-važʿi’l-ḥadîs̱ (nşr. Subhî es-Sâmerrâî, Bağdat 1404/1984; Beyrut 1407/1987; Kahire 1407). Eseri ayrıca İbrâhim b. Abdullah b. Abdurrahman el-Lâhim yüksek lisans tezi olarak tahkik etmiştir (1403, Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye). 9. Tez̠kiretü’ṭ-ṭâlibi’l-muʿallem li-men (bi-men) yüḳālü innehû muḫaḍram (nşr. Muhammed Râgıb et-Tabbâh, Halep 1350/ 1931; nşr. Meşhûr Hasan Selmân, Delhi 1406, S̱elâs̱ü resâʾil fî uṣûli’l-ḥadîs̱ içinde; Riyad 1414/1994). Eser hakkında Hüseyin M. Hidâyet (Hosain M. Hidayat) “Tadhkirat at-Talib al-Muallam of Sibt ibn al-Ajami” başlığıyla bir makale yazmıştır (JASB, XIV [1928], s. 363-365). 10. et-Telḳīḥ li-fehmi ḳāriʾi’ṣ-Ṣaḥîḥ li’l-Buḫârî. Muhtasar bir Ṣaḥîḥ-i Buḫârî şerhidir (TSMK, III. Ahmed, nr. 392/1-2; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 689; Millet Ktp., Feyzullah

Efendi, nr. 435). 11. Nihâyetü’s-sûl fî ruvâti’s-sitteti’l-uṣûl (nşr. Abdülkayyûm Abdürabbinnebî, I-VI, Mekke 1421-1428/2000-2007). 12. İḫtiṣârü’l-Ġavâmiż ve’l-mübhemâti’l-vâḳıʿa fî mütûni’l-eḥâdîs̱. İbn Beşküvâl’in hadis metinlerinde ismi belirtilmemiş veya meşhur olmayan bir künye yahut lakapla anılmış kişilere dair eserinin muhtasarıdır (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 496).

Sıbt İbnü’l-Acemî’nin ayrıca Müslim’in el-Câmiʿu’ṣ-Ṣaḥîḥ’i (Tuḥfetü’l-müncid ve’l-müthim fî ġarîbi Ṣaḥîḥi Müslim [Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 118]), Ebû Dâvûd’un

es-Sünen’i, Zehebî’nin Tecrîdü’ṣ-ṣaḥâbe’si ve el-Kâşif’i (Ḥâşiyetü’l-Kâşif, nşr. Ahmed Muhammed Nemir Hatîb - Muhammed Avvâme, Cidde 1992), Alâî’nin Câmiʿu’t-taḥṣîl fî aḥkâmi’l-merâsîl’i ve Tirmizî’nin Şemâʾilü’n-nebî’si üzerine yazdığı hâşiyeleri vardır. Şemseddin el-Kirmânî’nin el-Kevâkibü’d-derârî’sini Meṣâbîḥu’l-Câmiʿi’ṣ-ṣaḥîḥ adıyla ihtisar etmiş (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, nr. 1291), Zeynüddin el-Irâkī’nin hadis usulüne dair el-Elfiyye’sine ve Şerḥu’l-Elfiyye’sine de birer hâşiye yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Sıbt İbnü’l-Acemî, et-Taʿlîḳu’l-emîn ʿalâ kitâbi’t-Tebyîn li-esmâʾi’l-müdellisîn (nşr. M. İbrâhim Dâvûd el-Mevsılî), Beyrut 1414/1994, neşredenin girişi, s. 6-14; a.mlf., Nihâyetü’s-sûl fî ruvâti’s-sitteti’l-uṣûl (nşr. Abdülkayyûm Abdürabbinnebî), Mekke 1421/2000, neşredenin girişi, I, 7-34; İbn Hacer, ed-Dürerü’l-kâmine (nşr. M. Abdülmuîd Han), Haydarâbâd 1392/1972, III, 4; Necmeddin İbn Fehd, Muʿcemü’ş-şüyûḫ (nşr. Muhammed ez-Zâhî), Riyad 1402/1982, neşredenin girişi, s. 47-50; Sehâvî, eḍ-Ḍavʿü’l-lâmiʿ, I, 138-145; Süyûtî, Ṭabaḳātü’l-ḥuffâẓ (Lecne), s. 551; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, VII, 237-238; İbn Hamza, Ẕeylü Teẕkireti’l-ḥuffâẓ (nşr. Hüsâmeddin el-Kudsî), Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), s. 308-315, 379; Râgıb et-Tabbâh, İʿlâmü’n-nübelâʾ bi-târîḫi Ḥalebi’ş-şehbâʾ, Halep 1344/1925, V, 205; Dârü’l-kütübi’l-Mıṣriyye: Fihrisü’l-maḫṭûṭât I: Muṣṭalaḥu’l-ḥadîs̱, Kahire 1375/1956, s. 313; Abdullah Muhammed el-

Habeşî, Câmiʿu’ş-şürûḥ ve’l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, I, 405;
Muʿcemü’l-maḫṭûṭâti’l-mevcûde fî mektebâti İstânbûl ve Ânâṭûlî (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok], s. 34-35.

İbrahim Hatiboğlu

SIBT İBNÜ’l-CEVZÎ

(سبط ابن الجوزي)

Ebü’l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızoğlu et-Türkî el-Avnî el-Bağdâdî (ö. 654/1256)

Tarihçi, âlim ve meşhur vâiz.

581 veya 582 (1186) yılında Bağdat’ta doğdu. Babası, Abbâsî Veziri Ebü’l-Muzaffer İbn Hübeyre’nin memlükü Türk asıllı Hüsâmeddin Kızoğlu, annesi Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî’nin kızı Râbia’dır. Bundan dolayı Sıbt İbnü’l-Cevzî olarak tanınmıştır. Küçük yaşta iken babasının ölümü üzerine dedesi tarafından yetiştirildi. Bağdat’ta başladığı tahsilini Musul ve Dımaşk’ta sürdürdü. Ebü’l-Yümn el-Kindî, Fahreddin İbn Teymiyye ve Mahmûd b. Ahmed el-Hasîrî hocaları arasındadır. Genç yaşta dinî ve edebî ilimlerle tarih yazıcılığında ileri bir seviyeye ulaştı, Dımaşk Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü’l-Muazzam’ın takdirini kazandı. Eyyûbî hükümdarları el-Melikü’l-Muazzam ve el-Melikü’l-Eşref ile birlikte 607 (1210) yılında Haçlılar’a karşı düzenlenen Nablus seferine katıldı. Dımaşk’taki Şibliyye, Bedriyye, Müstansıriyye medreselerinde müderrislik yaptığı yıllarda aralarında Ebû Bekir b. Abbas, Abdülhâfız Bedrân, Şerefeddin Abdullah, Muhammed b. İlyâs gibi âlimlerin de bulunduğu birçok öğrenci yetiştirdi. Dımaşk camilerinde verdiği vaazlar halk üzerinde uzun yıllar silinmeyen izler bıraktı. Özellikle cumartesi günleri sabaha kadar süren vaazlarını dinlemek için halkın yanı sıra devrin devlet adamlarının Dımaşk’a akın ettiği belirtilir. Kahire, İskenderiye, Mekke, Medine, Halep, Hama, Ba‘lebek, Kudüs, Dimyat, Rakka, Harran, Urfa gibi şehirlere giderek oralarda da vaazlar verdi. Sıbt İbnü’l-Cevzî 21 Zilkade 654 (10 Aralık 1256) tarihinde Dımaşk’ta Kāsiyûn dağı eteklerindeki evinde vefat etti ve orada defnedildi (İbn Hallikân, III, 142).

Eserleri. 1. Mirʾâtü’z-zamân fî târîẖi’l-aʿyân. Yaratılıştan müellifin ölüm tarihine kadar gelen kırk ciltlik (a.g.e., a.y.) umumi bir tarihtir. Müellif eserini yazarken Muhammed b. Abdülmelik el-Hemedânî’nin ʿUnvânü’s-

siyer, İmâdüddin el-İsfahânî'nin el-Berḳu'ş-Şâmî ve Ḫarîdetü'l-ḳaṣr, İbnü'l-Kalânisî'nin Târîḫu Dımaşḳ, dedesi İbnü'l-Cevzî'nin el-Muntaẓam, İbnü'l-Ezrak el-Fârikī'nin Târîḫu Meyyâfâriḳīn ve Âmid, İbnü'l-Esîr'in el-Kâmil fi't-târîḫ, İzzeddin İbn Şeddâd'ın el-Aʿlâḳu'l-ḫaṭîre adlı eserlerini kaynak olarak kullanmış, 448-479 (1056-1087) yılları arasında cereyan eden olayları anlatırken Abbâsî Halifesi Kāim-Biemrillâh döneminde Dîvân-ı İnşâ'da görevli Garsünni'me'nin günümüze ulaşmayan ʿUyûnü't-tevârîḫ'inden geniş nakiller yapmıştır. Diğer kaynaklarda bulunmayan Selçuklu tarihiyle ilgili bilgilerin yer aldığı bu nakiller sebebiyle Mirʾâtü'z-zamân XI. yüzyıl Selçuklu tarihinin önemli bir kaynağıdır. Müellifin XIII. yüzyılda Eyyûbîler'in hâkimiyetinde bulunan ülkelerde ve özellikle Suriye'de cereyan eden, bir kısmına kendisinin de şahit olduğu olayları ayrıntılı biçimde kaydetmesi eseri bu açıdan da önemli bir kaynak haline getirmektedir. Kutbüddin el-Yûnînî Mirʾâtü'z-zamân'ı ihtisar etmiş, ayrıca esere 713 (1314) yılına kadar gelen bir zeyil yazmıştır (Ẕeylü Mirʾâti'z-zamân, Haydarâbâd 1959). Bunun dışında bir kısım müellifler tarafından eser ihtisar edilip bazı zeyiller kaleme alınmışsa da bunlar günümüze ulaşmamıştır. Eseri "Vücûdî" mahlasıyla tanınan Muhammed b. Abdülazîz (ö. 1021/1612) Osmanlı Türkçesi'ne çevirmiştir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1647-1648). Mirʾâtü'z-zamân'ın çeşitli ciltleri Bibliothèque Nationale, British Museum, Musul, Berlin, Kahire (Brockelmann, GAL, I, 424-425; Suppl., I, 589), Topkapı Sarayı Müzesi ile (nr. A 2907-A 2931-2933) Türk ve İslâm Eserleri Müzesi kütüphanelerinde (nr. 2134-2141) bulunmaktadır. Eserin ilk olarak 490-531 (1097-1137) yılları arasında cereyan eden Haçlı seferleriyle ilgili olayları içeren bölümü Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlanmış (RHC Or., III [1884], s. 517-570), daha sonra 495-654 (1101-1256) yıllarına ait bölümünün tıpkıbasımı yapılmıştır (nşr. James Richard Jewet, Chicago 1907). Bu bölümün iki neşri daha vardır (Haydarâbâd-Dekken 1951-1952; nşr. İhsan Abbas, Kahire-Beyrut 1985). Mirʾâtü'z-zamân'ın Garsünni'me'nin ʿUyûnü't-tevârîḫ adlı eserinden geniş nakiller yapılan 448-479 (1056-1087) yıllarına ait kısmı ile 480 (1088) yılını içeren bölümü (448-480/1056-1088) Ali Sevim tarafından neşredilmiştir (Ankara 1968; Belgeler: Türk Tarih Belgeleri Dergisi, XIV/ 18 [1992], s. 9-260 [genişletilmiş neşri]). Eserin 325-447 (936-1055) yılları arasını Cenân Celîl Muhammed el-Hemevündî (Bağdat 1990), 395-411 (1004-1021) yıllarını Juliette Rossi yayımlamıştır. İbnü'l-Kalânisî'nin Ẕeylü Târîḫi Dımaşḳ adlı eserini neşreden (Beyrut 1908) Henry Frederick Amedroz dipnotlarında yer

alan bazı parçaları Mirʾâtü'z-zamân'dan iktibas etmiştir. Mirʾâtü'z-zamân'daki Tuğrul Bey, Alparslan ve Sultan Melikşah dönemlerine ait bölümler Ali Sevim tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir (Belgeler: Türk Tarih Belgeleri Dergisi, XVIII/22 [1998], s. 1-90; XIX/23 [1999], s. 1-54; XX/24 [2000], s. 1-75). K. Yazbeck 447-452 (1055-1060) yıllarını içeren kısmını Les dynasties de l'Islām à travers le Mirʾāt al-zamān ... Partie relative aux années adıyla Fransızca'ya çevirmiştir (Beyrut 1983). 2. Teẕkiretü ḫavâṣṣı'l-eʾimme fî ḫaṣâʾiṣi'l-eʾimme (Tahran 1285/1868; Necef 1369/1950; nşr. Muhammed Sâdık Bahrülulûm, Necef 1964; Beyrut 1401/1981). Hz. Ali başta olmak üzere on iki imamın biyografilerini içerir. 3. el-İntiṣâr ve't-tercîḥ li'l-meẕhebi'ṣ-ṣaḥîḥ (el-İntiṣâr li-imâmi eʾimmeti'l-emṣâr) (Kahire 1360/1941). İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin menkıbeleri ve mezhebinin üstünlükleri hakkındadır. 4. Kenzü'l-mülûk fî keyfiyyeti's-sülûk (Gösta Vitestam-Lund 1970). 5. Îs̱ârü'l-inṣâf fî âs̱âri'l-ḫilâf (Kahire 1408/1987). Eserde Hanefî mezhebiyle Hanbelî, Şâfiî ve Mâlikî mezhepleri arasında ihtilâf konusu olan

meseleler hakkında tarafların hadis delilleri sıralanmakta ve bu hadislerin değerlendirilmesi yapılmaktadır. 6. el-Celîsü'ṣ-ṣâliḥ ve'l-enîsü'n-nâṣıḥ (nşr. Fevvâz Sâlih Fevvâz, London 1989; nşr. Ahmedî Îsevî, Tanta 1411/1991). 7. Vesâʾilü'l-eslâf ilâ mesâʾili'l-ḫilâf (nşr. Seyyid Muhammed Mühennâ, Beyrut 1419/1998). Müellif bu eserinde bazı fakihlerin sadece ahkâm âyetleriyle yetinerek hadisleri göz ardı etmelerine karşı çıkarak hadislerin fıkhî meselelerin açıklanmasındaki önemini örneklerle ortaya koymaktadır (diğer eserleri için bk. Brockelmann, GAL, I, 425; Suppl., I, 589; DMBİ, III, 281).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hallikân, Vefeyât, III, 142; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye, Kahire 1348, XIII, 194-195; Bedreddin el-Aynî, ʿİḳdü'l-cümân, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2391, vr. 371a-373a; İbn Tağrîberdî, el-Menhelü'ṣ-ṣâfî ve'l-müstevfî baʿde'l-Vâfî, TSMK, III. Ahmed, nr. 3018, vr. 859a-b; a.mlf., en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mıṣr

ve’l-Ḳāhire, Kahire 1338, VII, 39; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1647-1648; Brockelmann, GAL, I, 424-425; Suppl., I, 589; Cl. Cahen, La Syrie du nord, Paris 1940, s. 65-66; a.mlf., “Ibn al-D̲j̲awzī”, EI^2 (İng.), III, 752-753; Abbas el-Azzâvî, et-Taʿrîf bi’l-müʾerriḫîn fî ʿahdi’l-Moġūl ve’t-Türkmân, Bağdad 1376/1957, I, 69 vd.; H. Hilmy - M. Ahmad, “Some Notes on Arabic Historiography during the Zengid and Ayyubid Periods (521/1127-648/1250)”, Historians of the Middle East (ed. B. Lewis - P. M. Holt), London 1962, s. 91-92; Karatay, Arapça Yazmalar, III, 353-363; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu’l-ʿArabî ve’l-müʾerriḫûn, Beyrut 1980, II, 261-263; Sıbt İbnü’l-Cevzî, Îs̱ârü’l-inṣâf fî âs̱âri’l-ḫilâf (nşr. Nâsır Ali Nâel-Huleyfî), Kahire 1408/1987, neşredenin girişi, s. 7-16; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 144-145; Tryggve Kronholm, “Dedication and Devotion, The Introduction to the Kitâb al-Jalîs as-Sâlih wa’l-anîs an-nâsih, Ascribed to Sibt Ibn al-Jauzi (d. 654/1257)”, Orientalia Suecana, XXXVIII-XXXIX, Uppsala 1989-90, s. 81-91; Yunus Apaydın, “Sıbt İbni’l-Cevzî’nin ‘İsâru’l-İnsâf’ Adlı Hilafiyet Eseri Üzerinde Fukahanın Hadisler Karşısındaki Tavrı Açısından Bir İnceleme”, Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 7, Kayseri 1990, s. 133-159; Muhammed Âsaf Fikret, “İbn Cevzî”, DMBİ, III, 278-281.

Ali Sevim

SIBT İBNÜ’t-TEÂVÎZÎ

(سبط ابن التعاويذي)

Ebü’l-Feth Sıbtu İbni’t-Teâvîzî Muhammed b. Ubeydillâh b. Abdillâh el-Bağdâdî (ö. 584/1188)

Kâtip ve şair.

10 Receb 519’da (12 Ağustos 1125) Bağdat’ta doğdu. İbnü’t-Teâvîzî (et-Teâvîzî) diye anılan anne tarafından dedesi, zâhid ve muhaddis Ebû Muhammed Mübârek b. Mübârek b. Ali es-Serrâc el-Cevherî’ye (ö. 533/1139) nisbetle Sıbt İbnü’t-Teâvîzî (İbnü’t-Teâvîzî) olarak tanınır. Kendisini dedesi büyüttüğünden “Sıbt” (torun) adını almıştır. Dedesinin İbnü’t-Teâvîzî diye tanınmasının, onun babasının muska ve rukye (ta‘vîz) yazması dolayısıyla olabileceği belirtilir. Sıbt İbnü’t-Teâvîzî’nin babasının asıl ismi Nûştegin olup sonraları oğlu tarafından bu ad Ubeydullah şeklinde değiştirilmiştir. Türk asıllı olan Nûştegin, Abbâsî Veziri Reîsürrüesâ İbnü’l-Müslime’nin oğlu Muzaffer’in oğullarından birinin âzatlısıdır.

Kâtip olarak yetişen, aynı zamanda şair olan Sıbt İbnü’t-Teâvîzî edebiyat meclislerine katıldı, İmâdüddin el-İsfahânî gibi döneminin önde gelen edipleriyle dostluk kurdu. Güçlü zekâsından kinaye olarak zıddıyla nitelendirme bağlamında “Ebleh” lakabıyla tanınan Muhammed b. Bahtiyâr ve İbnü’l-Muallim Muhammed b. Ali el-Vâsıtî gibi önde gelen şairlerle atıştı. İmâdüddin el-İsfahânî, Bağdat’tan ayrılıp Dımaşk’ta Selâhaddîn-i Eyyûbî’nin hizmetine girdiği dönemde de aralarında manzum ve mensur mektuplaşmalar oldu, bu mektuplardan bir kısmını İmâdüddin Ḫarîdetü’l-ḳaṣr adlı eserine aldı. Sıbt İbnü’t-Teâvîzî ayrıca Selâhaddîn-i Eyyûbî için üç methiye yazarak Bağdat’tan Dımaşk’a gönderdi (Yâkūt, XVIII, 236-242). Babasının Muzafferoğulları’yla münasebeti neticesinde dedesi ve kendisi de bu aile ile ve bilhassa Vezir Adudüddin İbnü’l-Müslime, Vezir Ebü’l-Muzaffer İbn Hübeyre ile yakın ilişki kurdu ve Dârülhilâfe’nin sakinleri arasında yer aldı. Bağdat’taki Dîvânü’l-iktâât’a (Dîvânü’l-mukātaât) kâtip olarak tayininde Vezir İbnü’l-Müslime’nin tesiri oldu. Aynı görevle bir süre

Hille’ye de gönderildi. Mesleğindeki mahareti dolayısıyla tarihçiler tarafından “Fahrü’l-küttâb, Emînü’d-devle, el-Ecell, es-Sâhib” unvanlarıyla anılan İbnü’t-Teâvîzî kâtiplik görevine gözlerini kaybedinceye kadar (579/1183) devam etti. Bu olayın ardından maaşının evlâtlarına aktarılmasını istedi. Halife Nâsır-Lidînillâh için yazdığı uzun bir kasidede (a.g.e., XVIII, 247-249) kendisine ömrünün sonuna kadar bir maaş daha tahsis edilmesi talebinde bulundu ve bu isteği yerine getirildi. Sıbt İbnü’t-Teâvîzî Şevval 584’te (Kasım-Aralık 1188) Bağdat’ta vefat etti ve Bâbüebrez Kabristanı’na defnedildi. Onun 583’te (1187) öldüğü de rivayet edilmiştir.

Daha çok övgü şiirleri yazan Sıbt İbnü’t-Teâvîzî’nin kasideleri genellikle uzun olup bazıları 100 beyti aşar. Nesib kısımları çekicidir. Gözlerini kaybettikten sonra önceki hayatına ve gençliğine duyduğu hasreti dile getiren birçok şiir kaleme almıştır (a.g.e., XVIII, 244-246). Hz. Hüseyin için mersiyesi ve Kûfe Şiîleri nakibi Muhammed b. Muhtâr’a kasidesi (Abdülhüseyin Ahmed el-Emînî, V, 386, 391-395) sebebiyle ona Şiî şairleri arasında yer veren müellifler de olmuştur. Ayrıca Hz. Peygamber, Selâhaddîn-i Eyyûbî, Nâsır-Lidînillâh, Müstazî-Biemrillâh, Kādî el-Fâzıl, Vezir Adudüddin İbnü’l-Müslime ile Vezir Ebü’l-Muzaffer İbn Hübeyre hakkında methiye ve mersiye yazmıştır. İhvâniyyât, gazel, tasvir, hamriyyât, itâb, zühd ve hiciv temalarında şiir ve kıtaları vardır. Şiirlerinde mâna ve lafız bakımından kendinden önceki şairlerden aldığı mirası hayal gücü ve tecrübeleriyle ustaca harmanlamış, nesîb-medih geçkilerinde hüsn-i tahallüs icrası başarılı bulunmuştur. Şiirlerini anlaşılır bir dil ve üslûpla ortaya koyan, lafzî sanatlara nâdiren başvuran, medihlerine konu ettiği kişilerin ahlâkî ve mânevî özelliklerini dile getiren Sıbt İbnü’t-Teâvîzî’nin, döneminde Irak’ın en iyi şairi olduğu belirtilmiştir. Özellikle İbn Hallikân’ın onun şiirlerini çok beğendiği, zamanında ve kendinden önceki iki yüzyılda ondan daha iyi bir şairin gelmediğini söyleyerek abartılı bir övgüde bulunduğu görülür (Vefeyât, IV, 466). Bunun yanında onu özgün mânalar ortaya koyamamış olmakla eleştirenler de vardır.

Eserleri. Sıbt İbnü’t-Teâvîzî gözlerini kaybetmeden önce divanını toplayarak dört bölüm halinde tertip etmiş ve baş tarafına takdir kazanan bir giriş yazmıştır. Bunun dışında kalan şiirleriyle daha sonra yazdıklarını “Ziyâdât” başlığıyla divanına eklemiştir; ancak bazı nüshalarda bu ekler yer

almamaktadır. Birinci bölümde Abbâsî halifeleri, ikinci bölümde bazı vezir ve devlet adamları, üçüncü bölümde Muzafferoğulları ailesiyle ilgili medihleri, dördüncü bölümde mersiye, zühdiyyât, gazel, itâb ve hiciv temalı şiirleri bulunmaktadır. D. S. Margoliouth, divanı Oxford'da mevcut iki nüshasına dayanarak kafiyelerine göre alfabetik şekilde düzenlemek suretiyle yayımlamıştır (Kahire 1321). Bu yayının Dârü Sâdır tarafından ofset baskısı yapılmıştır (Beyrut 1967). Margoliouth yaptığı bu neşrin önsözünde dönemin edebine uygun bulmadığı bazı beyitlere yer vermediğini belirtmiş, ancak bunlar hakkında bilgi vermemiştir. Onun bu tutumu neşir kurallarına uygun bulunmayarak eleştirilmiştir. Margoliouth'un yer vermediği beyitlerden bazılarının Haçlılar ve Frenkler aleyhinde olduğu Müzhir es-Sûdânî

tarafından ortaya konmuş, ayrıca Nûrî Şâkir el-Âlûsî bu neşirde 1681 beytin eksik olduğunu tesbit etmiştir (Ali Cevâd et-Tâhir, s. 200-201). Kaynaklarda ayrıca müellifin on beş defterden oluştuğu belirtilen el-Ḥicâbe (el-Ḥacebe) ve'l-ḥuccâb adlı bir eserinden söz edilmektedir. Yûsuf Ya'kūb Miskûnî, Sıbṭu İbni't-Teʿâvîẕî min şuʿarâʾi'l-ʿIrâḳı'l-fuḥûl fi'l-ḳarni's-sâdis li'l-hicre adıyla bir monografi yazmış (Bağdat 1378/1959), Nûrî Şâkir el-Âlûsî de Sıbṭu İbni't-Teʿâvîẕî ḥayâtühû ve şiʿruhû ismiyle yüksek lisans tezi hazırlamıştır (Bağdat 1975).

BİBLİYOGRAFYA

İmâdüddin el-İsfahânî, Ḫarîdetü'l-ḳaṣr: Ḳısmü şuʿarâʾi'l-ʿIrâḳ (nşr. M. Behcet el-Eserî), Bağdad 1398/1978, IV, 7-44; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XVIII, 235-249; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 466-473; İbnü't-Tıktakā, el-Faḫrî (nşr. M. İvaz İbrâhim Bek - Ali el-Cârim Bek), Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), s. 284; Ahmed b. Aybek ed-Dimyâtî, el-Müstefâd min Ẕeyli Târîḫi Baġdâd (nşr. M. Mevlûd Halef), Beyrut 1406/1986, s. 107-109; Safedî, el-Vâfî, IV, 11-16; Brockelmann, GAL, I, 288-289; Suppl., I, 442; Abdülhüseyin Ahmed el-Emînî, el-Ġadîr fi'l-Kitâb ve's-Sünne ve'l-edeb, Tahran 1366 hş., V, 386-395; Şerefeddin Yaltkaya, "Türklere Dair Arapça Şiirler", TM, V (1936), s. 323-324; Ali Cevâd et-Tâhir, "İbnü't-Teʿâvîẕî",

Mevsûʿatü'l-ḥaḍâreti'l-İslâmiyye, Amman 1993, s. 199-202; Ahmed Ali Muhammed, "İbnü't-Teʿâvîẕî", el-Mevsûʿatü'l-ʿArabiyye, Dımaşk 2002, VI, 591.

Sedat Şensoy

SIBTU’l-HAYYÂT

(سبط الخيّاط)

Ebû Muhammed Abdullāh b. Alî b. Ahmed el-Bağdâdî (ö. 541/1146)

Kıraat ve nahiv âlimi.

29 Şâban 464’te (21 Mayıs 1072) Bağdat’ta doğdu. Anne tarafından dedesi Şeyhülislâm Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ali el-Hayyât’a nisbetle Sıbtu’l-Hayyât diye meşhur oldu. Kendisinden büyük olan kardeşi kıraat âlimi Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali de aynı lakapla anılmıştır. Abdullah ilimle uğraşan bir aile ortamında yetişti. Ebü’l-Hüseyin İbnü’n-Nakūr, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Ukberî, Tırâd ez-Zeynebî ve Sâbit b. Bündâr’dan hadis dinledi. Başta dedesi Ebû Mansûr el-Hayyât olmak üzere Şerîf Abdülkāhir b. Abdüsselâm el-Mekkî el-Abbâsî, İbn Sivâr, Ebü’l-Hattâb İbnü’l-Cerrâh, Sâbit b. Bündâr, Yahyâ b. Ahmed es-Seyyibî gibi âlimlerden kıraat ilmi tahsil etti. 500 (1107) yılında Mekke’de Abdülhak b. Ebû Mervân es-Selcî’den Ebû Amr ed-Dânî’nin et-Teysîr adlı eserini okuduğuna göre (İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-Nihâye, I, 434) aynı yıl hac görevini ifa etmiş olmalıdır.

Sıbtu’l-Hayyât yetişme döneminden sonra kıraat, hadis ve nahiv dersleri verdi, telifle meşgul oldu. Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem‘ânî eserlerindeki bazı görüşlerinden dolayı ağır bir dille eleştirildiğini, ancak duyduğuna göre bu görüşlerinden rücû ettiğini kaydetmiştir (Zehebî, Ma‘rifetü’l-ḳurrâ’, II, 962). 487 (1094) yılında başlayıp vefatına kadar sürdürdüğü İbn Cerde Mescidi’ndeki imamlığı sırasında kendisinden özellikle kıraat ilminde pek çok talebe istifade etti. Onun Irak’ta, “Benden veya dedemden ya da bizim öğrencilerimizden okumamış kıraat hocası yoktur desem herhalde doğru söylemiş olurum” şeklindeki ifadesi (Kemâleddin el-Enbârî, s. 402) döneminde bu ilmin tedrîsindeki yerini göstermesi bakımından önemlidir. İbn Sükeyne diye tanınan Ebû Ahmed Abdülvehhâb b. Ali el-Bağdâdî, Muhammed b. Yûsuf el-Gaznevî, Muhammed b. Muhammed b. Hârûn el-Hillî, Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, İbn

Saʻdûn el-Kurtubî ve Ebü’l-Yümn el-Kindî ondan bu ilimde faydalananlardan ve kendisinden hadis rivayet edenlerden bazılarıdır.

Kıraat ilmindeki üstünlüğü ve bu ilmi tedrîsteki şöhreti yanında Sıbtu’l-Hayyât güzel tilâvetiyle de tanınıyordu. Özellikle ramazan aylarında halk onun tilâvetini dinlemek için her gece İbn Cerde Mescidi’nde toplanıyordu. Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, Sıbtu’l-Hayyât’ın sesinden daha tatlı ve güzel bir ses duymadığını belirtmiş, talebesi Ahmed b. Sâlih el-Cîlî de hayatı boyunca Fâtiha sûresini ondan daha güzel okuyan birini görmediğini ifade etmiştir. Zehebî ise Sıbt’ın geniş ilmî birikimine ve örnek kişiliğine işaret ettikten sonra yaşlılık yıllarında dahi çağdaşları arasında Kur’an tilâvetinde çok güzel bir sese sahip olduğuna dikkat çekmektedir. Sıbtu’l-Hayyât, 28 Rebîülâhir 541’de (7 Ekim 1146) Bağdat’ta İbn Cerde Mescidi’ndeki odasında vefat etti, Câmiu’l-Kasr’da kılınan cenaze namazının ardından Bâbüharb’de dedesinin yanına defnedildi. İbnü’l-Cevzî onun cenazesindeki gibi bir kalabalık görmediğini belirtmektedir.

Eserleri. 1. el-Mübhic fi’l-ḳırâʾâti’s-sebʿ el-mütemmeme bi-İbn Muḥayṣın ve’l-Aʿmeş ve Yaʿḳūb ve Ḫalef (el-Mübhic fi’l-ḳırâʾâti’s̱-s̱emân). İbnü’l-Cezerî’nin en-Neşr’inin kaynakları arasında (I, 83) yer alan ve çeşitli kütüphanelerde nüshaları bulunan eser, İstanbul’da Millet Kütüphanesi’ndeki nüshasına (Feyzullah Efendi, nr. 11) dayanılarak Seyyid Kesrevî Hasan’ın tahkikiyle neşredilmiştir (I-III, Beyrut 1427/2006; diğer nüshaları için bk. el-Fihrisü’ş-şâmil, s. 180). Müellif, eserin telifinde hocalarından Şerîf Abdülkāhir b. Abdüsselâm el-Mekkî’den öğrendiği kıraati esas almış (İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-Nihâye, I, 434), meşhur yedi kıraat imamının yanında Mekke kurrâsından İbn Muhaysın, Kûfe’den Aʻmeş ve meşhur on imamdan Halef b. Hişâm, Basra’dan yine meşhur on imamdan Yaʻkūb el-Hadramî’nin kıraatine yer vermiştir. Kısa bir mukaddimeden sonra eserde önce müellifi kıraat imamlarına bağlayan isnad zincirleri açıklanmış, ardından idgam, izhar, imâle, vakf, vasl gibi kıraat ve tecvid konuları işlenmiş, daha sonra Fâtiha sûresinden başlanarak Kur’an’ın sonuna kadar imamların ihtilâfları incelenmiştir. 2. el-İḫtiyâr fi’l-ḳırâʾâti’l-ʿaşr (el-İḫtiyâr fi’ḫtilâfi’l-ʿaşereti eʾimmeti’l-emṣâr). (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye,

Talʻat, nr. 177/3; Köprülü Ktp., nr. 10, 219; İzmir Millî Ktp., nr. 663). 3. Tebṣıratü'l-mübtedî ve teẕkiretü'l-müntehî fi'l-ḳırâʾât. İbnü'l-Cezerî'nin en-Neşr'inin kaynakları arasında (I, 84) yer alan eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Lala İsmâil, nr. 4, vr. 54-57), diğer nüshaları Milano'da Ambrosiana (nr. 86 A) ve Madrid'de Junta (nr. 81) kütüphanelerinde kayıtlıdır. 4. el-Kifâye fi'l-ḳırâʾâti's-sit. Yine İbnü'l-Cezerî'nin en-Neşr'inin kaynakları arasında (I, 84) yer alan eserin bir nüshası Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'dedir (Talʻat, nr. 177/2, 40 varak). Sıbtu'l-Hayyât'ın kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: el-Îcâz fi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ, er-Ravża fi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ, el-Müʾeyyide fi's-sebʿa, Ḳaṣîde fî ḳırâʾati Nâfiʿ, el-Mûḍıḥa fi'l-ʿaşra, el-Ḳaṣîdetü'l-müncide fi'l-ḳırâʾâti'l-ʿaşr, İrâdetü'ṭ-ṭâlib ve ifâdetü'l-vâhib (bir önceki kasidenin "ferşü'l-hurûf" bölümünü oluşturan eser İbnü'l-Cezerî'nin en-Neşr'inin kaynakları arasında [I, 84] yer almaktadır), eş-Şemsü'l-münîre.

BİBLİYOGRAFYA

Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâʾ (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1386/1967, s. 402-403; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XVIII, 51-52; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, II, 122-123; Zehebî, Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), II, 960-963; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 541-550, s. 69-72; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, I, 434-435; a.mlf., en-Neşr, I, 83-85; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 52, 206, 338; II, 1344, 1499, 1582; Brockelmann, GAL Suppl., I, 723; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 455; el-Fihrisü'ş-şâmil: ʿUlûmü'l-Ḳurʾân, maḫṭûṭâtü'l-ḳırâʾât (nşr. el-Mecmau'l-melekî), Amman 1987, I, 108; a.e., Amman 1994, s. 16, 36, 166, 180.

Tayyar Altıkulaç

SIBTU'l-MARDÎNÎ

(سبط المارديني)

Bedrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Mârdînî (ö. 907/1501)

Matematik ve astronomi âlimi.

14 Zilkade 826'da (19 Ekim 1423) Kahire'de doğdu. Anne tarafından ilm-i mîkāt alanında yaptığı çalışmalarla tanınan Cemâleddin el-Mardînî'nin (ö. 809/1406) torunu olduğu için Sıbtu'l-Mardînî diye anılır. Temel eğitimini Şâfiî ulemâsından Nûreddin el-Bilbîsî, Celâleddin el-Mahallî ve Sâlih b. Ömer el-Bulkīnî'den aldı. Daha sonra Alâeddin el-Kalkaşendî ile İbn Hacer el-Askalânî'den fıkıh, ferâiz, hadis ve matematikçi-astronom İbnü'l-Mecdî'den hesap, ferâiz, ilm-i mîkāt okudu. Hesap hocasının çalışmalarına katkıda bulunduğu için Şinşevrî onun hakkında, "İbnü'l-Mecdî'nin hulâsasıdır" demektedir (Fetḥu'l-ḳarîb, I, 3). Birçok defa Mekke, Medine ve Kudüs'e, iki defa Dımaşk'a ve Hama'ya gidip âlimlerden ders aldı; özellikle Mekke'de Ebü'l-Feth Şerefeddin İbnü'l-Merâgī'den istifade etti. Fıkıh, ferâiz ve dil gibi çeşitli alanlarda eser verdi, fakat daha çok matematikçi ve astronom olarak tanındı. Kahire'de Ezher Camii'nde uzun yıllar muvakkitlik yaptı; burada ve Tolunoğlu Camii gibi birçok yerde ders verdi. Hesap, mîkāt ve ferâiz sahasında dönemin en meşhur âlimi olarak tanınıyordu. Pek çok öğrenci yetiştirdi; bunlardan İbn Kāsım el-Gazzî fıkıh, Muhammed b. Ebü'l-Feth astronomi, Şemseddin Muhammed en-Neşîlî, Şemseddin Muhammed el-Bilbîsî, İbn Haccî Necmeddin Yahyâ ed-Dımaşkī ve Ebü'l-Cûd Muhyiddin Abdülkādir b. Ali es-Sehâvî kendisi gibi hesap sahasında ün kazanmıştır. Kahire'de vefat eden Sıbtu'l-Mardînî'nin İslâm matematik-astronomi ilmine yaptığı en önemli hizmetlerden biri de hocası İbnü'l-Mecdî'nin hesâb-ı sittînî için mukaddime olarak kaleme aldığı Keşfü'l-ḥaḳāʾiḳ fî ḥisâbi'd-derec ve'd-deḳāʾīḳ adlı kitabını, daha sonra hemen hemen bütün İslâm coğrafyasında bu hesap sistemi için temel kaynak halini alan Reḳāʾiḳu'l-ḥaḳāʾiḳ fî ḥisâbi'd-derec ve'd-deḳāʾiḳ adıyla şerhetmesidir (DİA, XVII, 255, 266, 267).

Sıbtu'l-Mardînî'nin çizgisi Şâfiî fıkıh geleneğinin, Gazzâlî ile başlayan felsefî muhtevadan arındırılmış riyâzî ilimler anlayışının bir devamıdır. Mağrib'deki İbnü'l-Bennâ okulundan beslenerek Mısır'da İbnü'l-Hâim'le zirveye ulaşan, İbnü'l-Mecdî ile devam edip Mardînî ile olgunlaşan bu gelenek "felsefe yapma" anlamındaki bir matematik-astronomi ilmini önemsememiş, daha çok somut nesnelere uygulanan fonksiyonel semboller sistemi çerçevesinde kalmıştır. Böylece Mısır okulu sayıların yahut astronomik olguların mahiyetlerini araştırmamış, bunların arasındaki ilişkilerin sayısal veya geometrik ifadelerini vermekle yetinmiştir. Bu yöntem neticede Mısır matematik okulunu içeriksiz, düşünce boyutunu dikkate almayan ve hesap yönü ağır basan uygulamalı bir matematik-astronomiye ulaştırmıştır. Öte yandan Sıbtu'l-Mardînî'nin tavrında dikkat çeken başlıca özellik, mensubu olduğu geleneğin en üst düzeydeki ismi İbnü'l-Hâim ile hocası İbnü'l-Mecdî'nin aksine hesâb-ı Hindî ile ilgilenmemesi ve hesap anlayışını tamamen fıkhî geleneğe bağlı kalarak hisâb-ı hevâî ile sınırlandırmasıdır.

Eserleri. Sıbtu'l-Mardînî hesap, ferâiz, vesâyâ, mîkāt, astronomi aletleri, nahiv ve daha başka ilim dallarında pek çok eser kaleme almıştır. Bu eserler başta Mısır ve çevresi olmak üzere Osmanlı coğrafyasında yaygın biçimde ve el kitabı mahiyetinde kullanılmıştır. Sehâvî, bizzat Sıbtu'l-Mardînî'nin kendisine ifade ettiğine göre yalnızca mevâkīt sahasında irili ufaklı 200 eser kaleme aldığını belirtir (eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, IX, 36). Bunlardan elliyi aşkın çalışması günümüze ulaşmış olup önemlileri şunlardır: 1. İrşâdü'ṭ-ṭullâb ilâ Vesîleti'l-ḥisâb (Süleymaniye Ktp. Lâleli, nr. 2700/1; nşr. Mustafa Mevâldî, MMMA, XLVI/1 [Kahire 1423/2002], s. 7-46). İbnü'l-Hâim'in el-Vesîle adlı hesâb-ı hevâîye dair eserinin şerhidir. 2. Keşfü'l-ġavâmiz fî ʿilmi'l-ferâʾiż. Çok kullanılan düzenli ve muhtevalı

bir eser olup (nşr. Avad b. Recâ el-Avfî, Medine 1417/1996), bizzat müellifi tarafından İrşâdü'l-fâriż ilâ Keşfi'l-ġavâmiz adıyla şerhedilmiştir (nşr. Mecdî Muhammed Sürûr Bâselûm el-Mekkî, Mekke 1421/ 2000). 3. Tuḥfetü'l-aḥbâb fî ʿilmi'l-ḥisâb. Osmanlı coğrafyasında hesâb-ı hevâî sahasında yaygın biçimde kullanılan bir kitap olup (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2701/2, 2704/1; Hacı Mahmud Efendi, nr. 5732/1) Şinşevrî tarafından şerhedilmiştir. 4. et-Tuḥfetü'l-Mârdîniyye fî şerḥi'l-Yâsemîniyye. Mağribli matematikçi İbnü'l-Yâsemîn'in cebir alanındaki

urcûzesinin şerhidir (nşr. Abdullah el-Cebûrî, ʿÂlemü'l-kütüb, II/2 [Riyad 1401/1981], s. 294-300). Müellif aynı eseri el-Lümʿatü'l-Mârdîniyye fî şerḥi'l-Yâsemîniyye adıyla tekrar şerhetmiş, bu şerh de yaygın biçimde kullanılmıştır (nşr. Muhammed Süveysî, Küveyt 1403/1983). 5. el-Ḳavlü'l-muḍî fî şerḥi'l-Muḳniʿ (Îżâḥu'l-meknûn, II, 251). İbnü'l-Hâim'in cebirle ilgili eserinin şerhi olup müellif bu esere el-Mümtiʿ fî şerḥi'l-Muḳniʿ adıyla başka bir şerh daha yazmıştır. 6. er-Risâletü'l-fetḥiyye fi'l-aʿmâli'l-ceybiyye. Rub'u'l-müceyyeb adı verilen aletin yapımı ve kullanılışıyla ilgili trigonometrik hesapları gösteren tanınmış bir eserdir (nşr. Sabâh Mahmûd Muhammed, Mecelletü Âdâbi'l-Müstanṣıriyye, VIII [Bağdat 1984], s. 411-419). Onu aşkın manzum ve mensur şerhi yapılmış, iki defa Türkçe'ye tercüme edilmiştir (İzgi, I, 435-438). 7. Şerḥu'r-Raḥbiyye fî ʿilmi'l-ferâʾiż (Şerḥu'l-manẓûmeti'r-Raḥbiyye). Muhammed b. Ali er-Rahbî'nin er-Raḥbiyye diye tanınan Buġyetü'l-bâḥis̱ ʿan cümeli'l-mevâris̱ adlı kitabının şerhidir (Atıyye el-Kahvetî'nin hâşiyesiyle birlikte, Bulak 1284; Kahire 1315; nşr. Mustafa Dîb el-Bugā, Kahire, ts., Dımaşk 1408/1988; nşr. Kemâl Yusûf el-Hût, Beyrut 1409/1989; nşr. Abdullah b. İbrâhim el-Ensârî, Devha 1404/1984). 8. Laḳṭü'l-cevâhir fî taḥdî di'l-ḫuṭûṭ ve'd-devâʾir. Küresel astronominin terimleri hakkındadır (Kahire 1299). 9. Kifâyetü'l-ḳānûn fi'l-ʿamel bi'r-rubʿi'ş-şimâlî el-maḳṭûʿ. Mukantarat adlı astronomi aletinin yapımı ve kullanımı üzerine kaleme alınmış bir eser olup üç defa da Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 1273/1856; İzgi, I, 443-444). 10. Şerḥu'l-fuṣûli'l-mühimme fî mevârîs̱i'l-ümme (nşr. Ahmed b. Süleyman el-Ureynî, Riyad 1425/2004). 11. Hidâyetü'l-ʿâmil (sâʾil) fi'l-ʿamel bi'r-rubʿi'l-kâmil (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 876/1; Köprülü Ktp., M. Âsım, nr. 720). (Eserleri için ayrıca bk. Rosenfeld - İhsanoğlu, s. 293-298).

BİBLİYOGRAFYA

Sıbtu'l-Mardînî, Keşfü'l-ġavâmiż fî ʿilmi'l-ferâʾiż (nşr. Avad b. Recâ' el-Avfî), Medine 1417/1996, neşredenin girişi, s. 9-32; Şinşevrî, Fetḥu'l-ḳarîbi'l-mücîb bi-şerḥi Kitâbi't-Tertîb, Kahire 1301, I, 3; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, I, 300; II, 36; III, 312; V, 19, 161; VI, 271; VII, 35, 161; IX, 35-36, 60; X, 252; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VII, 289; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ,

II, 242; Brockelmann, GAL, II, 216-218; 468; Suppl., II, 215-217, 484; Îżâḥu'l-meknûn, I, 238; II, 251; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 218-219; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 121, 173; III, 279; VI, 230, 283; VII, 282; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, I, 221; II, 20; V, 9; VI, 53; VIII, 311; IX, 108; XI, 188; Abbas el-Azzâvî, Târîẖu ʿilmi'l-felek fi'l-ʿIrâḳ, Bağdad 1378/1958, s. 187-196; Kadrî Hâfız Tûkān, Türâs̱ü'l-ʿArabi'l-ʿilmî fi'r-riyâżiyyât ve'l-felek, Beyrut, ts. (Dârü'ş-şark), s. 459; H. Suter, Beiträge zur Geschichte der Mathematik und Astronomie im Islam, Frankfurt 1986, I, 189-191; D. King, A Survey of the Scientific Manuscripts in the Egyptian National Library, Winona Lake 1986, s. 80-82; a.mlf., "Al-Mâridînî, Jamâl al-Dîn and Badr al-Dîn", Encyclopedia of the History of Science, Technology and Medicine in Non-Western Cultures (ed. H. Selin), Dordrecht 1997, s. 601-602; B. A. Rosenfeld - Ekmeleddin İhsanoğlu, Mathematicians, Astronomers and Others Scholars of Islamic Civilisation and Their Works (7th-19th c.), Istanbul 2003, s. 293-298; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, III, 145-146; Cevat İzgi, Osmanlı Medreselerinde İlim, İstanbul 1997, I, 229, 240, 434-439, 443-444; Bedr Abdürrezzâk Elmâs, "Bedrüddîn Muḥammed b. Aḥmed ed-Dımaşḳī eş-şehîr bi-Sıbṭu'l-Mârdînî ʿaṣrühû ve ḥayâtüh", Mecelletü'ş-şerîʿa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, XIII/34, Küveyt 1418/ 1998, s. 191-230.

İhsan Fazlıoğlu

SIBYAN MEKTEBİ

(bk. MEKTEP).

SIDDÎK

(الصدّيق)

Doğru sözlü, doğruluktan ayrılmayan, gerçeği tasdik eden anlamında bir Kur'an terimi.

Sözlükte "gerçeği konuşmak, gerçeğe uygun bilgi vermek, dürüst ve güvenilir olmak" anlamlarına gelen sıdk masdarından isim olan sıddîk "son derece doğru sözlü, asla yalan söylemeyen, sözünde duran, gerçek olduğuna inandığı şeyi onaylamakta tereddüt göstermeyen kimse" şeklinde tanımlanmaktadır (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ṣdḳ" md.; Lisânü'l-ʿArab, "ṣdḳ" md.; Fahreddin er-Râzî, XXI, 223). Cürcânî, sıddîkı "diliyle dışa vurduğu her söze mutlaka kalbiyle ve işiyle gerçeklik kazandıran kimse" olarak tarif etmektedir. Tehânevî'nin sıddîk konusunda naklettiği "Resûlullah'ın bilgi, söz ve fiil biçiminde ortaya koyduklarının hepsini tasdik etmekte ve Peygamber'le mânevî münasebeti sebebiyle onun iç dünyasına yakın olmakta en ileri seviyede bulunan kimse" şeklindeki daha özel bir tarifte Resûl-i Ekrem ile Hz. Ebû Bekir arasındaki ilişkinin göz önüne alındığı anlaşılmaktadır (Keşşâf, II, 851).

Sıddîk Kur'ân-ı Kerîm'de biri müennes (sıddîka) olmak üzere dört âyette tekil, iki âyette çoğul (sıddîkūn, sıddîkīn) olarak geçmektedir. Tekil biçimiyle geçtiği âyetlerin birinde Hz. Yûsuf (Yûsuf 12/46), birinde Hz. İbrâhim (Meryem 19/41), birinde Hz. İdrîs (Meryem 19/56), birinde Hz. Meryem (el-Mâide 5/75) hakkında kullanılmıştır. Bu âyetlerde zikredilen şahsiyetlerin özellikle sıddîk sıfatıyla anılması doğruluk, dürüstlük ve güvenilirliğin yüksek bir erdem olduğuna işaret eder. Fahreddin er-Râzî, Hz. İbrâhim'le ilgili âyette geçen sıddîkı açıklarken her nebînin aynı zamanda sıddîk olduğunu, fakat her sıddîkın nebî olması gerekmediğini, sıddîkın nebîye en yakın mertebede bulunduğunu, bundan dolayı orada bu iki kelimenin yan yana kullanıldığını belirtir (Mefâtîḥu'l-ġayb, XXI, 223). Bu âyetin devamında (Meryem 19/42-48) onun "çevredeki müşriklere karşı tevhidin kararlı kahramanı" olarak tanıtıldığı görülmektedir. Nitekim babasını şirkten vazgeçirememişse de tehditlere rağmen korkmadan ve

tereddüt göstermeden sonuna kadar dinine sadık kalmış, Allah'a olan güçlü imanını korumuş, bu suretle sıddîk vasfını almaya lâyık olduğunu göstermiştir (Izutsu, s. 135-136).

Fahreddin er-Râzî, Hz. Meryem'in sıddîka oluşunu (el-Mâide 5/75) Allah'ın âyetlerini ve oğlunun bildirdiği ilâhî gerçekleri tasdik etmesi veya Îsâ'nın doğumu öncesinde kendisine görünen varlığın (Meryem 19/17) Cebrâil olduğuna tereddütsüz inanması ya da kulluğunda sadık ve günahlardan uzak oluşuyla açıklar (Mefâtîḥu'l-ġayb, XII, 61). Bu âyetin maksadı, Îsâ ile annesi Meryem'e atfedilen ve Allah'ın mutlak birliği inancıyla bağdaşmayan kutsiyet iddiasını reddetmek ve her ikisinin de diğer ölümlüler gibi yemek yiyen birer ölümlü olduğunu vurgulamaktır. Onların diğer insanlardan farkı Îsâ'nın Allah'ın elçilerinden biri, Meryem'in de son derece erdem sahibi bir kadın olmasıydı (Izutsu, s. 134-135).

Bir âyette (el-Hadîd 57/19) Allah'a ve resulüne iman edenler sıddîklar diye anılmıştır. Tefsirlerde kaydedildiğine göre ilk dönem müfessirlerinden Mücâhid b. Cebr, bu âyete dayanarak Allah'a ve resulüne

iman eden herkesin sıddîklar grubuna girdiğini belirtmiştir. Âyetteki sıddîklar kelimesini Mukātil b. Süleyman "verdikleri haberler konusunda peygamberlerden kuşku duymayanlar, onları yalanlamayanlar", Dahhâk b. Müzâhim ise "Allah'a iman edip peygamberleri tasdik edenler" diye açıklamıştır (Taberî, XI, 683; Şevkânî, V, 201). Kelimenin Nisâ sûresindeki kullanımı (4/ 69) müfessirlerin daha çok ilgisini çekmiştir. Burada genel olarak Allah'a, resulüne ve ülü'l-emre itaati emreden, bu hususta münafıkların ikiyüzlülüklerini eleştiren ve bir anlaşmazlık çıkması durumunda Hz. Peygamber'in hakemlik yapmasını isteyen ifadelerin ardından, "Allah'a ve resulüne itaat eden kimseler Allah'ın kendilerine lutufta bulunduğu peygamberler, sıddîklar, şehidler ve sâlih kişilerle beraber olacaktır. Bunlar güzel arkadaşlardır" buyurulmuştur. Âyetin nüzûl sebebiyle ilgili rivayete göre bir sahâbînin Resûl-i Ekrem'e gelerek onu kendisinden ve çocuğundan daha çok sevdiğini, evine gittiğinde bile onu özlediğini, o öldüğünde cennetteki yüksek makamı dolayısıyla kendisinden uzak kalacağından kaygılanıp üzüldüğünü söylemesi üzerine bu âyet inmiştir (Şevkânî, I, 545-546). Fahreddin er-Râzî bu âyetteki sıddîklarla kimlerin kastedilmiş olabileceği konusunda üç görüşten söz eder. a) Dini

şeksiz şüphesiz kabul edenler; b) Hz. Peygamber'in sahâbîlerinin önde gelenleri; c) Resûlullah'ı ilk tasdik edip bu hususta sonraki müminlere önder olanlar. Son açıklamaya göre İslâm'ı ilk benimseyenlerin başında Hz. Ebû Bekir yer aldığı için sıddîk vasfına en çok lâyık olan da odur. Râzî'ye göre sıddîkıyyetten bir basamak yukarı çıkılırsa nübüvvete ulaşılır. Bundan dolayı Ebû Bekir vefat edince ashap onu Resûlullah'ın yanına defnetmiştir (Mefâtîḥu'l-ġayb, X, 171-173).

Sıddîk kelimesi hadislerde de geçmektedir. Bu hadislerin bazılarında kelime Hz. Ebû Bekir'in sıfatı olarak sıkça zikredilir. Hz. Ebû Bekir mi'rac olayı başta olmak üzere gayba dair haberleri hiç tereddütsüz kabul ettiği için bizzat Resûl-i Ekrem tarafından kendisine sıddîk lakabı verilmiş ve İslâm literatüründe bununla şöhret bulmuştur (meselâ bk. Müsned, IV, 4; Buhârî, "Feżâˀilü aṣḥâbi'n-nebî", 5; Tirmizî, "Tefsîr", 30/4; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 136). Resûlullah'ın, vefat eden oğlu İbrâhim'in ardından, "Eğer yaşasaydı muhakkak ki sıddîk bir nebî olurdu" dediği rivayet edilmekle birlikte (İbn Mâce, "Cenâˀiz", 27) bu rivayet asılsız sayılmıştır. Diğer bir hadiste de sıddîk mertebesindeki birine başkalarını lânetle anıp kötülemenin yakışmayacağı ifade edilmiştir (Müslim, "Birr", 84). Doğru sözlülüğün, özellikle ticarî hayatta dürüstlüğün önemine vurgu yapan hadislerde de sıddîk kelimesi geçmektedir (bk. SIDK).

Ahlâk ve tasavvuf kitaplarında sıdk erdemi münasebetiyle sıddîk terimine yer verilmektedir. Kuşeyrî sıddîkı "bütün sözlerinde, fiillerinde ve hallerinde doğru olan kişi" diye tarif etmiştir. Aynı mutasavvıf, Hâris b. Esed el-Muhâsibî'nin bir kimsenin kendi kötülüklerine insanların vâkıf olmasından hoşlanmamasını sıddîkların ahlâkıyla bağdaştırmadığını nakleder. Maksadı ve niyeti doğru, iradesi hayra yönelmiş her insanın sadık veya sıddîk diye isimlendirilebileceğini ifade eden Gazzâlî'ye göre Allah'tan başka varlıklar karşısında özgürlüğünü kazanmış olan kimse sadık olarak anılır; varlığını Allah'a ve O'nun sevgisine adamış olan ise sıddîklar mertebesine ulaşır. Sadık ve sıddîkın iradesi herhangi bir sapma, zayıflık ve tereddüt göstermeden bütün gücüyle iyiliklere yönelir. Doğruluk ve dürüstlüğün sonsuz sayıda dereceleri bulunmakta olup bunların hepsinde sıdk mertebesine ulaşanlar gerçek sıddîklardır. Sıddîkıyyet velâyet derecesinin üstünde, nübüvvet derecesinin altındadır. Sıddîkıyyetle nübüvvet arasında vasıta bulunmamaktadır, yani sıddîkıyyeti geçenler

Allah’ın lutfuyla nübüvvete ulaşmışlardır (Tehânevî, II, 850).

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, “Ṣıddîḳ” md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 850, 851; Wensinck, el-Muʿcem, “ṣdḳ” md.; M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, “ṣdḳ” md.; Müsned, IV, 4; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, Beyrut 1412/1992, XI, 683; Kuşeyrî, er-Risâle, II, 448, 452; Gazzâlî, İḥyâʾ, IV, 388-392; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, X, 171-173; XII, 61; XXI, 223; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 94; Şevkânî, Fetḥu’l-ḳadîr, Beyrut 1412/1991, I, 545-546; V, 201; T. Izutsu, Kur’an’da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar (trc. Selahattin Ayaz), İstanbul 1991, s. 134-136.

Mustafa Çağrıcı

SIDDÎK HASAN HAN

(صدّيق حسن خان)

Ebü’t-Tayyib Muhammed Sıddîk Bahâdır Hân b. Hasen b. Alî el-Kannevcî (ö. 1307/1890)

Hindistanlı âlim.

19 Cemâziyelevvel 1248’de (14 Ekim 1832) Hindistan’ın Uttar Pradeş eyaletine bağlı Bans Bireli’de doğdu. Hüseynî ve Buhârî nisbeleriyle ve Seyyid lakabıyla da zikredilmiştir. Ayrıca Kannevcî diye anılması yetişip büyüdüğü Uttar Pradeş eyaletine bağlı Kannevc (Kannûc, Kınnevc, Kannauj) şehrine nisbetledir. Babası ilmiyeden olup yirmiye yakın kitabı vardır. Annesi Necbünnisâ Begüm, Müftü Muhammed İvaz’ın kızıdır. Nesebinin babası tarafından Hz. Hüseyin’e, annesi tarafından Hz. Osman’a dayandığı belirtilmiş, dedesinin ve büyük dedelerinin Şiî olduğu ve Buhara’dan Mültan’a göçtükleri kaydedilmiştir (Nevşehrevî, s. 278). Bopal emîresiyle evlendikten sonra “Nevvâb” (eyalet reisi veya valisi) unvanını da kullanmıştır.

Beş yaşında iken babasını kaybettiğinden ailesi malî sıkıntı içine düştü. Ancak annesinin özel ilgisiyle öğrenim görmeyi başardı. Başta ağabeyi Seyyid Ahmed Hasan Arşî olmak üzere çeşitli hocalardan aldığı ilk eğitimden ve dil öğreniminden sonra Ferruhâbâd, Kanpûr ve Delhi gibi şehirlere gitti; buralardaki hocalardan aklî ve naklî ilimleri okuyarak icâzetler aldı. Delhi müftüsü Sadreddin Han Bahadır Âzurde ed-Dihlevî’den yararlandı. Tahsilini yirmi bir yaşında tamamlayınca Kannevc’e döndü ve kısa bir süre sonra iş bulmak için Bopal’e gitti (1855). Burada iki yıl devlet dairesinde kâtiplik ve mütercimlik yaptı. 1857 bağımsızlık savaşı sırasında görevinden alındıysa da 1860 yılında görevine tekrar döndü. 1861’de Bopal Emirliği Başveziri Şeyh Cemâleddin’in dul kızı Zekiyye Begüm ile evlendi. Kendisinden iki çocuk sahibi olduğu Zekiyye Begüm’ün vefatı üzerine hacca gitti (1285/1868-69); sekiz ay Hicaz ve Yemen’de kaldı. Burada Hint ulemâsından ve diğer âlimlerden ders okudu, hadis ve tefsir ilmine dair

senedler edindi. Şah Abdülazîz ed-Dihlevî'nin torunu Muhammed Ya'kūb ed-Dihlevî, Şevkânî'nin talebesi Abdülhak b. Fazlullah Benâresî ve Hudeyde Müftüsü Şeyh Hüseyin (Hasan) b. Muhsin el-Ensârî el-Yemânî yararlandığı hocalardan bazılarıdır. Onun Şevkânî merkezli bir çizgi oluşturmasında bu dönemin önemli etkileri olmuştur. Mevlevî Muhammed Hüseyin Şahcihanpûrî, Hakîm Asgar Hüseyin, Molla M. Murad Buhârî, Mevlevî M. Muhibbullah Pânîpetî çeşitli zamanlarda istifade ettiği veya icâzet aldığı diğer hocalarından bazılarıdır. Sıddîk Hasan Han ikinci evliliğini, ölmüş olan Bopal emîresi İskender Begüm'ün o tarihte Bopal emîresi bulunan dul kızı Şah Cihan Begüm'le yaptı (1871). Şah Cihan Begüm, Sıddîk Hasan'ı devlet işlerindeki yetkisine ortak etti ve kendisine yıllık 75.000 rupi maaş bağlanmasını sağladı. Uzun bir süre yönetici konumunda bulunduktan

sonra bazı suçlamalar üzerine 28 Ağustos 1885'te görevine son verildi. Bundan sonra ilmî çalışmalarına ağırlık veren Sıddîk Hasan Han 29 Cemâziyelâhir 1307'de (20 Şubat 1890) Bopal'de vefat etti ve buradaki aile mezarlığına defnedildi.

Sıddîk Hasan Han, XIX. yüzyılda Hint alt kıtasında kurumsal yapıya kavuşmuş bir fikir hareketi olarak ortaya çıkan Ehl-i hadîs ekolünün kurucularındandır. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin görüşleri doğrultusunda Kur'an ve Sünnet'i esas alarak müslümanların problemlerine çözüm getirmeyi amaç edinmekle birlikte aşırı bir çizgiye kayan bu ekol, bid'at ve hurafe kaynağı kabul ettiği fıkıh mezhepleri ve tasavvufa karşı sert bir mücadele vermiştir. Nezîr Hüseyin'in eğitim faaliyetleri ve yetiştirdiği öğrenciler sayesinde Delhi'de gelişen ekol Sıddîk Hasan Han'ın Bopal'de yürüttüğü teşkilâtlanma, telif ve yayın faaliyetleriyle kökleşmiş ve İslâm dünyasına adını duyurmuştur (Saeedullah, s. 124-130; Birışık, s. 113-117).

Bopal emîresiyle evliliği sonrasında Sıddîk Hasan Han elde ettiği imkânları şehrin bir ilim merkezi haline gelmesi için kullanmıştır. Bu arada matbaalar kurulmuş, başta tefsir ve hadis olmak üzere çeşitli alanlarda eserler basılmış, birçok kitap ücretsiz olarak ilim çevrelerine gönderilmiştir (İbķāʾü'l-minen, s. 75). Medrese-i Belkīsî, Medrese-i Süleymâniyye, Medrese-i Cihangîrî ve Medrese-i Sıddîkī adlarıyla medreseler açılmış, başka yerlerden öğrenci gelişine imkân hazırlanmıştır. Temel hadis külliyatı

Arapça'dan Urduca'ya tercüme ettirilmiş, bazılarına Urdu dilinde şerhler yazılmıştır. Sıddîk Hasan Han kendisi için çok zengin bir kütüphane (Kütübhâne-i Vâlâcâhî) oluşturmuş ve büyük meblağlar ödeyerek önemli yazmaları bir araya getirmiştir. Onun kütüphanesi oğlu tarafından Leknev'deki Nedvetü'l-ulemâ'ya bağışlanmış olup halen bu kuruluşun kütüphanesinde muhafaza edilmektedir (Nevşehrevî, s. 291-292). Döneminde halkın hayatını kolaylaştıracak sosyal projelere öncelik verilmiş, şehirde İslâm'a aykırı görülen fiiller yasaklanmış, Hindu âdetlerinden kaynaklanan merasimler düzene konulmuştur. Ehl-i hadîs ekolünün gelişmesindeki bütün bu katkılarına rağmen Sıddîk Hasan Han'ın Bopal emîresiyle evliliği Aziz Ahmed tarafından Ehl-i hadîs mensuplarının ilkelerine aykırı olduğu gerekçesiyle eleştirilmiş, Sıddîk Hasan Han'ın yöneticilerle iş birliği zemini aradığı ileri sürülmüştür. Sıddîk Hasan Han'ın İslâmî ilimlerin her alanında Arapça, Farsça ve Urduca olmak üzere ortaya koyduğu yüzlerce eser, Ehl-i hadîs ekolünün ve düşüncesinin bütün İslâm dünyasına yayılmasında çok etkili olmuştur. Ancak bunların büyük ölçüde derleme ve ihtisar niteliğinde olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Tercümânü'l-Ḳurʾân adlı tefsiri gibi bazı eserlerini bütünüyle kendisi yazmamış, nezaretinde çalışan bir komisyon tarafından hazırlanan bu tür eserler de onun adıyla neşredilmiştir. Bu yüzden Tercümânü'l-Ḳurʾân başarılı bir tefsir çalışması olarak kabul görmemiş ve Hindistan'da çok etkili olmamıştır (Abdülhay el-Hasenî, VIII, 191; Van Dyck, s. 497; Birışık, s. 119-126, 278). Ayrıca ʿAvnü'l-bârî li-ḥalli edilleti'l-Buḫârî ve es-Sirâcü'l-vehhâc min keşfi meṭâlibi Ṣaḥîḥi Müslim İbni'l-Ḥaccâc gibi şerh, Ḥuṣûlü'l-meʾmûl min ʿilmi'l-uṣûl ve Ravżati dâri's-selâm gibi ihtisar çalışmalarıyla Bulûġu'l-merâm'ın Farsça'ya, ed-Dürerü'l-Behiyye'nin Fetḥu'l-muġîs adıyla Urduca'ya tercümelerinde asıl müelliflerin adına sadece önsözlerde yer verilmesi de eleştiri konusu olmuştur.

Sıddîk Hasan küçük bir emirliğin yöneticisi olmasına rağmen uluslararası ilişkilere önem vermiş, Osmanlı Padişahı Abdülhamid ile iyi ilişkiler kurmuş, Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu malî darlığın giderilmesi için yardım göndermiştir. Savaştan ve şehitlikten bahsettiği kitabında Türk-Rus savaşından söz ederken bütün müslümanların Osmanlı padişahının başarısı için dua ettiğini zikretmiştir (el-ʿİbre mimmâ câʾe fi'l-ġazv ve'ş-şehâde ve'l-hicre, s. 7-8). Sultan Abdülhamid de kendisine ikinci dereceden Mecîdî nişanı, eşi Şah Cihan Begüm'e Şefkat nişanı göndermiştir (ilgili

belgeler için bk. BA, HR.TO. dosya nr. 387, gömlek nr. 78, tarih 09.6.1879; BA, HR.TO. dosya nr. 387, gömlek nr. 87, tarih 07.7.1879; HR.TO. dosya nr. 387, gömlek nr. 89, tarih 07.7.1879; HR.TO. dosya nr. 387, gömlek nr. 91, tarih 07.7.1879; BA, HR.TO. dosya nr. 387, gömlek nr. 88, tarih 24.9.1879).

Eserleri. Sıddîk Hasan Han'ın Arapça, Farsça ve Urduca olarak çeşitli konularda yazdığı 220'yi aşkın eserin tamamına yakınının ilk baskıları Bopal, Agra, Kanpûr, İstanbul ve Kahire gibi merkezlerde yapılmış olup bunlardan bazıları şunlardır (eserlerinin listesi için bk. Ebcedü'l-ʿulûm, III, 274-279): A) Tefsir. 1. Fetḥu'l-beyân fî maḳāṣıdi'l-Ḳurʾân (I-XV, Bopal 1290; I-X; Kahire 1975; nşr. Abdullah b. İbrâhim el-Ensârî, I-XV, Beyrut 1412/1992). Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin Medârikü't-tenzîl, İbn Kesîr'in Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm ve Şevkânî'nin Fetḥu'l-ḳadîr adlı tefsirlerinden alıntılar yapılan ve rivayetlerle desteklenen eserde İsrâiliyat'a yer verilmemiştir. 2. Tercümânü'l-Ḳurʾân bi-leṭâʾifi'l-beyân (I-XVI, Lahor 1890-1905, 1916). Baştan Kehf sûresinin sonuna kadarki bölümüyle Mülk sûresi ve sonrası 1885-1890 yılları arasında yazılan eser, müellifin vefatı üzerine talebelerinden Muhammed b. Hâşim ve Zülfikar Ahmed Bopalî tarafından 1891-1897 yıllarında tamamlanmıştır. İlk cildi 1888'de Lahor'da basılan tefsirin Sıddîk Hasan Han'a ait diğer ciltleri ilk defa Lahor'da 1888-1892 yılları arasında yedi cilt olarak yayımlanmış, diğerleri ise 1892-1901 yıllarında sekiz cilt halinde neşredilmiştir (tanıtımı için bk. Birışık, s. 119-126). 3. Neylü'l-merâm min tefsîri âyâti'l-aḥkâm (Leknev 1292; Kahire 1347, 1963, 1979; nşr. Ali es-Seyyid Subhî elMedenî, Cidde 1979; nşr. Râid b. Sabrî İbn Ebû Ulfe, Demmâm 1418/1997). Fetḥu'l-beyân'dan önce kaleme alındığı anlaşılan tefsirde müellife göre hüküm içerdiği düşünülen 253 âyetin tefsiri yapılmış, ahkâm âyeti içermediği kabul edilen yetmiş dokuz sûreye hiç yer verilmemiştir. Müellif bu eserinde de Şevkânî'nin görüşlerinin etkisi altındadır. 4. Ḫulâṣatü'l-Keşşâf (Leknev 1289). Zemahşerî'ye ait eserin özetidir. 5. el-İksîr fî uṣûli't-tefsîr (Kanpûr 1290/1873). Farsça olan eseri Seyyid Nûrü'l-Hüseyin Hüseynî Kalpevî Arapça'ya çevirmiştir.

B) Hadis. 1. ʿAvnü'l-bârî li-ḥalli edilleti'l-Buḫârî (I-II, Bopal 1299/1881; I-V, Halep 1984). Zebîdî'nin et-Tecrîdü'ṣ-ṣarîḥ adlı eserinin şerhidir. 2. es-Sirâcü'l-vehhâc min keşfi meṭâlibi Ṣaḥîḥi Müslim b. Ḥaccâc (Bopal 1302;

nşr. Ahmed Ferîd Mezîdî, I-VIII, Beyrut 1425/2004; nşr. Abdüttevvâb Heykel, I-XI, Doha-Katar 1984-1995). Münzirî'nin Ṣaḥîḥ-i Müslim üzerine yazdığı Muḫtaṣaru Ṣaḥîḥi Müslim'in şerhidir. 3. Fetḥu'l-ʿallâm li-şerḥi Bulûġi'l-merâm (I-II, Bulak 1302; nşr. Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed b. Uveyda, I-II, Beyrut 1418/1997; nşr. Muhammed Subhî Hasan Hallâk, I-IV, Beyrut 1422/ 2001; I-II, Beyrut, ts. [Dârü Sâdır]). İbn Hacer'in ahkâm hadislerine dair eserinin şerhidir. Sıddîk Hasan Han bu eseri Miskü'l-ḫitâm min şerḥi Bulûġi'l-merâm adıyla Farsça olarak da şerhetmiş (I-III, Leknev, ts.), ayrıca er-Ravżü'l-bâsim min tercemeti Bulûġi'l-merâm ismiyle Farsça'ya tercüme etmiştir. 4. ed-Dînü'l-ḫâliṣ (I-II, Kahire 1959; nşr. Muhammed Zührî en-Neccâr, I-IV, Kahire, ts.; nşr. M. Sâlim Hâşim,

I-IV, Beyrut 1415/1995). Eserde tevhid, ulûhiyyet, bid'at ve hurafe gibi konular ele alınmıştır. 5. el-İdrâk bi-taḫrîci eḥâdîs̱i Reddi'l-işrâk (Kanpûr 1290/1873). İsmâil Şehîd'e ait eserdeki hadislerin tahrîci yapılmıştır. 6. Yaḳaẓatü üli'l-iʿtibâr mimmâ verede fî ẕikri'n-nâr ve aṣḥâbi'n-nâr (Kahire 1398/1978; nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā, Kahire 1978, 1981). 7. el-ʿİbretü mimmâ câʾe fi'l-ġazv ve'ş-şehâde ve'l-hicre (Bopal 1293; İstanbul 1293; nşr. Ebû Hacer Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlûl, Beyrut 1985, 1408/1988). 8. el-Ḥıṭṭa fî zikri'ṣ-Ṣıḥâḥi's-sitte (Lahor 1977; Beyrut 1405/1985, 1987). 9. Mevâʿidü'l-ʿavâʾid min uyûni'l-aḫbâr ve'l-fevâʾid (Bopal 1298/1880). 10. Nüzûlü'l-ebrâr bi-ʿilmi'l-meʾs̱ûri mine'l-edʿiyeti ve'l-eẕkâr (İstanbul 1301; Beyrut, ts. [Dârü'l-ma'rife]), 11. Temîmetü'ṣ-ṣabiy fî tercümeti'l-erbaʿîn fî eḥâdîs̱i'n-nebî (Lahor 1390).

C) Akaid. 1. Ḳaṭfü's̱-s̱emer fî beyâni ʿaḳīdeti ehli'l-es̱er (nşr. Âsım b. Abdullah el-Karyûtî, Kahire 1984; nşr. Muhammed Emîn el-Ganâvî, Beyrut 2000). 2. el-İẕâʿa limâ kâne ve mâ yekûnü beyne yedeyi's-sâʿa (Bopal 1293; İstanbul 1294; Medine 1971; Kahire 1379; Beyrut 1986; nşr. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî, Beyrut 1421/2000; nşr. Abdülkâdir el-Arnaût, Dımaşk 2001). 3. el-İntiḳādü'r-racîḥ fî şerḥi'l-iʿtiḳādi'ṣ-ṣaḥîḥ (Kahire 1292; Bulak 1298, Cilâʾü'l-ʿayneyn fî muḥâkemeti'l-Aḥmedeyn ile birlikte; Beyrut 2000). 4. Mellâkü's-saʿâde fî ifrâdillâhi Teʿâlâ bi'l-ʿibâde ([baskı yeri yok] 1887).

D) Fıkıh ve Fıkıh Usulü. 1. Ḥuṣûlü'l-meʾmûl min ʿilmi'l-uṣûl (İstanbul

1296; Kahire 1938; nşr. Muktedî Hasan el-Ezherî, Kahire 1985; Benâres 1982). Şevkânî'nin İrşâdü'l-Fuḥûl'ünün muhtasarı olan eser daha sonra Müntehe's-sûl fî ʿilmi'l-uṣûl adlı kitapla birlikte Taḥṣîlü'l-meʾmûl adıyla da basılmıştır (Beyrut 1424/ 2003). 2. er-Ravżatü'n-nediyye şerḥu'd-Düreri'l-behiyye (Bulak 1296; I-II, Beyrut 1406/1986, 1990; nşr. Muhammed Subhî Hasan Hallâk, I-II, Riyad 1418/1997; I-II, Kahire, ts.). Şevkânî'nin ed-Dürerü'l-behiyye fi'l-mesâʾili'l-fıḳhiyye adlı kitabının şerhidir. 3. Ḥüsnü'l-üsve bimâ s̱ebete ʿanillâhi ve resûlihî fi'n-nisve (İstanbul 1301; nşr. Muhammed Abdürrezzâk er-Raûd, Amman 1989; nşr. Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed b. Uveyda, Mansûre 1996; nşr. Hedy Mahmûd Karâa, Kahire 1401/1981; nşr. Mustafa Saîd el-Hın Muhyiddin Misto, Beyrut 1416/1997). Eser, Fıḳhü'n-nisâ fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm ve's-Sünneti'n-nebeviyye adıyla da basılmıştır (nşr. Hamza en-Neşretî - Abdülhafîz Feraglî, Kahire 1998). 4. Ẓaferü'l-lâḍî bimâ yecibü fi'l-ḳaḍâʾi ʿale'l-ḳāḍî (Bopal 1294/ 1877; nşr. Ebû Abdurrahman b. Îsâ el-Bâtenî, Beyrut 1422/2001). 5. eṭ-Ṭarîḳatü'l-müslâ fi'l-irşâdi ilâ terki'd-taḳlîd ve'ttibâʿu mâ hüve'l-evlâ (İstanbul 1296). 6. Delîlü'ṭ-ṭâlib ʿalâ tercîḥi'l-meṭâlib. Müellifin Farsça olarak kaleme aldığı fetvalarını ihtiva eden eseri Leys Muhammed Lâl Muhammed Arapça'ya çevirmiş, Muhammed Lokmân es-Selefî de Fetâva'l-İmâmi'ş-Şerîf Ṣıddîḳ Ḥasan el-Ḳannevcî el-Buḫârî adıyla yayımlamıştır (Riyad-Medînetüsselâm 1422). 7. Taḫrîcü'l-veṣâyâ min ḫabâya'z-zevâyâ: veṣâyallāh ve veṣâyâ resûlih ve veṣâyâ ṣâliḥi'l-eʾimme ve aḥkâmü'l-vaṣıyye fi's-sünneti'l-muṭahhare (Bulak 1302; nşr. Abdullah el-Leysî el-Ensârî, Beyrut 1986). 8. Ẕüḫrü'l-muḥṭî min âdâbi'l-müftî (Beyrut 2000). 9. İklîlü'l-kerâme fî tibyâni maḳāṣıdi'l-imâme (Bopal 1294; Beyrut 1990). 10. el-İklîd li-edilleti'l-ictihâd ve't-taḳlîd (İstanbul 1295). Şevkânî'nin et-Teşkîk ʿale't-tefkîk adlı risâlesinin özetidir. Şükrü Özen tarafından Türkçe'ye tercüme edilip Mezheplerin Doğuşu ve İctihad Tartışması adlı derleme içerisinde yayımlanmıştır (İstanbul 1987, s. 275-317). Bunların dışında Arapça, Farsça ve Urduca yazılmış daha birçok fıkıh kitabı bulunmaktadır.

E) Dil, Edebiyat, Tarih, Biyografi. 1. Neşvetü's-sekrân min ṣaḥbâʾi teẕkâri'l-ġizlân (Bopal 1294; İstanbul 1296; Kahire 1338; Beyrut 2007). Kur'an, sünnet ve önemli kaynaklarda kadınlar hakkında geçen bilgilerin derlendiği ve değerlendirildiği bir çalışmadır. 2. el-Mevʿiẓatü'l-ḥasene bimâ yuḫtebü fî şühûri's-sene (Beyrut 1962, 1984). 3. el-ʿAlemü'l-ḫaffâḳ min

ʿilmi'l-iştiḳāḳ (Bopal 1294; İstanbul 1296; nşr. Nezîr Muhammed Mektebî, Dımaşk 1985). 4. el-Bülġa fî uṣûli'l-luġa (İstanbul 1294; nşr. Nezir Muhammed Mektebî, Beyrut 1988). 5. Ġusnü elbâni'l-müverraḳ bi-muḥassenâti'l-beyân (İstanbul 1294; nşr. Ahmed Abdülfettâh Temmâm - Semîr Hüseyin Halebî, Beyrut 1987). 6. et-Tâcü'l-mükellel min cevâhiri meʾâs̱iri'ṭ-ṭırazi'l-âḫiri ve'l-evvel (nşr. Abdülhakîm Şerefeddin, Bombay 1963; Beyrut 1983). Kitapta 543 kişinin biyografisine yer verilmiştir. 7. Ebcedü'l-ulûm* (I-III, Bopal 1295/1878; nşr. Abdülcebbâr Zekkâr, I-III, Dımaşk 1978, 1988; I-III, Beyrut 1978; nşr. Abdullah el-Hâlidî, Beyrut 2001). İlimlerin tasnifine dair ansiklopedik bir eserdir. 8. Lükṭatü'l-ʿaclân mimmâ temessü ilâ maʿrifetihî ḥâcetü'l-insân (Bopal 1878; İstanbul 1296; Beyrut 1985). 9. Ḫabîʾetü'l-ekvân fi'ftirâḳı'l-ümem ʿale'l-mez̠âhib ve'l-edyân (İstanbul 1296 [Lükṭatü'l-ʿaclân ... ile birlikte]; Beyrut 1405/1984, 1989). 10. Leffü'l-ḳımât ʿalâ taṣḥîḥi baʿżı me'staʿmalehü'l-ʿâmmetü ʿani'l-muʿarrebi ve'd-daḫîli ve'l-müvelledi ve'l-aġlâṭ (Bopal 1291). 11. Riḥletü'ṣ-Ṣıddîḳ ile'l-Beyti'l-ʿatîḳ (nşr. Abdurrahman Şerefeddin, Bombay 1961; Demmâm/Riyad 1985; eserleri için ayrıca bk. Serkîs, II, 1201-1205; Abdülhay el-Hasenî, VIII, 194; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 388-390; Razıyye Hamîd, s. 373-387; Eserî, s. 91-96; Ferîvâî, s. 21-25; Saeedullah, s. 104-123, 185-190, 195-198; Nevşehrevî, s. 298-311).

Sıddîk Hasan Han'la ilgili olarak çok sayıda çalışma yapılmıştır. Abdülhay el-Leknevî'nin Naḳdü evhâmi Ṣıddîḳ Ḥasan Ḫân el-müsemmâ ibrâzü'l-ġay el-vâḳıʿ fî şifâʾi'l-ʿay adlı kitabı (nşr. Salâh Muhammed Ebü'l-Hac, Amman 1421/2000) reddiye türündedir. Ebû Nasr Muhammed Ali Hasan Han'ın Meʾâs̱ir-i Ṣıddîḳī adlı eseri (Leknev 1925) konuyla ilgili önemli bir kaynak niteliğindedir. Ḳurretü'l-aʿyân ve meserretü'l-ezhân fî meʾâs̱iri'l-meliki'l-celîl en-Nevvâb Muḥammed Ṣıddîḳ Ḥasan Ḫân (İstanbul 1298) çağdaş âlimlerin görüşlerini bir araya getirmesi açısından faydalı bir derlemedir. Saeedullah The Life and Works of Muhammad Siddiq Hasan Khan, Nawab of Bhopal 1248-1307/1832-1890 (1970, Cambridge Üniversitesi; Lahore 1973); Ömer Han Âsıfî Menhecü'ş-Şeyḫ Ṣıddîḳ Ḥasan Ḫân fî tefsîrihî Fetḥi'l-beyân fî maḳāṣıdi'l-Ḳurʾân (1415, İslâmâbâd, el-Câmiatü'l-İslâmiyye el-âlemiyye külliyyetü usûliddîn); Ṣâziye Hâlid Seyf en-Nevvâb Ṣıddîḳ Ḥasan Ḫân ve cühûdühû el-cebbâre fî ḫidmeti'l-ʿArabiyye (1417, İslâmâbâd, National Institute of Modern Languages); Ali b. Ahmed el-Ahmed Daʿvetü'l-emîr el-ʿâlim Ṣıddîḳ Ḥasan Ḫân

raḥimehullāh ve intisâbüh (1420, Riyad, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd); Zübeyr b. Muhammed b. Eyyûb Ṣıddîḳ Ḥasan Ḫân ve cühûdüh fi'd-dirâsâti'l-luġaviyye (1420, Medine, el-Câmiatü'l-İslâmiyye) adlarıyla yüksek lisans çalışmaları yapmış; Razıyye Hamîd Nevvâb Ṣıddîḳ Ḥasan Ḫân (1982, Bopal Üniversitesi; Delhi 1983); Cüneyt Eren Sıddık Hasan Han (1832-1890) ve Neylü'l-merâm min Tefsîri Âyâti'l-ahkâm (1994, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Erzurum 2001);

Ahter Cemâl Lokman es-Seyyid Ṣıddîḳ Ḥasan Ḫân el-Ḳannevcî: Ârâʾühü'l-iʿtiḳādiyye ve mevḳıfuhû min ʿaḳīdeti's-Selef (1409, Mekke, Câmiatü Ümmi'l-kurâ; Riyad 1417/1996) ismiyle birer doktora tezi hazırlamıştır. Muhammed İctibâ Nedvî de el-Emîr Seyyid Ṣıddîḳ Ḥasan Ḫân: Ḥayâtüh ve âs̱âruh (Dımaşk 1999) adlı Urduca bir kitap yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Sıddîk Hasan Han, İbḳāʾü'l-minen bi-ilḳāʾi'l-miḥen, Lahor 1986, s. 30, 38, 69-71, 75, 78; a.mlf., Ebcedü'l-ʿulûm (nşr. Abdülcebbâr Zekkâr), Dımaşk 1978, III, 271-280; a.mlf., el-ʿİbre mimmâ câʾe fi'l-ġazv ve'ş-şehâde ve'l-hicre (nşr. Ebû Hacer M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1408/1988, s. 7-8; a.mlf., et-Tâcü'l-mükellel (nşr. Abdülhakîm Şerefeddin), Beyrut 1404/1983, s. 541-550; a.mlf., er-Ravżatü'n-nediyye, Beyrut 1988, I, 191; Ḳurretü'l-aʿyân ve meserretü'l-ezhân fî meʾâs̱iri'l-meliki'l-celîl en-Nevvâb Muḥammed Ṣıddîḳ Ḥasan Ḫân, İstanbul 1298/1881, tür.yer.; Serkîs, Muʿcem, II, 1201-1205; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-ḫavâṭır, VIII, 187-195; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 388-390; Rahmân Ali, Teẕkire-i ʿUlemâ-i Hind (trc. M. Eyyûb Ḳādirî), Karaçi 1961, s. 250-251; Aziz Ahmad, Islamic Modernism in India and Pakistan: 1857-1964, London 1970, s. 119; Saeedullah, The Life and Works of Muhammad Siddiq Hasan Khan: Nawab of Bhopal, Lahore 1973, s. 21-80, 104-130, 185-190, 195-198; Abdurrahman Abdülcebbâr el-Ferîvâî, Cühûdü ehli'l-ḥadîs̱ fî ḫidmeti'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, Benâres 1980 s. 21-25; Seyyid Hamîd Şettârî, Ḳurʾân-ı Mecîd key Urdû Terâcim u Tefâsîr ka Tenḳīdî Müṭâlaʿa, Haydarâbâd 1982, s. 436; Razıyye Hamîd, Nevvâb Ṣıddîḳ Ḥasan Ḫân, Delhi 1983, s. 73-227,

373-387; Ahmed Han, Ḳurʾân-ı Kerîm key Urdû Terâcim: Kitâbiyât, İslâmâbâd 1987, s. 107-108; E. A. van Dyck, İktifâʾü'l-ḳanûʿ bimâ hüve maṭbûʿ, Kum 1409, s. 497; İrşâdülhak Eserî, Pâk u Hind meyn ʿUlemâʾey Ehl-i Ḥadîs̱ ki Ḫidmât-ı Ḥadîs̱, Faysalâbâd 1990, s. 91-96; Halid Zaferullah Daudi, XIX. Asır Hindistan Hadis Âlimi Sıddîk Hasan Han'ın Hayatı ve İlmi Şahsiyeti (doktora semineri, 1991), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., Pakistan ve Hindistan'da Şâh Velîyullah ed-Dehlevî'den Günümüze Kadar Hadis Çalışmaları, İstanbul 1995, s. 181-195; Ebû Yahyâ İmâm Han Nevşehrevî, Terâcim-i Ulemâʾey Ḥadîs̱-i Hind, Lahor 1992, s. 277-297, 298-311; Cemîl Nakvî, Urdû Tefâsîr: Kitâbiyât, İslâmâbâd 1992, s. 47; Abdülhamit Birışık, Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri, İstanbul 2001, s. 113-117, 119-126, 278; Muhyiddin el-Elvâî, “el-Müʾellefâtü'l-ʿArabiyye li-ʿulemâʾi'l-Hindi'l-müslimîn”, ME, XXXVIII/8 (1967), s. 844-850; Cüneyt Eren - Nurullah Yılmaz, “Hindistan Bhopal Emiri ve Müfessir Sıddîk Hasan Han'ın Osmanlı Devleti ile İlişkisi”, Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, IX/19, Erzurum 2002, s. 233-238; Cüneyt Eren - Laith Suud Jassim, “Türk Dostu Bopal Emiri Sıddîk Hasan Han'ın Arap Dilindeki Yeri”, a.e., IX/20 (2002), s. 43-60; Zafarul-Islām Khān, “Nawwāb Sayyid Ṣıddīḳ Ḥasan Khān”, EI² (İng.), VII, 1048-1049; “Ṣıddîḳ Ḥasan Ḫân Ḳannevcî”, UDMİ, XII, 103-106.

Abdülhamit Birışık - A. Cüneyt Eren

Fıkhî Görüşleri.

XIX. yüzyılda Hint alt kıtasında Hanefî mezhebi başta olmak üzere fıkıh mezheplerine karşı mücadelesiyle tanınan Ehl-i hadîs ekolünün öncülerinden Sıddîk Hasan Han, hem bu coğrafyada hem İslâm dünyasının diğer bölgelerinde ekolün akaid ve fıkıh anlayışının yaygınlaşmasında etkili olmuştur. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin babası tarafından kurulmuş olup XVIII. yüzyıldan itibaren Hint alt kıtasındaki farklı düşünce hareketlerine kaynaklık eden Rahîmiyye Medresesi'nde eğitim gördüğünden düşüncelerinde Dihlevî ve öğrencilerinin önemli etkisi vardır. Ancak Hasan Han önce Bopal'de, ardından Mekke ve Yemen'de görüştüğü Yemenli âlimlerin yanı sıra elde ettiği kitapları sayesinde Şevkânî, Muhammed b. Abdülvehhâb ve İbn Teymiyye'nin fikirlerini öğrendikten sonra Selefî-Hanbelî geleneğine, hatta Zâhirîliğe daha yakın bir anlayışı benimsemiştir.

Şirk, bid‘at ve taklidi üç büyük sapkınlık olarak nitelendiren Sıddîk Hasan fıkıh alanında yazdığı eserlerinde iki konuyu sürekli vurgular: Birincisi, Kur’an ve hadis metinlerinin mutlak otorite kabul edilmesi ve re’y ictihadının tamamen devre dışı bırakılması, ikincisi taklidden ve mezhep bağlılığından kurtulmanın gerekliliğidir. Sıddîk Hasan Han’a göre Ehl-i kitabın, özellikle de yahudilerin dinleri konusunda tefrikaya düşmelerinin ve sonuçta mensup oldukları dinin tahrif edilmesinin sebebi re’ydir. Aynı tehlike ilk üç nesilden sonra müslümanlar için de söz konusu olmuş, ilk nesillerde tefrikaya sebep olmayan dinde ihtilâf, re’yin müstakil bir hüküm kaynağı olarak kullanılmaya başlandığı sonraki nesillerden itibaren bir tefrika sebebi haline gelmiştir. Bu olumsuz gelişmede en büyük pay re’yin sonucu olarak ortaya çıkan mezheplere aittir. Çünkü mezhepler sünnete bağlılık yerine taklidi yaygınlaştırmak suretiyle dinî meselelerde tefrikaya yol açan ve bu yüzden haram olan ihtilâfı körüklemişlerdir. Dolayısıyla mezheplerin ve taklit düşüncesinin ortaya çıkışını bir tahrif unsuru olarak gören Hasan Han, mezhep mukallidlerini birçok âyette geçen “Allah’ın indirdiğiyle hükmetmeyenler” ya da “dinde ihtilâfa ve tefrikaya düşenler” şeklindeki ifadelerin kapsamında değerlendirir (ed-Dînü’l-ḫâliṣ, III, 308-319; Delîlü’ṭ-ṭâlib, s. 185-206); bu arada, “Ümmetimin ihtilâfı rahmettir” ve “Ashabım yıldızlar gibidir” anlamındaki hadislerin hem rivayet bakımından ciddi zaaflar taşıdığına hem de ihtilâfı tasvip ve taklidi tecviz anlamı içermediğine dikkat çeker (Delîlü’ṭ-ṭâlib, s. 207-215). Ona göre bütün müslümanların sapkınlık üzerinde birleşmeyeceğini, Allah’ın yardımının cemaat üzerinde olacağını ve bu cemaatten ayrılan bütün yolların cehenneme götüreceğini ifade eden hadiste (Tirmizî, “Fiten”, 7) ve yetmiş üç fırka hadisinde (İbn Mâce, “Fiten”, 17) işaret edilen, örnek alınması gereken ve kurtuluşa erecek olan tek cemaat (fırka-i nâciye) Ehl-i hadîs’tir. IV. (X.) yüzyılda ortaya çıkan fıkıh mezheplerine müntesip fakihler, özellikle de kendi yaşadığı dönemde Hindistan’da yaygın olduğu üzere aşırı mezhep taassubuna sahip olanlar bu kapsamda değerlendirilemez (a.g.e., s. 187-194, 202-204). Bununla birlikte Sıddîk Hasan Han, Zâhirîler başta olmak üzere Ehl-i hadîs’in yolundan giderek taklidi terkedip sünnete tâbi olan bütün âlimleri ve ilim ehli mütekaddimîn sûfîlerini de ilim ve amel bakımından örnek alınması gereken seçilmiş zümre içinde görür (ed-Dînü’l-ḫâlis, III, 356-357).

Bütün mezhep mukallitlerini kapsayan genel ifadeler kullanmakla birlikte Hasan Han'ın mezheplere yönelik eleştirilerinde daha ziyade Hint alt kıtasında etkili olan Hanefî mezhebini hedef aldığı anlaşılmaktadır. Hasan Han, mezhepleri ilke olarak tamamıyla reddetmenin yanı sıra uygulamada onları sünnete bağlılıkları açısından değerlendirir ve Hanefî mezhebini bu açıdan en zayıf ve re'ye en fazla önem veren mezhep olmakla itham eder. Hanbelî, Şâfiî ve Mâlikî mezhepleri ise sırasıyla sünnete bağlılık yönünden daha makbul ve muteberdir. Ebû Hanîfe dahil olmak üzere mezhep imamlarını mezheplere yönelik eleştirilerinin dışında tutmaya özen gösteren Sıddîk Hasan Han onların nasları esas alarak ictihad ettiklerini, re'ye dayalı bir fıkıh üretmediklerini ve taklide karşı olduklarını vurgular. Bununla birlikte Ebû Hanîfe'nin hadis konusunda zayıf olduğu ve Arap dilini hakkıyla bilmediği kanaatindedir. Öte yandan fıkıh mezheplerinin dörtle sınırlandırılması anlayışına itiraz ederek İbn Huzeyme, Süfyân es-Sevrî ve Taberî mezheplerinin de sünnete uydukları ölçüde en az dört mezhep kadar muteber olduklarını, ancak bir bütün halinde herhangi bir mezhebi tercih etmenin hiçbir dayanağı bulunmadığını belirtir (ed-Dînü'l-ḫâliṣ, III, 350, 357; Ebcedü'l-ʿulûm, II, 402; III, 122, 159-160). Ona göre müctehidleri taklide ihtiyaç duyulmasının sebebi ilk dönemlerde sahih hadislerin ve âsârın tedvin edilmemiş olmasıdır. Daha sonra tedvin edilen hadis kitapları her seviyedeki müslümanın dinî bilgi ihtiyacını karşılamak

için yeterlidir (Ebcedü'l-ʿulûm, II, 403). Aslında şer'î delillerden hüküm çıkarmanın yollarını öğreten, dolayısıyla ictihad melekesi kazandırması beklenen fıkıh usulü amacından uzaklaşarak müctehid derecesindeki fakihleri mukallit durumuna düşüren, naslardan uzaklaştırıp re'ye mahkûm eden ve yalnızca eskilerin görüşlerini aktaran bir ilim haline gelmiş, kuralları tartışılmaz, kesin doğrular olarak telakki edilir olmuştur. İrşâdü'l-fuḥûl'ün muhtasarı olan Ḥuṣûlü'l-meʾmûl adlı eserinin girişinde Şevkânî'nin bu konudaki eleştirilerini aynen tekrarlayan Sıddîk Hasan Han (Ḥuṣûlü'l-meʾmûl, s. 3-6; Şevkânî, s. 15-16), ansiklopedik bir nitelik taşıyan Ebcedü'l-ʿulûm'da ise fıkıh usulü hakkındaki genel kanaatleri aktarır ve yalnızca Ehl-i hadîs'in bu alanda zayıf kaldığı iddiasına itiraz ederek en iyi fıkıh usulü eserinin Şevkânî'nin kitabı olduğunu vurgular (II, 70-78). Bir diğer eleştiri konusu da bazı tabakat müelliflerinin mezhep taassubuyla kendilerinden olmayanları öyleymiş gibi göstermeleridir. Esasen mezhep imamlarının çoğu mukallit olmayıp müstakil görüşlere

sahip müctehidlerdir; ancak fitne endişesiyle başkasına intisap etmeyi veya bir mezhebe nisbet edilmelerini kabullenmek durumunda kalmışlardır (a.g.e., II, 404-405).

İcmâ ve kıyas konusunda Dâvûd ez-Zâhirî ve Şevkânî’nin çizgisini sürdüren Sıddîk Hasan Han’a göre sahâbe icmâı hüccet olmakla birlikte mutlak olarak icmâı ve kıyası şer‘î delil kabul etmenin hiçbir dayanağı yoktur. Ayrıca sahâbeden sonraki nesillerde icmâın gerçekleşmesi aklen imkânsız olduğu gibi fiilen de vâki değildir. Bu yüzden inkârı küfrü gerektirmez (a.g.e., II, 405; Ḥuṣûlü’l-meʾmûl, s. 66-74; el-İklîd, s. 279, 294-305). Kıyası reddeden Nazzâm ve Dâvûd ez-Zâhirî gibi âlimlerin doğru anlaşılması gerektiğini belirten Sıddîk Hasan Han fıkhî kıyası kesin şekilde reddeder. Ancak nassın kapsamına girmekle birlikte açıkça zikredilmeyen hususların nassa ilhakı niteliğindeki istidlâl türlerinin kıyas olarak nitelendirilmesinin yanlış olduğunu, bir mezhebe taassup derecesinde bağlı olmayan fakihlerin bütün fıkhî meselelerin hükmünü bu yolla Kur’an ve Sünnet’te bulabileceklerini belirtir. Allah’ın dinini tamamladığını ifade eden âyetler buna işaret etmektedir (Ḥuṣûlü’l-meʾmûl, s. 159-160; el-İklîd, s. 315-317). Fıkhî görüş ve fetvalarında sık sık istishâbü’l-hâl ilkesine başvuran Sıddîk Hasan Han, maslahatlar ve ahkâmın değişmesi hususunda daha ziyade Şah Veliyyullah ed-Dihlevî’nin eserlerine atıfta bulunur.

Sıddîk Hasan Han’ın fıkıh anlayışı ve görüşlerinde XIII. (XIX.) yüzyılın müceddidi ve asrın müctehidi olarak nitelendirdiği Şevkânî’nin önemli etkisi vardır. Fetvalarında genellikle onun görüş ve yaklaşımlarını aktarır (Delîlü’ṭ-ṭâlib, s. 6). Fıkıh alanındaki eserlerinin bir kısmı onun eserleri üzerine yapılmış şerh ya da ihtisar çalışmalarıdır. Ayrıca Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Takıyyüddin İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye, İbn Hacer el-Askalânî, Ferrâ el-Begavî ve Muhammed b. Abdülvehhâb da sık sık görüş ve eserlerine başvurduğu âlimlerdir. Âlimlerin kısa biyografilerine yer verdiği Ebcedü’l-ʿulûm’da Şevkânî, İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye ve İbn Abdülvehhâb’a oldukça uzun yer ayırması dikkat çekicidir. Her ne kadar kendi kitaplarında delile dayalı bir fıkıh anlayışını benimsediğini, bu yüzden geçmiş fukahanın görüşlerine delillerle irtibatı açısından güçlü ya da zayıf olduklarını göstermek amacıyla yer verdiğini belirtmişse de (Delîlü’ṭ-ṭâlib, s. 10; er-Ravżatü’n-nediyye, I, 49) çağdaşları tarafından Şevkânî ve İbn Teymiyye’yi taklit edip delillerinin zayıflığına

bakmaksızın onların görüşlerini aynen benimsediği belirtilerek eleştirilmiştir. Eleştirenlerin başında Dihlevî ekolüne mensup Hanefî hadis âlimi Abdülhay el-Leknevî gelir. Sıddîk Hasan Han'a saygı göstermekle birlikte görüşlerini tenkit amacıyla pek çok eser kaleme alan Leknevî, eleştirilerinin onu çok rahatsız ettiğini ve görüşlerini inatla savunmaya teşvik ettiğini öğrenince bu konuda bir şey yazmamaya karar verir. Ancak Sıddîk Hasan Han'ın yakın arkadaşlarından birinin Ebû Abdünnasîr takma adıyla kendisine yönelik bir reddiye yazması üzerine (Şifâʾü'l-ʿay ʿammâ evradehü'ş-Şeyḫ ʿAbdülḥay, Delhi 1297) o da İbrâzü'l-ġayyi'l-vâḳiʿ fî Şifâʾi'l-ʿay adlı bir kitap yazarak (Salâh Muhammed Ebü'l-Hâc tarafından Naḳdü evhâmi Ṣıddîḳ Ḥasan Ḫân adıyla neşredilmiştir, Amman 1421/2000) Sıddîk Hasan Han'a yönelik eleştirilerini özetler ve bu karşılıklı reddiyeler Leknevî'nin vefatına kadar devam eder (Leknevî, s. 13-18; Veliyyüddin ed-Nedvî, s. 304-309). Hz. Peygamber'in kabrini ziyaretin bid'at olduğu, kasten terkedilen namazların kazâ edilmeyeceği, başkasının küçük ya da büyük abdest bozduğu durgun sudan abdest alınabileceği, ticaret mallarından zekât verilmeyeceği gibi fıkhî görüşlerinin yanı sıra Sıddîk Hasan Han'ın başta Ebû Hanîfe olmak üzere birçok âlim hakkındaki olumsuz kanaatleri ve eserlerinde aktardığı tarihî mâlûmat da eleştiri konusu olmuştur. Ebû Hanîfe ve mezhebine yönelik ağır ithamlarda bulunmasına rağmen namazlarını Hanefîler gibi kılmasını hayretle karşılayan Abdülhay el-Hasenî'nin onun yakın arkadaşı Zülfikar Ahmed el-Hüseynî el-Mâlevî'den aktardığına göre Sıddîk Hasan Han, ölümüne yakın fıkıh ve tasavvuf imamları hakkındaki olumsuz kanaatlerinden dolayı tövbe etmiş, bu pişmanlığını, Abdülkādir-i Geylânî'nin Fütûḥu'l-ġayb adlı eserinin Urduca çevirisi olan son kitabı Maḳālâtü'l-iḥsân ve maḳāmâtü'l-ʿirfân'ın son kısmında ifade etmiştir (Abdülhay el-Hasenî, VIII, 191-193).

BİBLİYOGRAFYA

Sıddîk Hasan Han, ed-Dînü'l-ḫâliṣ (nşr. M. Zührî en-Neccâr), Kahire, ts. (Mektebetü dâri't-türâs), I, 5; III, 245-246, 299-301, 308-336, 350, 356-357, 391-392; a.mlf., Ebcedü'l-ʿulûm, Beyrut 1978, II, 70-78, 400-413; III, 122, 159-160; a.mlf., Delîlü'ṭ-ṭâlib (trc. Leys Muhammed Lâl Muhammed,

nşr. M. Lokmân es-Selefî), Riyad-Medînetüsselâm 1422, s. 6, 10, 187-215, 362-369; a.mlf., Ḥuṣûlü’l-meʾmûl min ʿilmi’l-uṣûl, İstanbul 1296, s. 3-6, 66-74, 159-160; a.mlf., el-İklîd li-edilleti’l-ictihâd ve’t-taklîd (trc. Şükrü Özen, Mezheplerin Doğuşu ve İctihad Tartışması içinde), İstanbul 1987, s. 277-317; a.mlf., er-Ravżatü’n-nediyye şerḥu’d-Düreri’l-behiyye (nşr. M. Subhî Hallâk), Riyad 1418/1997, I, 49; Şevkânî, İrşâdü’l-fuḥûl (nşr. Ebû Mus‘ab M. Saîd el-Bedrî), Beyrut 1412/ 1992, s. 15-16; Abdülhay el-Leknevî, Naḳdü evhâmi Ṣıddîḳ Ḥasan Ḫân (nşr. Salâh M. Ebü’l-Hâc), Amman 1421/2000, s. 5-8, 13-26; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü’l-ḫavâṭır, VIII, 191-193; Veliyyüddin ed-Nedvî, el-İmâm ʿAbdülḥay el-Leknevî, Dımaşk 1415/1995, s. 304-309; Abdülhamit Birışık, “Hint Alt-Kıtasında İslam Araştırmalarının Dünü Bugünü: Kurumlar, İlmi Faaliyetler, Şahıslar, Eserler”, Dîvân: İlmî Araştırmalar, sy. 17, İstanbul 2004, s. 4, 7-8.

Ali Hakan Çavuşoğlu

İtikadî Görüşleri.

Tefsir, hadis, fıkıh ve akaide dair eserler yazan Sıddîk Hasan Han, itikadî görüşleri ve din anlayışıyla dikkat çeken son devir Hindistan âlimlerindendir. Ehl-i sünnet kelâmının Eş‘ariyye ekolünü benimsediğini söylemekle birlikte (ed-Dînü’l-ḫâliṣ, I, 143-146) ilâhî sıfatlar meselesinde Selefiyye’nin görüşlerini savunmuş (Ḳaṭfü’s̱-s̱emer, s. 47), bütün mezhepleri Kur’an ve Sünnet’e dönmeye davet etmiştir. Mâtürîdiyye ile Eş‘ariyye mensuplarının başlangıçta birbirini dalâletle itham ettiğini belirten Sıddîk Hasan Han, sonunda bu iki Sünnî mezhep arasında önemli bir fark bulunmadığı anlaşılınca uzlaşmanın gerçekleştiğini belirtir (ed-Dînü’l-ḫâliṣ, III, 34-35; Ḫabîʾetü’l-ekvân, s. 49). Dinî düşüncesinde İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye, Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ile Şevkânî’den etkilenmiştir. XIX. yüzyılın sonunda

Hindistan Ehl-i hadîs ekolünün önderi kabul edilen Sıddîk Hasan Han, Vehhâbîlik’le itham edilmişse de bu husus daha çok bazı tasavvuf ve tarikat erbabının hatalı tevessül anlayışlarını, şeyhlerden veya kabirlerinden yardım beklemek gibi tevhide aykırı inanç ve davranışlarını, ayrıca bütün bid‘at ve hurafeleri eleştirmesinden kaynaklanmıştır.

Sıddîk Hasan Han, bir taraftan dinî konularda bilgiler üretip bunları savunmayı ve İslâm'a yönelik eleştirileri reddetmeyi en büyük cihad sayarken (Fetḥu'l-beyân, XII, 160) diğer taraftan kelâm ilmini eleştirmiş; aklî bilgiler konusunda farklı görüşler benimsedikleri için kelâmcıların çelişkiye düştüklerini, sıfatlara dair nasları belirledikleri bu çelişik ilkelerin ışığında yorumladıklarını, nitekim Fahreddin er-Râzî ve Şevkânî gibi bazı âlimlerin hayatlarının belli bir döneminden sonra kelâm yönteminin yanlışlığını itiraf ettiklerini ileri sürmüştür (a.g.e., IX, 333-334; Delîlü'ṭ-ṭâlib, s. 13-21). Tasavvuf erbabını da Hz. Peygamber'i vesile edinerek Allah'a dua etmekten ibaret olan (Tirmizî, "Daʿavât", 118; İbn Mâce, "İḳāme", 189) meşrû tevessül sınırlarını aştıkları, sâlihlerin kabirlerini ibadet yeri haline getirdikleri, vahdet-i vücûd nazariyesini benimsedikleri ve diğer ilâhî buyruklara itaat etmeden sadece Allah'ı zikretmekle müslümanın kurtuluşa ereceği zannını uyandırdıkları vb. gerekçelere dayanarak şiddetle eleştirip tekfir etmiştir (Delîlü'ṭ-ṭâlib, s. 283).

Başta ulûhiyyet olmak üzere itikadî konularda Selefiyye'den etkilenen Sıddîk Hasan Han'ın akaide dair dikkati çeken görüşleri şöylece özetlenebilir: Allah'ın varlığı ve birliği konusunda Kur'an'da belirtilen kesin aklî deliller kelâm veya felsefede geliştirilen kanıtlara ihtiyaç hissettirmeyecek yeterliliktedir. Bu deliller evrenin oluşumu ve işleyişiyle insanın fizyolojik ve zihnî niteliklerinin, bilgi, kudret ve irade sahibi yüce bir yaratıcı olmaksızın vücut bulamayacağı gerçeğini ortaya koyar (Fetḥu'l-beyân, I, 327-329; XIII, 197-198; Delîlü'ṭ-ṭâlib, s. 36-38). Tevhidin esası ulûhiyyet niteliklerini Allah'tan başka herhangi bir varlığa nisbet etmemektir, aksi bir tutum şirke düşmeye yol açar. Nitekim Ehl-i kitap'tan Hz. Îsâ'nın Allah'ın oğlu olduğunu ileri sürenler şirke düşmüştür. Sâlih müminlerin kabirlerini ibadet yeri haline getirmek, her şeyin Allah'tan geldiğine inanmak yerine sebeplere bel bağlamak, Hz. Peygamber'e tanrısal özellikler / ulûhiyyet izâfe eder biçimde ona beşer üstü seviyede saygı göstermek ve vahdet-i vücûd nazariyesini benimsemek de bir tür şirktir (Delîlü'ṭ-ṭâlib, s. 110-117; ed-Dînü'l-ḫâliṣ, I, 59; II, 273-274; Neylü'l-merâm, I, 146).

Allah zâtıyla yaratılmışların arasında değil en yüksek olan yedinci göğün üstündedir; fakat ilmi, kudreti, hâkimiyeti, rahmeti ve ihsanıyla yarattıklarına yakındır. Firavun'un Allah'ı göklerde araması, Hz. Îsâ'nın

Allah'a yükseltilmesi, meleklerin ölen müminlere ait ruhları gök kapılarını aşıp ilâhî huzura çıkarması vb. hususları ifade eden açık anlamlı naslar bunun kanıtıdır. Ancak Allah'ın zâtıyla en yüksek göğün üstünde bulunması bir maddî varlığın uzay boşluğunda yer tutmasına benzetilemez (Fetḥu'l-beyân, IV, 159, 374-375; XIII, 398; Delîlü'ṭ-ṭâlib, s. 26-27; Ḳaṭfü'ṡ-ṡemer, s. 39). Yed, vech, kabza, ityân gibi haberî sıfatların dil kurallarına göre te'vil edilmesi mümkündür (Fetḥu'l-beyân, I, 421-423; XII, 142-143). Âdil olan Allah, kullarını emirlerine isyan etmeye zorlamaz ve üstesinden gelemeyecekleri bir yükümlülük altında bırakmaz. Ancak Allah ümmü'l-kitâbda yazılanları insanın davranışlarına göre değiştirir ve bu değiştirme kaderin kapsamı içinde olur. Kadere inanmak başa gelen kötü olayların acısını hafifletir, kin ve haset duygularını yok eder (a.g.e., V, 318; VII, 69-70; XIII, 308; Delîlü'ṭ-ṭâlib, s. 24; ed-Dînü'l-ḫâliṣ, III, 155; Ḳaṭfü'ṡ-ṡemer, s. 84-86). Allah ezelî olan ilminde her sonucu bir sebebe bağlamıştır. Bu sebeple iyilik yapmak ömrü arttırır, kötülük yapmak ise ömrü azaltır ve bu durum kaderle çelişmez (Fetḥu'l-beyân, IV, 343-352; XI, 230-231). Allah'ın insanı saptırması, ona inkârcılığı karşılığında verdiği bir ceza, hidayete erdirmesi ise iman etmesine karşılık lutfettiği bir mükâfattır (a.g.e., XII, 354). Resûlullah'ın isrâ ve mi'rac mûcizelerinin bedenle ve uyanık halde gerçekleştiği sahih rivayetlerle sabit olup bunu inkâr etmek dinden çıkmayı gerektirir.

Kur'an'da ve sahih hadislerde kişinin berzah âleminde azap veya nimet göreceğine dair açık bilgiler yer almaktadır. Kabirlere gidip ölüler için dua etmek sünnet olmakla birlikte mezarlıkta Kur'an okumak bid'attır. Ruhun mahiyetini bilmek mümkün değildir. Kur'an'da nefis kelimesi "ruh" mânasında kullanılmıştır. Naslardan açıkça anlaşılacağı üzere cehennem azabı ebedîdir. İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin naslardan cehennem azabının sona ereceği hükmünü çıkarmaları ise indî yorumdan ibarettir (a.g.e., VI, 249-253; XI, 334-356; Delîlü'ṭ-ṭâlib, s. 232).

Sonunda insanı helâk olmaktan kurtardığı için Allah'a iman etmek en yüksek itaattir, Allah'ı inkâr etmek veya O'na şirk koşmak ise isyanların en büyüğüdür. İman tasdik itibariyle güçlü veya zayıf olabilir. Ölüm anında melekleri müşahede eden insanın iman ve tövbe etmesi geçerli değildir. İman altı esasta toplanmışsa da bunların her birine dahil bulunan başka iman konuları da vardır. Meselâ Kur'an'da, anlaşmazlığa düşülen konularda

Allah’a ve resulüne (Kitap ve Sünnet) başvurmak imanın bir gereği olarak zikredilmiştir (en-Nisâ 4/59). Aslında İslâmiyet açısından insandan istenen dinî hayat inanmak, inandığını açıklamak ve inancını eyleme dönüştürmek şeklinde üç boyutlu bir içeriğe sahiptir. Bununla birlikte Ebû Hanîfe’nin ircâ görüşü sünnete aykırı değildir. Çünkü Ehl-i sünnet günah işleyenin dinden çıkmış olmayacağı hususunda icmâ etmiştir. Ehl-i kitap olmalarına rağmen yahudiler ve hıristiyanlar Hz. Peygamber’e ve getirdiği vahye inanmadıkları için Kur’an’da kâfir olarak nitelendirilmiştir (Fetḥu’l-beyân, I, 354-355; III, 283-284; IV, 284-286; Delîlü’ṭ-ṭâlib, s. 263-264).

Mezhebin din yerine konulmaması, değişik ilmî görüşlerden faydalanılması, dinî problemlerin Kur’an ve sahih sünnete baş vurularak ve ictihad edilerek halledilmesi gerektiği gibi görüşleriyle Sıddîk Hasan Han’ın yeni dönem İslâm düşüncesinin öncüleri arasında yer aldığını, ancak bazı akaid meselelerinde muhalif mezhep mensuplarını ve Sûfiyye’yi tekfir ederken Selefiyye’yi taklit ettiğini söylemek mümkündür. İtikadî görüşleri Ahter Cemâl Lokmân tarafından es-Seyyid Ṣıddîḳ Ḥasan H̱ân el-Ḳannevcî: Ârâʾühü’l-iʿtiḳādiyye ve mevḳıfuhû min ʿaḳīdeti’s-Selef (Riyad 1417/1996) adlı doktora tezinde incelenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Sıddîk Hasan Han, Fetḥu’l-beyân fî maḳāṣıdi’l-Ḳurʾân (nşr. Abdullah b. İbrâhim el-Ensârî), Beyrut 1992, tür.yer.; a.mlf., Delîlü’ṭ-ṭâlib (trc. Leys Muhammed Lâl Muhammed, nşr. M. Lokmân es-Selefî), Riyad-Medînetüsselâm 1422, s. 13-21, 24, 26-27, 36-38, 58, 66-67, 110-117, 214-216, 232, 263-264, 283; a.mlf., ed-Dînü’l-ḫâliṣ (nşr. M. Zührî en-Neccâr), Kahire, ts. (Mektebetü dâri’t-türâs), I, 59, 78, 87, 90-91, 99, 121, 143-146, 186, 193, 196, 417; II, 273-274, 360-364, 375; III, 34-35, 62, 155, 244-245; IV, 5-15, 26; a.mlf., Ḳaṭfü’s̱-s̱emer fî beyâni ʿaḳīdeti ehli’l-es̱er (nşr. Âsım b. Abdullah el-Karyûtî), Kahire 1404/1984, s. 12, 39, 47, 84-86; a.mlf., Neylü’l-merâm min tefsîri âyâti’l-aḥkâm (nşr. Râid b. Sabrî İbn Ebû Ulfe), Demmâm 1418/1997, I, 146, 344; II, 217-219, 585; a.mlf., el-İẕâʿa li-mâ

kâne vemâ yekûnü beyne yedeyi’s-sâʿa (nşr. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî), Beyrut 1421/2000, s. 146, ayrıca

bk. neşredenin girişi, s. 8-9; a.mlf., Ḫabîʾetü’l-ekvân fi’ftirâḳi’l-ümem ʿale’l-meẕâhib ve’l-edyân, Beyrut 1405/1984, s. 49; Aziz Ahmad - G. E. von Grunebaum, Muslim Self-Statement in India and Pakistan: 1857-1968, Wiesbaden 1970, s. 6, 7; Saeedullah, The Life and Works of Muhammad Siddiq Hasan Khan: Nawab of Bhopal, Lahore 1973, s. 124.

Süleyman Akkuş

SIDDÎKIYYE

(الصدّيقيّة)

Hz. Ebû Bekir’e (ö. 13/634) nisbet edilen bir tarikat.

Hz. Ebû Bekir’den geldiği kabul edilen tarikata Bekriyye veya onun Sıddîk lakabına nisbetle Sıddîkıyye adı verilmiştir. Ebû Bekir’e ulaşan silsilelerin ilk yazılı örneklerinden biri, Abdülhâlik̟-ı Gucdüvânî’ye (ö. 575/1179) nisbet edilen Mak̟āmât-ı Yûsuf-ı Hemedânî adlı eserde görülür. Bu eserde Gucdüvânî’nin şeyhi Yûsuf el-Hemedânî’den şu sözler nakledilir: “Bu zikir telkini önce Hz. Ebû Bekir’in gönlüne olmuştur. Ondan Selmân-ı Fârisî’ye ulaşmış, ondan Ca‘fer es-Sâdık’a, ondan Bâyezîd-i Bistâmî’ye, ondan Ebü’l-Hasan el-Harakānî’ye, ondan büyük şeyh Ebû Ali el-Fârmedî’ye ve ondan da bana ulaşmıştır” (Risâle-i Ṣâḥibiyye, s. 81). Hâcegân tarikatı şeyhlerinden Muhammed b. Ahmed el-Buhârî tarafından VIII. (XIV.) yüzyılın başlarında yazıldığı tahmin edilen Meslekü’l-ʿârifîn adlı eserde de aynı silsile tekrarlanmış, ayrıca Hz. Peygamber’e nisbet edilen, “Allah Teâlâ benim kalbime ne dökmüşse ben de onu Ebû Bekir’in kalbine döktüm” şeklindeki rivayet nakledilmiştir (Ali el-Kārî, s. 454).

Bahâeddin Nakşibend’in müridlerinden Muhammed Pârsâ Risâle-i K̟udsiyye adlı eserinde bu silsileye yeni bir düzenleme getirmiş, Ca‘fer es-Sâdık ile Selmân-ı Fârisî’nin arasında Kāsım b. Muhammed b. Ebû Bekir es-Sıddîk’ın bulunduğunu belirtmiş, ayrıca Bâyezîd-i Bistâmî’nin Ca‘fer es-Sâdık’ı, Ebü’l-Hasan el-Harakānî’nin Bistâmî’yi dünya hayatında görmediğini ve bunların Üveysî yolla birbirinden feyiz alıp terbiye gördüklerini ifade etmiştir. Bahâeddin Nakşibend’in bir diğer müridi Ya‘kūb-i Çerhî de Risâle-i Ünsiyye adlı eserinde Ebü’l-Kāsım Kürregânî’yi (ö. 450/1058) Ebû Ali el-Fârmedî ile Ebü’l-Hasan el-Harakānî’nin arasına yerleştirerek yeni bir ilâve yapmıştır.

XVI. yüzyılda Semerkant’ta bazı Kübreviyye tarikatı mensupları, meşhur tarikatların Hz. Ebû Bekir yoluyla değil Hz. Ali yoluyla sonraki nesillere aktarıldığını söyleyerek Nakşibendîler’in Sıddîkī silsilesine ima yoluyla

itiraz etmişlerdir. Bu itiraz, bazı Nakşibendî mensuplarını Sıddîkī silsileyi savunmak için yeni rivayetlerin arayışına itmiş olmalıdır. Nitekim Muhammed b. Hüseyin el-Kazvînî 978'de (1570) Dımaşk'ta kaleme aldığı Silsilenâme-i Ḫâcegân-ı Naḳşibend adlı eserinde Resûl-i Ekrem'in Medine'ye hicret ederken Sevr mağarasında Hz. Ebû Bekir'e diz üstü ve gözleri kapalı olarak kalbî zikri üç defa telkin ettiğini ve Nakşibendîler'in esas aldığı Sıddîkī silsilenin bu şekilde doğduğunu söyleyerek konuya yeni bir izah tarzı getirmiştir. Hadis ve tarih kitaplarında, tasavvuf klasiklerinde ve hatta ilk dönemde yazılan temel Nakşibendî kaynaklarında bulunmayan bu rivayet sonraki dönem Nakşibendî çevrelerinde çoğunlukla kabul görmüşse de bir Nakşibendî şeyhi olan Kazanlı Şehâbeddin Mercânî, Hz. Ebû Bekir yoluyla geldiği söylenen silsilenin ilmî temeli bulunmadığını ifade etmiştir.

Diğer birçok tarikatın aksine Hâcegân ve onun devamı olan Nakşibendî mensuplarının silsilelerini Hz. Ebû Bekir'e bağlamaları bu tarikatın doğup yayıldığı Mâverâünnehir ve özellikle Buhara bölgesinin karakteristik yapısı ile açıklanabilir. Sünnî muhitlerde ashabın en üstünü olarak Hz. Ebû Bekir kabul edilirken Şiîler, Resûl-i Ekrem'den sonra ilk halifenin Hz. Ali olması gerektiğini, çünkü onun diğer halifelerden daha üstün olduğunu iddia ediyorlardı. Sünnî-Şiî tartışmalarının yoğun olduğu VI. (XII.) yüzyıl ve sonrasında bazı tarikatların Hz. Ali'ye ulaşan silsileler beyan etmeleri, Mâverâünnehir Sünnîleri'ni Alevîlik (Şîa) niteliği taşımayan bir tarikat ve silsile kurgusuna itmiş olmalıdır. Öte yandan Ebû Bekir'in teheccüd namazı kılarken diğer bazı sahâbîlerin aksine çok alçak sesle (hafî) Kur'an okuduğu bilinmektedir (Ebû Dâvûd, "Tatavvuʿ", 25; Hücvîrî, s. 83). Hafî zikri esas alan Hâcegân şeyhlerinin bu konuda Ebû Bekir'i örnek almış ve onu kendilerine pîr telakki ederek silsilelerini ona bağlamış olmaları da muhtemeldir.

BİBLİYOGRAFYA

Hücvîrî, Keşfü'l-maḥcûb (nşr. Hüseyin Tesbîhî), İslâmâbâd 1995, s. 83; Abdülhâliḳ-ı Gucdüvânî, Risâle-i Ṣâḥibiyye : Maḳāmât-ı Yûsuf-i Hemedânî

(nşr. Saîd-i Nefîsî, Ferheng-i Îrân-zemîn, I/1 içinde), Tahran 1332 hş./1953, s. 81; Muhammed b. Ahmed b. Es‘ad el-Buhârî, Meslekü’l-ʿârifîn, İÜ Ktp., FY, nr. 185, vr. 6a-b, 61a; Salâh b. Mübârek el-Buhârî, Enîsü’ṭ-ṭâlibîn (nşr. Halil İbrahim Sarıoğlu - Tevfîk Sübhânî), Tahran 1371 hş./1992, s. 113-115; Muhammed Pârsâ, Risâle-i Ḳudsiyye (nşr. Ahmed Tâhirî Irâkī), Tahran 1354 hş./1975, s. 10-14; Fahreddin Safî, Reşeḥât-ı ʿAynü’l-ḥayât (nşr. Ali Asgar Muîniyân), Tahran 1977, I, 11-13; Ya‘kūb-i Çerhî, Risâle-i Ünsiyye (nşr. M. Nezîr Rânchâ), İslâmâbâd 1983, s. 15-16; Muhammed b. Hüseyin el-Kazvînî, Silsilenâme-i Ḫâcegân-ı Naḳşibend, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1381, vr. 3a; Ali el-Kārî, el-Esrârü’l-merfûʿa fî’l-aḫbâri’l-mevżûʿa, Beyrut 1986, s. 454; Harîrîzâde, Tibyân, I, vr. 12b-18a; Abdülmecîd el-Hânî, el-Ḥadâʾiḳu’l-verdiyye, Kahire 1308, s. 8; M. M. er-Remzî, Telfîḳu’l-aḫbâr ve telḳīḥu’l-âs̱âr fî veḳāʾiʿ Ḳazân ve Bulġār ve mülûki’t-Tatâr, Orenburg 1908, II, 479-480; Zâhid Kevserî, İrġāmü’l-merîd, İstanbul 1328, s. 28-29; Ma‘sûm Ali Şah, Ṭarâʾiḳ, II, 11-12; Hamid Algar, “A Brief History of the Naqshbandī Order”, Naqshbandis (ed. M. Gaborieau v.dğr.), Istanbul-Paris 1990, s. 5; Necdet Tosun, Bahâeddîn Nakşbend: Hayatı, Görüşleri, Tarîkatı, İstanbul 2002, s. 33-38, 385-386; Bakhtiyor Babajanov, “Mawlānā Lutfullāh Chūstī. An Outline of His Hagiography and Political Activity”, ZDMG, CXLIX/2 (1999), s. 263-264.

Necdet Tosun

SIDK

(الصدق)

Niyette dürüstlük, söz ve davranışların doğru ve gerçeğe uygun olması anlamında bir ahlâk terimi.

Eski sözlüklerde “vâkıaya uygun hüküm ifade eden söz, yalanın karşıtı” diye tanımlanan sıdk kelimesi (Cevherî, I, 580; Lisânü’l-ʿArab, “ṣdḳ” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “ṣdḳ” md.; et-Taʿrîfât, “ṣıdḳ” md.) âyet ve hadislerle diğer İslâmî kaynaklarda “hakikati konuşmak, gerçeğe uygun bilgi vermek, dürüst ve güvenilir olmak, vaadine sadâkat göstermek” anlamında masdar; “hakikati ifade eden, gerçeğe uygun olan söz, doğruluk, dürüstlük, güvenilirlik” anlamında isim olarak kullanılır. Bir şeyin objektif gerçekliği hak, bunun aslına uygun biçimde anlatılması sıdk kavramıyla ifade edilir. Hak doğrunun nesnel yanı, sıdk ise sözün nesnel doğruya uygunluğudur. Sıdk ayrıca “sözün hem objektif gerçeğe hem de sözü söyleyenin zihnindeki bilgiye uygunluğu” şeklinde tanımlanır. Buna göre bir kimsenin sözü -aslında gerçeği ifade etse bile-o kişi kendi zihninde yalan söylediğini düşünüyorsa bu söz yalan (kezib, kizb) sayılır. Böyle bir durumda sözün bir yönden doğru, bir yönden yalan olabileceği de belirtilir. Meselâ bir inkârcının, “Muhammed Allah’ın elçisidir” şeklindeki sözü içindeki inancı ifade etmemesi yönünden yalan, Hz. Muhammed’in Allah’ın resulü olduğu gerçeğine uygun düşmesi bakımından doğrudur. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm (el-Münâfikūn 63/1) münafıkların Hz. Peygamber’e gelerek, “Şahitlik ederiz ki sen

gerçekten Allah’ın elçisisin” şeklindeki sözlerini, “Allah da biliyor ki sen O’nun elçisisin” sözleriyle söyleneni doğrulamış, “Ancak Allah da münafıkların yalancı olduğuna şahitlik eder” ifadesiyle gerçekte buna inanmadıkları için münafıkların yalancılığını bildirmiştir. Sıdk esas itibariyle geçmiş, şimdiki zaman veya gelecekle ilgili haber, bilgi ve vaad içeren söz için kullanılır. Ancak soru, talep ve duada da gizli yahut dolaylı bir bilgi saklıdır. Meselâ bir konuda soru soran kimse dolaylı biçimde o hususta bilgisi bulunmadığını, yardım isteyen veya dua eden de ihtiyaç

içinde olduğunu belirtmiş olur (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ṣdḳ” md.; eẕ-Ẕerîʿa, s. 270-271; Izutsu, s. 129-132, 140-143).

Sıdk kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de bazıları mecazi anlamda olmak üzere on beş yerde geçer. Ayrıca üç âyette “doğru sözlü” anlamında sâdık, elli kadar âyette bunun çoğul şekilleri (sâdikun, sâdikın, sâdikat), altmış kadar âyette aynı kökten çeşitli fiil ve isimler yer almaktadır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ṣdḳ” md.). Sıdk iki âyette (ez-Zümer 39/32-33) Kur’ân-ı Kerîm’in isimlerinden biri olarak kullanılmıştır. Yûnus sûresinin 2. âyetindeki “kademe sıdk” ifadesi “hakiki menzil, yüksek derece, üstün şeref” gibi mânalarla açıklanır. Hasan-ı Basrî bu tabirle Hz. Muhammed’in yüksek şahsiyetinin, Hakîm et-Tirmizî onun makām-ı mahmûddaki mevkiinin kastedildiğini, Mukātil b. Süleyman ise bunun hayattayken öbür dünyaya gönderilen amelleri ifade ettiğini söyler (yorumlar için bk. Taberî, VI, 527-529; Şevkânî, II, 480-481). Müfessirlere göre İsrâ sûresinin 80. âyetinde geçen “doğrulukla giriş” (müdhale sıdk) Hz. Peygamber’in hicret sırasında Medine’ye girişine, “doğrulukla çıkış” da (muhrace sıdk) Mekke’den çıkışına veya ilki onun Mekke fethi için Medine’den çıkışına, ikincisi Mekke’ye girişine işaret eder (Zemahşerî, II, 372; Şevkânî, III, 285). Ancak İbn Âşûr, sûrenin Mekke’de indiğini dikkate alarak son yorumu isabetsiz bulmuş (et-Taḥrîr ve’t-tenvîr, XV, 187), Fahreddin er-Râzî ise bu tabirlerin önceki iki âyette söz konusu edilen namazla ilgili olduğunu belirterek doğrulukla girişi “namaza giriş”, doğrulukla çıkışı da “namazdan çıkış” diye açıklamıştır (Mefâtîḥu’l-ġayb, XXI, 29). Meryem sûresinin 50. âyetindeki “lisâne sıdk”, “sözü doğru” veya “doğruluk ve dürüstlükle anılma” (Zemahşerî, II, 512), Ahkāf sûresinin 16. âyetindeki “va‘dü’s-sıdk”, “dünyada insanlara peygamberlerin diliyle bildirilen gerçek vaad” (Taberî, XI, 287; Şevkânî, V, 23) diye açıklanır. Bir âyette Allah’ın kelâmının iki temel niteliği doğruluk ve âdillik şeklinde gösterilir (el-En‘âm 6/115). Aynı ifade bir hadiste de geçmektedir (Nesâî, “Cihâd”, 42). Fahreddin er-Râzî’ye göre Kur’an’ın bütün âyetleri ya haber veya yükümlülük bildirmekte olup buradaki doğruluk haber bildiren, âdillik de yükümlülük içeren âyetlerin niteliği şeklinde zikredilmiştir (Mefâtîḥu’l-ġayb, XIII, 161).

Hadislerde hem sıdk kelimesi hem de çeşitli türevleri geçmektedir. Bazı hadis mecmualarında sıdk konusuna özel bablar ayrılmıştır (meselâ bk.

Müsned, V, 14, 20; Buhârî, “Edeb”, 69; Tirmizî, “Birr”, 46; Dârimî, “Büyûʿ”, 8). Hz. Peygamber’in şu öğüdü, hadis kaynaklarının yanında sıdk konusuna yer veren hemen bütün ahlâk ve tasavvuf kitaplarında kaydedilmiştir: “Size doğruluğu öğütlerim; çünkü doğruluk iyiliğe, iyilik de cennete götürür. Doğruluğu şiar edinen kimse Allah katında sıddîk diye yazılır. Yalan söylemekten sizi menederim; çünkü yalan söylemek günaha, günah da cehenneme götürür. Kişi yalan söyleye söyleye nihayet Allah katında kezzâb diye yazılır” (Müsned, I, 3, 5, 7, 8, 9, 11; Buhârî, “Edeb”, 69; Müslim, “Birr”, 103-105). Hadislerde doğruluğun huzur, yalancılığın kuşku ve huzursuzluk kaynağı olduğuna dikkat çekilmekte (Müsned, I, 200; Tirmizî, “Ḳıyâmet”, 60), dürüst tâcirin âhirette peygamberlerle birlikte olacağı belirtilmektedir (Tirmizî, “Büyûʿ”, 4; İbn Mâce, “Ticârât”, 1). Üç kişinin bir mağarada sıkışıp kaldığını anlatan uzun bir hadiste zor durumlarında insanları ancak doğruluklarının kurtarabileceği bildirilir (Buhârî, “Enbiyâʾ”, 53). Bazı hadislerde Resûl-i Ekrem “sâdık ve masdûk” (doğru olan ve doğruluğu herkesçe kabul edilen) şeklinde nitelenir (Buhârî, “Enbiyâʾ”, 1; “Ḳader”, 1). Ebû Süfyân’ın henüz müslüman olmadığı dönemde Bizans İmparatoru Herakleios’un sorusu üzerine Hz. Peygamber’in kişiliği ve daveti hakkında verdiği bilgiler arasında, “O bize doğruluğu, iffetli olmayı ve akrabalık hukukunu gözetmeyi emrediyor” ifadesi de yer almaktadır (Müsned, I, 262, 263; Buhârî, “Bedʾü’l-vaḥy”, 6; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 85). Bizzat Resûlullah da, “Aranızda Allah’tan en çok korkan, en doğru olan ve en çok iyilik yapan benim” demiştir (Buhârî, “İʿtiṣâm”, 27). Kelâm ilminde bütün peygamberlerin beş niteliğinden birinin sıdk olduğu belirtilir (bk. PEYGAMBER).

Hemen bütün ahlâk ve tasavvuf kitaplarında sıdk başlıca ahlâkî erdemlerden biri diye gösterilir. Bu terimi oldukça geniş bir kapsamda ele alan Râgıb el-İsfahânî, sıdkı evrenin varlık sebeplerinin en önemlilerinden biri sayar. Çünkü sıdk hakikatin ifadesi olup hakikatin bir an ortadan kalktığı farzedilse artık evrenin düzeni de ortadan kalkar. Aynı âlime göre doğruluk bütün iyi ve güzel şeylerin temeli, peygamberliğin dayanağı, takvânın meyvesidir. Öte yandan bir kimsenin yalanı huy haline getirmesi onu insanlıktan çıkarır. Çünkü konuşma yeteneği insanın özelliğidir. Yalancı olarak tanınanın sözüne güvenilmez, sözüne güvenilmeyenin konuşması fayda getirmez; sözü faydasız olan ise hayvanlarla eşit duruma düşer, hatta böylesi hayvandan da aşağıdır; çünkü yalan söyleyerek zarar

verir. Kur’ân-ı Kerîm’de doğru yoldan sapanlar için, “Onlar hayvanlar gibidir, hatta onlar yolca daha da şaşkındır” ifadesi (el-Furkān 25/44) kullanılmıştır (eẕ-Ẕerîʿa, s. 270-271).

Sıdkı biraz daha dar kapsamlı olarak “bir konu hakkında gerçeğe uygun bilgi vermek”, yalanı ise “bir konu hakkında gerçeğin aksini söylemek” şeklinde tanımlayan Mâverdî doğru söylemenin de yalan söylemenin de bazı sebeplerinin bulunduğunu, ancak doğruluğun sebeplerinin temelli, yalancılığın sebeplerinin ise ârızî olduğunu belirtir. Çünkü doğruluk aklın ve dinin gereğidir; buna karşılık akıl ve din yalancılığı reddeder. Nitekim doğru bilgiler yaygınlık kazanıp tevâtür derecesine ulaşabilirken asılsız bilgiler böyle bir itibara lâyık görülmemektedir. Mâverdî doğruluğu gerekli kılan sebepleri akıl, din, ahlâk (mürüvvet) ve insanlardaki doğrulukla tanınma arzusu olarak sıralar. Akıl, bilhassa bir fayda sağlamayan ve bir zararı önlemeyen yalanın kötülüğüne hükmeder. Aklın doğru bulmadığı bir tutumu din de onaylamaz, aksine din aklın hükmünü pekiştirir, aklın pratikte faydalı bulduğu yalanı da sakıncalı görür. Ayrıca ahlâk çirkin tutumları reddettiği gibi söylenen bir sözün yalan olduğunun ortaya çıkması ve sonuçta kişinin itibarını zedelemesi de insanlarda doğrulukla tanınma arzusu meydana getirir (Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn, s. 254-255). Mâverdî, bazı durumlarda sıdkın yalanla aynı derecede kötü ve çirkin, hatta yalandan daha zararlı olabileceğini de belirterek bunları gıybet, nemîme ve siâye (bozgunculuk çıkarmak için insanlar arasında söz taşıma) şeklinde sıralar (a.g.e., s. 257-260).

Gazzâlî ve daha sonraki bazı âlimler sıdkın altı çeşidinden söz eder. a) Konuşmada sıdk. Söylenen her sözün -dinî ve toplumsal bir zarara yol açmadıkça-gerçeği

yansıtması, verilen her sözün yerine getirilmesi ahlâkî bir ödevdir. Hadislerde sadece karı-koca arasındaki geçimsizliği gidermek, savaşta düşmana üstün gelmek ve insanlar arasında barışı sağlamak niyetiyle yalan söylenebileceği bildirilmiştir (Müsned, VI, 459, 461; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 50; Tirmizî, “Birr”, 26). b) Niyet ve iradede sıdk. Bir kimsenin sözünde doğru olması yanında iç dünyasında da dürüst olması, hakikati ifade etme niyet ve isteği taşıması gerekir. Hz. Peygamber’in, “Allah sizin bedenlerinize (şekillerinize) ve mallarınıza değil kalplerinize ve

amellerinize bakar” (Müslim, “Birr”, 33, 34); “Ödemek niyetinde olmadığı halde borçlanan kimse hırsızdır” (İbn Mâce, “Ṣadaḳāt”, 10, 11) anlamındaki hadisleri bunu ifade etmektedir. Gazzâlî’ye göre bir kimsenin amacı gerçek, niyeti doğru olur, iradesi hayra yönelirse böyle biri sâdık veya sıddîk diye nitelenir. Ahlâkî bakımdan önemli olan sözün kelimeleri değil bunların arkasındaki niyet ve iradedir. Buna göre bir kimse diliyle, “Allah’a yöneldim; ben Allah’ın kuluyum; Allahım! Yalnız sana kulluk ederim” derken kalbi Allah’tan başka şeylerle meşgul olursa onun bu söyledikleri yalandan ibarettir. Gerçek kul varlığını nefsine değil mevlâsına adayandır, bu da sıddîkların derecesidir (İḥyâʾ, IV, 388-389; ayrıca bk. SIDDÎK). c) Karar vermede sıdk. Niyet ve iradeden sonraki bir doğruluk ve dürüstlük aşaması olup insanın iyi ve doğru olduğuna inandığı bir işi yapmaya dürüstlükle karar vermesini ifade eder. d) Kararında durma hususunda sıdk. Bir konuda verilmiş olan doğru kararı sürdürmeyi ifade eder. Karar verme ve kararında durmadaki dürüstlük, özellikle kötü alışkanlıklardan tövbe edip bir daha bunlara dönmeme hususunda büyük önem taşır. e) Amelde sıdk. Ahlâk âlimleri amelde dürüstlüğü “iyilikleri gösteriş için değil sırf iyi ve gerekli olduğu için yapma, kötülükleri de aynı anlayışla terketme bilinci ve sorumluluğu” olarak açıklamışlardır. f) Dinî ve mânevî hallerde sıdk. Özellikle tasavvufî kaynaklar kulun Allah’a saygı ve bağlılığını gösteren havf, recâ, tâzim, zühd, rıza, tevekkül, muhabbet gibi mânevî hallerdeki doğruluk ve samimiyeti sıdkın en ileri derecesi olarak değerlendirmiştir (a.g.e., IV, 386-392). Seyyid Şerîf el-Cürcânî’nin kaydettiğine göre hakikat ehli sıdkı “ölümü pahasına da olsa gerçeği söyleme” diye tarif etmiştir (et-Taʿrîfât, “ṣıdḳ” md.). Cüneyd-i Bağdâdî’nin de sıdkı böyle anladığı belirtilir (Kuşeyrî, II, 451). Ancak İslâm âlimleri hayatî bir tehlike karşısında yalan söylemeyi câiz görmüştür (bk. YALAN).

BİBLİYOGRAFYA

Cevherî, eṣ-Ṣıḥâḥ (nşr. Nedîm Marʿaşlî - Üsâme Marʿaşlî), Beyrut 1974, I, 580; Wensinck, el-Muʿcem, “ṣdḳ” md.; el-Muvaṭṭaʾ, “Kelâm”, 17; Müsned, I, 3, 5, 7, 8, 9, 11, 200, 262, 263; II, 177; V, 14, 20; VI, 459, 461; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, Beyrut 1412/1992, VI, 527-529; XI, 287; Mâverdî,

Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn (nşr. Mustafa es-Sekkā), Beyrut 1978, s. 253-260; Kuşeyrî, er-Risâle, II, 448-453; Râgıb el-İsfahânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi’ş-şerîʿa (nşr. Ebü’l-Yezîd el-Acemî), Kahire 1405/1985, s. 270-271; Gazzâlî, İḥyâʾ, IV, 386-392; Zemahşerî, el-Keşşâf, II, 372, 512; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, XIII, 161; XXI, 29; Şevkânî, Fetḥu’l-ḳadîr, Beyrut 1412/1991, II, 480-481; III, 285; V, 23; M. Tâhir İbn Âşûr, et-Taḥrîr ve’t-tenvîr, Tunus 1984, XV, 187; T. Izutsu, Kur’an’da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar (trc. Selahattin Ayaz), İstanbul 1991, s. 129-132, 140-143; Abdülhalîm Ahmedî, “Taḥḳīḳu ṣıdḳı’n-niyye ʿinde’l-Ġazzâlî”, Mecelletü’ş-şerîʿa ve’d-dirâsâti’l-İslâmiyye, VI/13, Küveyt 1409/1989, s. 77-154.

Mustafa Çağrıcı

SIFAT

(الصفة)

Allah'ın insanlarca bilinebilmesi için zâtına nisbet edilen mâna ve mefhumlar anlamında kelâm terimi.

Sözlükte "bir varlığın nitelik, hal ve özelliklerini belirtmek" anlamında masdar ve "bir varlığın tanınmasını sağlayan hal ve nitelik" mânasında isim olan sıfat kelimesi (Kāmus Tercümesi, III, 759-760), terim olarak "Allah'ın insanlarca bilinmesini sağlayan nitelik" veya "Allah'ın zâtına nisbet edilen mâna ve mefhum" diye tanımlanır. Normal zihnî yetenekteki insanlar, kendi fizyolojik ve psikolojik yapılarından başlamak üzere tabiatta müşahede ettikleri fevkalâde kuruluş ve işleyişe bakarak bunların bir yaratıcı, düzenleyici ve yöneticinin varlığına işaret ettiğini hisseder, duyu vasıtalarıyla algılanamayan bu yüce varlığı bazı kavramlarla niteleyip ifadelendirirler. İslâm literatüründe Allah'a nisbet edilen bu mâna, mefhum ve kavramlara isim veya sıfat denilir. Bazı düşünürler, isim kelimesinin açık bir muhteva taşıdığından mahiyeti bilinemeyen Allah'a izâfe edilmeyeceğini söylerken (Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu'l-beyyinât, s. 10-18) İbn Hazm gibi nasçı-muhafazakâr âlimler Kur'an'da yer almadığı için sıfat kelimesinin kullanılamayacağını söylemiştir (el-Faṣl, II, 283). İsim ve sıfat terimlerinin kullanımı ilk defa Ebû Hanîfe'de görülmüşse de bu iki terim arasındaki ince fark Mâtürîdî tarafından açıklığa kavuşturulmuştur. V. (XI.) yüzyıldan itibaren yazılmaya başlanan "el-esmâ' ve's-sıfât" adlı eserlerde isimle sıfat arasında şöyle bir ayırım yapılmıştır: Hay, alîm, hâlik gibi kuruluşu açısından sıfat olan kelimeler isim, diğerleri sıfattır (DİA, II, 482). Aslında sıfat için yapılabilecek en özlü tarif "Allah'ın zâtına nisbet edilen mâna" şeklindedir. Bu mâna ve muhtevanın kelime çeşidi bakımından isim, fiil, sıfat veya zarf olması konunun özünü etkilemez.

Semavî Dinlerde Tanrı'nın Sıfatları. Semavî dinlerde Allah'ın isimlerini ve sıfatlarını belirlerken vahye dayanmak gerektiği vurgulanmakla birlikte kutsal metinlerde yer almayan isim ve sıfatların da O'na nisbet edilebileceğini benimseyenler vardır. Yahudi kutsal metni Tanah'ta Tanrı,

Yahova (sonsuza kadar var olan, ebedî; Çıkış, 3/14; 6/2-3), Elohim (en güçlü; Çıkış, 20/3), El Elyon (en yüce; Tesniye, 32/8), El Olam (sonsuz olan; Tekvîn, 21/33), El Roi (gören, işiten; Tekvîn, 16/13-14), El Şadday (güçlü olan; Çıkış, 3; Hezekiel, 1/23) isimleriyle nitelendirilmektedir (EJd., VII, 674-682). Yahudi filozofları, Tanrı'nın zâtına vâkıf olunamayacağı halde O'nun sıfatlarından epistemolojik olarak anlamlı bir şekilde nasıl bahsedilebileceği konusunu tartışmışlardır. Erken dönem filozofu Philo (ö. 40) Tanrı'nın zâtının değil varlığının bilinebileceğini ifade etmiş, O'nun bir ve basit olduğunu, araz, madde ve sûret gibi yaratılmışlara ait sıfatlardan münezzeh bulunduğunu söylemiştir. Aynı filozof kutsal metinde Rab Yahova'ya nisbet edilen el, yüz, göz gibi organlarla gezmek, inmek, koklamak, kıskanmak ve insan şekline bürünmek gibi beşerî özelliklerin (Tekvîn, 3/8, 8/1, 21, 9/6, 11/5, 18/1-3, 22; Çıkış, 20/6, 32/ 12; İşaya, 59/17) O'nun yaratılmışlık belirtilerinden tenzihine uygun biçimde yorumlanması gerektiğine işaret etmiştir. İslâm teolojisinden ileri derecede etkilenen Endülüslü yahudi filozofu Saadia Gaon (Saîd b. Yûsuf el-Feyyûmî) kutsal metinden hareketle Rab Yahova'nın tek, hayat sahibi, kādir-i mutlak, her şeyi bilen ve yaratılmışlara benzemeyen yüce varlık niteliklerini taşıdığını, O'nun eşsizliğinin yegâne yaratıcılığının mantıkî bir neticesi olduğunu belirtmektedir. Saadia Gaon'un ilâhî sıfatlara zâtın dışında varlık nisbet etmeyen görüşünde Mu'tezile'nin sıfat anlayışının etkisi açıkça görülmektedir. Yahudi filozofu İbn Meymûn, zâtını kavramanın imkânsızlığı sebebiyle Tanrı hakkında selbî sıfatlarla konuşulabileceğini belirtmiş olup bunda da Fârâbî tesiri vardır. İbn Meymûn kutsal metinlerde geçenlerle

sınırlı kalmayıp kudret, ilim ve irade gibi aklen gerekli olan sıfatların Tanrı'ya nisbet edilebileceğini, ancak bunları tenzih çerçevesinde selbî yorumlarla açıklamanın gerektiğini ifade etmiştir (a.g.e., VII, 664-669). Feyyûmî, Jdah Halevi, Abraham b. Dâvûd ve İbn Meymûn gibi yahudi filozofları tevhid anlayışına aykırı düşeceği, ayrıca beşerî dilin niteliği ve çağrıştıracağı yaratılmışlık özellikleri sebebiyle teşbih ve tecsîme götüreceği endişesiyle Tanrı'ya sübûtî (olumlu) sıfatlar nisbet etmeyi uygun bulmamışlardır. Buna karşılık Levi b. Gershom ve Hasdai Crescas gibi bazı filozoflar Tanrı'ya olumlu sıfatlar nisbet edilmesi gerektiğini, bu tür sıfatların tevhid anlayışını ve O'nun kemalini ihlâl etmeyeceğini belirtmişlerdir (a.g.e., VII, 659-660; Jacobs, s. 38-71).

Hıristiyan kutsal metinlerindeki Tanrı tasavvuru genel yahudi anlayışından farklı olmamakla beraber Hıristiyanlık'ta Tanrı'nın sıfatları konusu teslîs anlayışıyla bağlantılı biçimde değerlendirilmelidir. Yeni Ahid'e göre Tanrı iyilik, hakikat ve hikmetin kendisidir (Markos, 10/18; Romalılar'a Mektup, 3/5; 16/27). Gökler âlemi O'nun tahtıdır; O ebedî olarak kutsaldır; yeryüzündeki her şeyi O kontrol eder (Matta, 5/34; 23/22; Romalılar'a Mektup, 9/5, 14). O yaratıcıdır ve hiçbir şey bilgisinin dışında değildir (meselâ bk. Matta, 6/30; 10/29; 19/4; Markos, 13/19; Luka, 12/24; Resullerin İşleri, 4/24). Tanrı yaratıcı olarak yaratılmışlardan ayrı olsa bile (Romalılar'a Mektup, 1/25) onlarda mündemiçtir (Efesliler'e Mektup, 4/6). Yeni Ahid'de Îsâ, Tanrı'nın kelâmı olarak ilâhî bir konuma sahip gösterilmekle birlikte (Yuhanna, 1/1-18) teslîs anlayışı formülasyonuna rastlanmamaktadır. Pavlus'un Korintoslular'a Birinci Mektubu'nda (12/4-6) ruh, rab ve Tanrı arasında kurduğu ilişki ve Matta'da (28/19) ortaya çıkan baba, oğul, ruh üçlüsü teslîs düşüncesi yönünden yorumlanmaz. Hıristiyan teologları Hıristiyanlığı monoteist bir din şeklinde görmektedir. Nitekim erken dönemlerde Hıristiyanlığın Tanrı inancı yahudi inançlarını yansıtmaktaydı. Baba, oğul, Rûhulkudüs'ten oluşan klasik teslîs doktrini de monoteist bakış açısından yorumlanmaktadır. Bununla birlikte bu üç kavrama başvurmadan Hıristiyanlık'taki Tanrı inancını açıklamak imkânsızdır. İlk dönemde kilisedeki yahudi kökenli Tanrı inancı, yaklaşık I. yüzyılın sonuna doğru Yeni Eflâtuncu felsefenin etkisi ve Yunan-Roma kökenli insanları hıristiyanlaştırma amacının sonucunda şekil değiştirmeye başlamış, böylece Tanrı kavramı biri teslîs, diğeri Tanrı'nın enkarnasyonu olarak Îsâ figürü ile ilişkilendirilmiştir. Hıristiyan teologları Tanrı'nın bir, ezelî, ebedî, yaratıcı, kādir-i mutlak, değişmez, kavranamaz, yegâne ilim ve kudret sahibi olduğunu, yaratıklara benzemediğini kutsal metinlerden hareketle açıklamış (Quick, s. 44-76; New Catholic Encyclopedia, VI, 540-543), kutsal metinlerde yer alan ve Hz. Îsâ'ya tanrı nitelikleri atfeden inançları da savunmuştur (Matta, 28/19; Korintoslular'a Birinci Mektup, 12/4-6; Efesoslular'a Mektup, 1/3-14).

Kur'an ve Hadiste Sıfatlar. Kur'ân-ı Kerîm'de sıfat kelimesi Allah'a nisbet edilmemiş, ancak müşriklerin politeist tanrı anlayışından söz edilirken Cenâb-ı Hakk'ın bu tür telakkilerden münezzeh olduğunun beyanı sırasında "vasf" kavramı kullanılmıştır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "vṣf" md.).

Bunun yanında Allah'ın güzel isimlerinin (el-esmâü'l-hüsnâ) olduğu belirtilmiştir (el-A'râf 7/180; el-İsrâ 17/110; el-Haşr 59/24). Kur'an'da acz, eksiklik ve yaratılmışlık özelliği taşıyan birçok kavram ilâhî zâttan nefyedildiği gibi (selbî-tenzîhî sıfatlar) hay, âlim, kadîr, hâlik, rezzâk gibi birçok sübûtî ve fiilî sıfat O'na izâfe edilmiştir. Yaratılmışlık özelliği taşıdıkları için Allah'tan nefyedilmesi gerektiği halde naslarda yer alan nefs, vech, ayn, yed, istivâ vb. kavramlar da (haberî sıfatlar) Kur'an'da yer almıştır (el-Kasas 28/88; Tâhâ 20/ 39, 41; Sâd 38/75; Yûnus 10/3). Kur'an'da kelime çeşidi bakımından isim, sıfat, fiil ve zarf konumunda bulunan sıfatlar çoktur. Sadece sıfat biçiminde olanlar üzerinde yapılan bir çalışmada bunların tür sayısı 109 olarak belirlenmiş, farklı sîgalarının eklenmesiyle sıfat türünün 161'e ulaştığı görülmüştür (Yarımbaş, s. 141-150). Ebû Abdullah ez-Zübeyrî ve Hattâbî'den itibaren bütün kelime çeşitlerinden hareketle yapılan tesbitlerde sayı 313'ten 552'ye kadar yükselmektedir (DİA, XI, 409). Hadislerde ise açıkça sıfat kavramı geçer ve zât-sıfat ayırımı yapılır. İlgili hadislerde belirtildiğine göre Hz. Peygamber dualarında Allah'ın izzetine sığınmış, O'nun yarattıklarına seslendiğini ve insanları görüp dualarını işittiğini haber vermiş, rahmânın sıfatlarını içerdiği için İhlâs sûresini namazda okuyan sahâbîyi Allah'ın sevdiğini söylemiştir (Buhârî, "Tevḥîd", 1, 7, 9, 14; Ḫalḳu efʿâli'l-ʿibâd, s. 192). Yine hadislerde "zâtullah" terkibi kullanılmış; Allah'a ilim, kudret, kelâm, yed, kadem, ısba', hicâb, yakınlık, nüzûl, istivâ gibi sıfat ve fiiller nisbet edilmiştir (Buhârî, "Enbiyâʾ", 8; "Tevḥîd", 10, 15, 24; Müslim, "Îmân", 293, "Ṣalâtü'l-müsâfirîn", 168; Fahreddin er-Râzî, Esâsü't-taḳdîs, s. 114-119).

Problemin Ortaya Çıkışı. Kur'ân-ı Kerîm'de İslâmiyet'teki Allah anlayışı açıklanırken tevhid ilkesine dayanan tenzihî sıfatlar ısrarla vurgulanmış, bunun yanında kâinata ve özellikle insana yansıyan birçok kemal sıfatı zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilmiştir. Kur'an'ın ilk muhatapları olan ashap bu ilâhî beyanları sözlük muhtevaları çerçevesinde anlamış, Kur'an'ın müteşâbih âyetlerde dile getirilen ve sözlük anlamı itibariyle Allah'ın insana benzediği izlenimini veren beyanları te'vile başvurmadan benimsemiştir. Ashabın bu tavrı tâbiîn döneminin ortalarına kadar devam etmiştir. Ahmed b. Hanbel, müteşâbih âyetleri yanlış te'villere tâbi tutan ve ilâhî sıfatlar hakkında yeni görüşler ileri süren ilk kişinin Cehm b. Safvân (ö. 128/745) olduğunu belirtmiştir (er-Red, s. 64-68). İbn Haldûn'a göre II. (VIII.) yüzyılın başlarında müslümanlar arasında ilâhî sıfatlar konusunda ihtilâflar çıkmaya

başlayınca Allah'ın sıfatlarına ve fiillerine ilişkin müteşâbih âyetleri sözlük anlamından hareketle teşbih yönünde tefsir edip açıklayan ve Selef'e uyduklarını savunan bir grup hadisçi ortaya çıkmış, "Allah görülen cisimler gibi olmayan bir cisimdir" diyerek O'nun zâtını insana benzetmiştir. Bunların ardından, ilâhî sıfatlar hakkında "bilâkeyf" (mahiyeti bilinmeksizin) ifadesini kullanmasına rağmen insanın sesine benzemeyen bir sesle konuşma ve arşa yükselme (tahta oturma) örneklerinde görüldüğü gibi bu sıfatları insanın sıfat ve fiillerine benzetmekten kurtulamayıp sonuçta teşbihe düşen Selefiyye zuhur etmiştir. Selefiyye'nin bu tutumuna karşı çıkan Mu'tezile, tenzihte aşırılığa saparak ilâhî sıfatları O'nun zâtına ait gerçek nitelikler saymak yerine zihnî kavramlar ve hükümler düzeyine indirgemiştir. Ardından bu iki farklı sıfat telakkisini isabetli görmeyen İbn Küllâb el-Basrî, Ebü'l-Abbas el-Kalânisî, Hâris b. Esed el-Muhâsibî gibi ilk Ehl-i sünnet kelâmcıları, daha sonra da Sünnî kelâm okullarına öncülük eden Eş'arî naslara bağlı kalarak Allah'ın ilim, kudret, irade, sem', basar, kelâm adı verilen ve zâtını niteleyen gerçek anlamda sıfatlarının bulunduğunu kabul ederken bu konuda teşbihe yönelen görüşleri reddetmiştir (Muḳaddime, III, 1042-1058). İbn Haldûn tarafından zikredilmemekle birlikte Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ilâhî sıfatlar problemine geniş yer vermiş ve sonraki dönemlerde Sünnî kelâm eserlerinde göze çarpan kelâmî bakış açısını Eş'arî'den belki de daha önce ve daha

zengin bir şekilde temellendirmiştir. İbn Teymiyye ise sıfatlar konusundaki tartışmaların ilk defa Ca'd b. Dirhem tarafından başlatıldığını, bu zâtın bazı aklî istidlallere dayanarak gerçek anlamıyla Allah'ın sıfatlarını inkâr ettiğini, Cehm b. Safvân'ın da ona tâbi olduğunu söylemiştir (Minhâcü's-sünne, V, 392).

D. B. MacDonald gibi bazı şarkiyatçılar, ilâhî sıfatlar meselesinin yahudi ve hıristiyan teolojilerinin yanı sıra eski Yunan felsefesinin etkisiyle ortaya çıktığını, daha sonra müslümanlar arasındaki iç ihtilâfların bu süreci geliştirdiğini iddia etmiştir (İA, I, 368). Ancak sıfatlarla ilgili tartışmayı İslâm ilâhiyatının kendi iç dinamiğinin bir sonucu saymak gerekir. Çünkü ilâhî sıfatlar, âyet ve hadislerde üzerinde durulan itikadî bir konu olup müslümanların bunları anlayıp açıklamaya çalışması tabii bir gelişmedir. Allah'a iman eden bir müslümanın, O'na yönelip gönülden bağlanması ve O'nunla mânevî bir iletişim kurabilmesi için O'nun hakkında zihin ve gönül

dünyasında olabildiğince aydınlığa kavuşması gerekir. Bu da ancak Cenâb-ı Hakk'ın güzel isimleriyle yüce sıfatları hakkında bilgi edinmekle gerçekleşir. Bu sebeple İslâm âlimleri Allah'ın insan idrakini aşan zâtı etrafında konuşmak yerine sıfatlarını konu edinmiş ve bu yolla kâinatın yaratıcısını tanıyıp tanıtmayı amaç edinmiştir.

Sıfatları Anlama Yöntemleri. 1. Teşbih. "Allah'ı yaratılmışlara veya yaratılmışları Allah'a benzetmek" anlamına gelen teşbih anlayışının İslâm dünyasında belirmesinde Yahudilik, Hıristiyanlık ve Mecûsîlik'ten intikal eden gerçek dışı telakkilerin bazı hadisçilerce nakledilmesinin etkili olduğu kabul edilir. Bunun yanında aşırı Şiî ve sûfî gruplarının anlayışları ve tevhid ilkesinde titizlik göstererek ilâhî zâtı tenzihte ileri giden Mu'tezile'ye karşı tepkiler de teşbih anlayışının oluşmasına zemin hazırlamıştır. Dâvûd el-Hârizmî gibi teşbihte aşırılığa düşenlere göre cinsel organ ve ağız dışında insanlarda bulunan organlar Allah'ta da mevcuttur. O cisimden oluşmuştur, bir mekânda ve bir yönde bulunur, mekânı göklerin üstünde olan arştır. Allah'ın bilmek, güç yetirmek, görmek, işitmek, konuşmak, gelmek, gitmek, oturmak, inmek, çıkmak gibi sıfatları ve fiilleri de insanlarınkine benzer (Şehristânî, I, 103-113; Miklâtî, s. 174; Takıyyüddin İbn Teymiyye, el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât, II, 165). İslâm tarihinde gerek sayıları gerekse ilmî-fikrî durumları itibariyle önemli olmayan bu kişilerin anlayışları âlimlerin büyük çoğunluğu tarafından naslara ve akla aykırı bulunmuştur (bk. MÜCESSİME; MÜŞEBBİHE; TEŞBİH).

2. Tefvîz. "Allah'ın zâtı ve sıfatlarının mahiyetine ilişkin bilgiyi ilâhî ilme havale etmek" anlamındaki tefvîz Selef ulemâsınca benimsenmiştir. Bu âlimlere göre Allah'ın naslarda belirtilen sıfatları vardır, ancak bunlar yaratıkların sıfat ve fiillerine benzemez; gerçek mânalarını ve mahiyetlerini bilmek mümkün değildir. Bundan dolayı te'vile başvurmadan ve aralarında bir ayırım yapmadan naslarda zikredilen sıfatların hepsine iman etmek gerekir (İbn Teymiyye, er-Risâletü't-Tedmüriyye, s. 7). Çünkü insan Allah'ın zâtının keyfiyet ve mahiyeti gibi, sıfatlarının mahiyetini de bilemez. İlâhî sıfatlar beşerî sıfatlar gibi görülmeyip mahiyetleri bilinemeyen ulûhiyyete özgü kavramlar olarak düşünüldüğü takdirde problem çözülmüş olur (Muhammed b. Emân el-Câmi', s. 214-218). Sıfat konusuna aklî istidlâl açısından yaklaşıldığı takdirde Allah'ın üstün sıfatlara sahip olması gerekli görülür, ancak vahiy olmadan akıl tek başına ilâhî sıfat

ve fiilleri belirleyemez. Yaratılmışlara ait sıfatların aksine Allah'ın sıfatları ulûhiyyet makamına lâyık bir yetkinlik taşıyıp her türlü eksiklikten münezzehtir. Meselâ arşa istivâ etmesi O'nun "yüce zâtının yaratıkları arasında yani madde âleminde bulunmaması" anlamında olup bir insanın tahta oturmasına benzemez (Takıyyüddin İbn Teymiyye, er-Risâletü't-Tedmüriyye, s. 29; İbn Kayyim el-Cevziyye, el-Ḳavâʿid, s. 22-23, 75-76; Sâbir Abdurrahman Tuayme, s. 292-299). Kelâmcıların, genellikle Selefiyye'yi ilâhî sıfatlar konusunda teşbih ve tecsîm inancını benimsemekle itham etmesine karşılık Selefiyye, onları özellikle haberî sıfatları ve ilâhî fiilleri yorumlamak suretiyle geçersiz kılmak, hatta bunları inkâr etmekle suçlamıştır.

3. Te'vil. "İlk bakışta Allah'ın yaratılmışlara benzediği izlenimini veren nasları dil bilimi kuralları ve aklî bilgiler ışığında yorumlama" diye tanımlanabilir. Cehmiyye, Mu'tezile, Şîa, Eş'ariyye, Mâtürîdiyye ve felâsife te'vili benimsemekte ittifak etmekle birlikte bunlar ilâhî sıfatlara yaklaşımda farklı tutum izlemişlerdir. Tenzihte aşırı gidip bazı sıfatları nefyeden Cehmiyye, Mu'tezile ve felâsife Muattıla ve Nüfât diye isimlendirilmiş, sıfatları ispat eden Müşebbihe, Mücessime, Selefiyye, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye, Sıfâtiyye, Ashâbü's-sıfât ve Müsbite diye anılmıştır (Hayyât, s. 50; Şehristânî, I, 32, 92-113; Sâbir Abdurrahman Tuayme, s. 50).

Mu'tezile, Usûliyye Şîası, felâsife, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye, naslarda Allah'a atfedilen ve sözlük anlamı bakımından O'nun yaratıklara benzediği izlenimi veren sıfat ve fiillerin tenzihe uygun bir tarzda te'vil edilmesi gerektiğinde ittifak halindedir. Mu'tezile'ye göre ilâhî sıfatlarda öne çıkan unsur tenzihtir. Allah duyularla algılanamayan kadîm, hay, alîm, adl, hakîm, vâhid, ganî bir varlıktır; fakat böyle oluşu zâtında müstakil mânalar halinde sıfatlarının olduğu anlamına gelmez (İbnü'l-Murtazâ, el-Ḳalâʾid, s. 7-8). Mu'tezile kelâmcılarının ileri gelenlerinden Kâ'bî'ye göre sıfatlar, Allah'ın zâtında gerçek mânada bulunmayıp sadece insan zihni tarafından O'na yöneltilen nitelemelerden ibarettir (Mâtürîdî, s. 79, 87). Bu sebeple Mu'tezile'nin çoğunluğu, Allah'ın yanında başka kadîm varlıkların mevcudiyeti (taaddüd-i kudemâ) sonucuna götüreceğini düşünerek Allah'ın zâtından başka, varlıkla nitelenebilecek (sübûtî) kadîm sıfatlara sahip olmasını tevhid ilkesine aykırı görmüştür. Esasen sıfat bir araz olduğundan

O’nun zâtına nisbet edilemez. Sıfatlar açısından Allah hakkında ancak şu tabirler kullanılabilir: Allah zâtıyla veya zâtından dolayı yahut zâtındaki halden dolayı hay, alîm kadîr, mevcûd, mürîd, semî‘, basîrdir; bunların zıtları ise Allah hakkında muhaldir (Hayyât, s. 50; Kādî Abdülcebbâr, s. 128-129; Şehristânî, I, 44). Şîa’nın önde gelen kolları olan Zeydiyye ve İsnâaşeriyye ilâhî sıfatlar konusunda büyük ölçüde Mu‘tezile’ye yakın görüşler benimsemiştir. Şîa’ya göre Allah’a sıfat nisbet edilebilir, ancak bu O’nun zât ve sıfatlardan oluşmuş bir varlık olduğu anlamına gelmez (İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, s. 9-25; Ali b. Abdülkerîm b. Fudayl Şerefeddin, s. 49-50; Sâmî el-Gureyrî el-Garrâvî, s. 317-321, 588). Yeni dönemde bazı İsnâaşeriyye mensupları ilâhî sıfatlar meselesinde naslara daha uygun bir tutum ortaya koymuştur (Ca‘fer es-Sübhânî, I, 82-85).

İlâhî sıfatlar konusunda tenzihçi bir tutum benimseyen İslâm filozofları Allah’ın varlığı ile mahiyetinin bir olduğu düşüncesinden hareketle O’nun sıfatlarını zâtının aynı kabul etmiş ve sıfatların zihnen de olsa zâtından ayrılmasını imkânsız görmüştür. Kelâmdan felsefeye geçiş döneminin temsilcisi sayılan Ya‘kūb b. İshak el-Kindî ilâhî sıfatları zâta indirgemeden Allah’ı alîm, kadîr, hay, hâlik, ilk sebep, son sebep, ilk yönetici gibi sıfatlarla niteleyip birlik ve ezelîliğini öne çıkarmıştır (bk. KİNDÎ, Ya‘kub b. İshak). Fârâbî ise tevhid ilkesini korumak için zât-sıfat ayırımı yapmamış;

Allah’ın sadece selbî sıfatlarını öne çıkarmakla birlikte O’nun mutlak hakikat ve kâmil varlık olduğunu açıklamak amacıyla ilâhî zâtı ilk varlık, zorunlu varlık, ilk prensip, ilk sebep, hak, hakîm, akıl, âkıl, ma‘kūl, hay, mürîd gibi sıfatlarla nitelendirmiştir (meselâ bk. el-Medînetü’l-fâzıla, s. 3-17). İbn Sînâ âlemin mevcudiyetini (sudûr) Allah’ın ilmine dayandırır. Ona göre var oluş Allah’ın kendisini bilmesi sayesinde gerçekleşmiştir. Allah’ın mahiyeti varlığı demek olduğundan vücut onun asıl sıfatıdır ve O’nda “akıl” anlamına gelir, akıl akledince kendini bilir. Varlığı ve mahiyeti aynı olduğundan Allah’ın cinsi, faslı, türü, eşi, benzeri ve ortağı yoktur. Bu sebeple Allah hakkında yapılabilecek nitelemeler şöyle olmalıdır: O biricik, en yetkin, en güzel varlık ve tek gerçektir; kendini sevdiği için aşk, âşık ve mâşuktur. Hayat, ilim, irade, kelâm, tekvin gibi sıfatları Allah’ın varlığında çokluk oluşturmazsa da varlığını tam olarak tanıtmaz, O meliktir ve ganîdir (er-Risâletü’l-ʿarşiyye, s. 23-34).

Erken dönem Ehl-i sünnet kelâmcılarından İbn Küllâb el-Basrî'nin Allah'ın kadîm olan isim ve sıfatları bulunduğunu kabul edip (Eş'arî, Makālât, s. 169) bunları temellendirmeye çalışmasından sonra Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye'ye mensup kelâmcılar Allah'ın yaratılmışlara benzemekten münezzeh olduğunu söylemekle birlikte üstünlük ve kemal niteliği taşıyan bütün sıfatları O'nun zâtına nisbet etmeyi hem aklen hem naklen zaruri görmüştür. Zira naslarda Allah'a ilim ve kuvvet gibi (sübûtî) sıfatlar atfedilmiştir. Ekmel varlık olan Allah'ta kemal sıfatlarının bulunmadığını iddia etmek O'nu yaratılmışlara nisbetle eksik varlık olduğunu ileri sürmek anlamına gelir (Seyfeddin el-Âmidî, s. 53; Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkandî, s. 60). Sünnî kelâmcıları ayrıca ilâhî sıfatları duyu ötesini duyular âlemine kıyas ederek kanıtlamaya çalışmıştır. Duyular âleminde ilmi olana âlim denildiğine göre duyu ötesinde de âlim olanın ilme sahip olması gerekir (Mâtürîdî, s. 47-48). Ancak bu istidlâl tarzı müteahhir dönem âlimlerince zayıf bulunmuştur (Seyfeddin el-Âmidî, s. 44-45).

Ehl-i sünnet içinde yer alan erken devir sûfîlerinin sıfatlara ilişkin görüşleri genel Sünnî kelâm telakkisiyle aynıdır. Buna göre Allah'ın zâtı ve sıfatları vardır, zâtına ait sıfatların bulunması Allah'ın birliği ilkesiyle çelişmez (Kelâbâzî, s. 14-17). İlâhî sıfatları açıklamak için farklı terimler kullanan Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye göre Allah zâtı yönünden değil ulûhiyyeti (ulûhet) bakımından bilinebilir. Mutlak varlık ve vâcibü'l-vücûd olan Allah'ın aklen bilinebilen ve sınırları din tarafından belirlenen selbî sıfatları vardır. O'nun âlemi yaratması gerçeğine sistem içinde yer verirken hayat, ilim, irade, kudret, yaratma, işitme ve görme sıfatlarının bulunduğunu söylemek gerekir. Ancak bu sıfatlar zâtından ayrı değil zâtının aynıdır, haberî sıfatlar da sübûtî sıfatlar içinde mütalaa edilmelidir (Karadaş, s. 108-124). Abdülkerîm el-Cîlî ise selbî sıfatların hepsini zâtî sıfat sayar; "îcâbî" adını verdiği sübûtî sıfatları da zâtî, nefsî, sıfatî ve fiilî gruplarına ayırır (el-Kemâlâtü'l-ilâhiyye, s. 21-25).

Semavî dinlerde, hatta tabiat üstü bir varlığın mevcudiyetini benimseyen bütün dinlerde Allah inancı dinin temel ilkesini oluşturur. Madde ötesi ve tabiat üstü olduğundan bu varlığın duyularla idrak edilmesine imkân yoktur. Bu durumda Allah ya sadece zihnî bir valık olarak düşünülecek veya zihnin dışında, gerçek âlemde de bulunduğu kabul edilecektir. Fiilen mevcut

olmayan, tasavvur halindeki tanrı ne kâinatın yaratıcısı ve idare edicisi olabilir, ne de ona inanacak insanların zihninde ve gönlünde yer bulabilir. Şu halde Allah fiilen vardır, fakat duyular yoluyla idrak edilememektedir. İşte bu noktada O'nun tanınması ve kendisiyle fikrî ve kalbî ilişki kurulabilmesi için kendisini bize tanıtması gerekir. Bu da -felsefî teolojiler bir yana-gönderdiği peygamberler vasıtasıyla olmaktadır. Sonuç olarak sıfatlar, Allah'ı kullarına tanıtan ve ikisi arasında ilişki kuran kılavuz kavramlar ve rehber kelimelerdir.

İslâm düşünce tarihinde naslarda ve özellikle Kur'an'da yer alan ilâhî sıfatları inkâr eden bir grup olmadığı gibi yaratıcıyı zâtı ve sıfatları bakımından yaratılmışa benzeten kimseler de yoktur. Teşbih ve tecsîm diye adlandırılan akımlara da -çok az sayıdaki kötü niyetliler ve cahiller dışında-itibar eden olmamıştır. İnsan zihni nisbî değerlerden ibaret olan zaman ve mekân kayıtları, yaşadığı güneş sistemi ve madde âleminin şartlarıyla sınırlı olduğundan bütün bu kayıtlardan münezzeh olan yüce varlığı mahiyet ve hakikatiyle idrak etmekten âcizdir. Bu sebeple naslarda yer alan sıfatların anlaşılması ve maddî olmayan varlığın madde kayıtlarıyla sınırlı insan zihni tarafından kavranması konusunda tefvîz ve te'vil birer açıklama yöntemi olarak ortaya çıkmıştır. Konu geleneksel mezhep taassubundan arındırılmak ve yenişme atmosferinden çıkarılmak suretiyle ele alındığı takdirde her iki yöntemin tarihte uygulandığı, günümüzde de uygulanma alanlarının bulunduğu görülür. İslâm akaidi veya kelâmının önemli bir meselesini teşkil eden sıfat konusunu Selef ulemâsı, kelâmcılar ve filozofların bakış açısından ele alıp inceleyen Gazzâlî'nin eserlerinden çıkan sonuç şudur: Selef yöntemi yabancı tesirlere mâruz kalmayan halk kitlelerine, kelâmte'vil yöntemi de bu etkiler altında kalan veya kalabilecek olanlara uygulanmalıdır. Gazzâlî'nin ilâhî sıfatlarla ilgili olarak İslâm filozofları hakkında verdiği hüküm (Allah'ın ilim sıfatının cüz'iyyâta taalluk etmediği iddiasının küfrü gerektirdiği hükmü) sonraki âlimler tarafından uygun görülmemiştir (İlcâmü'l-ʿavâm, Kavâʿidü'l-ʿaḳāʾid, Tehâfütü'l-felâsife, ilgili bölümler; DİA, XIII, 498-500, 505-511). Mu'tezile ve Şîa ulemâsı arasındaki yöntem farkı veya anlaşmazlığının -karşılıklı ithamların bir yana bırakılması halinde-daha çok ifade değişikliğinden ibaret olduğu söylenebilir.

Sıfatların Tasnifi. Değişik ekollerce farklı sayılar verilmekle birlikte ilâhî

sıfatlar mânaları dikkate alınmak, eğitim ve öğretimde kolaylık sağlamak amacıyla sistemleştirilerek çeşitli gruplara ayrılmıştır. Bunu yapanların başında Ebû Hanîfe gelir. Ebû Hanîfe sıfatları zâtî ve fiilî olmak üzere ikiye ayırmış; birinci gruba hayat, ilim, irade, kudret, kelâm, sem‘ ve basarı; ikinci gruba yaratma, yapma, rızıklandırma, hayat verme, hayatı sona erdirme gibi sıfatları dahil etmiştir (Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 44-56). Ahmed b. Hanbel de zât ve sıfat ayırımı yaptıktan sonra sıfatları sadece peygamberin getirdiği vahiylerle (sem‘) bilinenler ve hem sem‘ hem de akıl yürüterek bilinenler diye ikiye ayırmış; birinci gruba sem‘, basar, vech, yed, yemîn, istivâ, gazap, rızâ, nefs gibi sıfatların; ikinci gruba da hayat, ilim, kudret, irade ve kelâm sıfatlarının girdiğini söylemiş; ayrıca sıfatları zâtî ve fiilî diye iki grup halinde mütalaa etmiştir (Ebû Bekir el-Hallâl, s. 101-112). Ebû Hanîfe geleneği içinde yetişen Mâtürîdî de sıfatları zâtî ve fiilî kısımlarına ayırmış, fiilî sıfatları ezelî olan tekvin sıfatı içinde değerlendirmiş, fakat eserinde açıklamalarına yer vermesine rağmen selbî, sübûtî ve haberî sıfat ayırımında bulunmamış, ayrıca haberî sıfatları aklî bilgilerin ışığında te’vil etmiştir (Kitâbü’t-Tevḥîd, s. 51-151). Eş‘arî ise sıfatları itikadî görüşlerini benimsediğini açıkça belirttiği Ahmed b. Hanbel gibi taksim edip onlara ilişkin âyetlerin bir kısmının müteşâbih olduğunu, bunların ancak aklî bilgiler sayesinde açıklanabileceğini belirtmiştir (el-Lümaʿ, s. 83-91; İbn Fûrek, s. 22).

Erken dönemlerden itibaren âlimlerce sıfatlar hakkında yapılan tasnifler müteahhirîn ve yeni ilm-i kelâm devirlerinde sistemleştirilerek öğretime elverişli hale getirilmiştir. Buna göre sıfatlar genelde zâtî, fiilî ve haberî olmak üzere üçe ayrılır; zâtî sıfatlar ise nefsî, selbî (tenzîhî) ve sübûtî (îcâbî) diye yine üç başlık altında değerlendirilir. Allah’ı zıtlarıyla nitelemek mümkün olmayan sıfatlara zâtî, mümkün olanlarına ise fiilî sıfatlar denilir (Muhammed b. Emân el-Câmî, s. 205).

A) Zâtî Sıfatlar. Bu sıfatlar üç gruba ayrılabilir. 1. Nefsî Sıfat. Allah’ın zâtına nisbet edilen vücûd kavramından ibaret olup zâtının gereği olan bir sıfattır, zira O vâcibü’l-vücûddur. Kelâmcıların çoğunluğu vücûdu nefsî diye ayrı bir sıfat statüsünde mütalaa etmiştir. Eş‘arî ve Ebü’l-Hüseyin el-Basrî ile İslâm filozoflarına göre vücûd aynı zamanda “Allah’ın zâtı, kendisi ve mahiyeti” anlamına geldiğinden ayrıca bir sıfat olarak görülmemelidir (Seyyid Şerîf el-Cürcânî, I, 190-194; İzmirli, I, 255).

2. Selbî Sıfatlar. Allah'ı zâtına lâyık olmayan niteliklerden ve yarattıklarına benzemekten tenzih etmeyi gerektiren sıfatlar olup O'nun ne olmadığını ifade eder ve tenzihî olarak da anılır. Kemalin zıddını teşkil edip Allah'ı her türlü âcizlik, eksiklik ve yaratılmışlık özelliklerinden tenzih eden bu sıfatların tam bir listesini yapmak mümkün olmamakla birlikte esaslarını oluşturanlar şu şekilde belirlenmiştir: Vücûd, vahdâniyyet, kıdem, bekā, muhâlefetün li'l-havâdis, kıyâm bi-nefsihî (Arapkirli Hüseyin Avni, s. 1-10). Vücûd "yokluğunun düşünülememesi" demek olup biraz önce nefsî sıfat diye geçmiştir. Vahdâniyyet "Allah'ın şerikinin olmaması", kıdem "varlığına ait bir başlangıcın bulunmaması", bekā "varlığının sona ermemesi", muhâlefetün li'l-havâdis "yaratılmışlara benzememesi", kıyâm bi-nefsihî "varlığı için başkasına ihtiyaç duymaması" mânasına gelir. Selbî sıfatların sonucu olarak Allah cevher, cisim ve araz değildir, bir yerde ve yönde bulunmaz, parçalardan oluşma niteliği taşımaz. Selbî sıfatlar sadece Allah'a ait olduğundan yaratılmışlara nisbet edilemez. Bu sıfatlar konusunda değişik ekollere mensup âlimler arasında önemli bir görüş ayrılığı yoktur. İmâmiyye Şîası "celâlî" adını da verdiği selbî sıfatları yedi maddede toplar: Buna göre Allah cisim, cevher ve araz değil, görülmez, mekânda bulunmaz, başkasına hulûl etmez ve başka bir varlıkla birleşmez (Ca'fer es-Sübhânî, I, 382-383).

3. Sübûtî Sıfatlar. Allah'ın zâtına nisbet edilen mânalar olup O'nun ne olduğunu ifade eder. Bazı yorum farkları bulunsa da bütün İslâm âlimleri bu sıfatları kabul eder. Tasnif sırasında fiilî sıfatlar ayrı bir grup olarak zikredilmekle beraber onlar da sübûtîler içinde mütalaa edilebilir. Nitekim Mâtürîdîler "tekvin" kelimesine sığdırdıkları fiilî sıfatları sübûtîler listesinin sonuna eklemişlerdir. Bu ekleme dikkate alınarak Allah'a çok sayıda sübûtî sıfat nisbet edilir. Ancak öğretici olması için, ayrıca telifte kolaylık ve düzen sağlamak gibi gayelerle bunların içinden altısı seçilmiş (hayat, ilim, sem', basar, kudret, irade), kelâm ve tekvin sıfatları da bazı düşüncelerle bu listeye eklenmiştir. Hayat bütün sıfatların varlık ve işlerliğini sağlayan bir sıfattır. İlim en kapsamlı, taalluk alanı en geniş olan, sem' ve basar işitilmeye ve görülmeye konu teşkil eden her varlıkla ilgisi olan sıfatlardır. Kudret "meydana gelmesi mümkün olan her şeye güç yetirme" anlamına gelirken irade olması imkân dahilinde bulunan, yani çeşitli alternatiflerden birini tercih eden sıfattır. Kelâm, Sünnî âlimlerine göre Allah'ın zâtıyla

kāim ve kadîm bir sıfat olduğu, tarihte Mu‘tezile ve Selefiyye arasında önemli bir anlaşmazlık konusu haline geldiği ve usûl-i selâseden nübüvvetin temelini teşkil ettiği için sübûtî sıfatlar listesine alınmıştır. Mu‘tezile'ye göre ise kelâm kadîm olmayan ve dolayısıyla Allah'ın zâtıyla kāim bulunmayan fiilî bir sıfattır.

Mâna Sıfatları-Mânevî Sıfatlar. Mu‘tezile kelâmcıları, sübûtî sıfatlardan ilk altısının Kur'ân-ı Kerîm'de kelime şekli bakımından sıfat kalıbında geçtiğinden hay, âlim / alîm (semî‘, basîr), kādir / kadîr ve mürîd biçiminde zikredilip açıklanmasının gerektiğini belirtmişlerdir. Zira bu durumda nitelikle nitelenen (sıfat-mevsuf) insan zihninde aynı anda ve beraberce doğduğundan zât ile sıfat arasında bir ayırım meydana gelmez, dolayısıyla sayı yoluyla bir çoğalma (taaddüd) oluşmaz. Buna karşılık hayat, ilim ... şeklindeki sıralama ve açıklama yöntemi zihinde ayrı ayrı kavrandığından taaddüd hâsıl olur. Bundan da -ilke olarak Allah'ın hem zâtı hem sıfatları kadîm olduğundan-kadîmlerin çoğalması sonucu doğar, bu ise tevhid ilkesini zedeler. Ehl-i sünnet âlimleri ise ilim kelimesinin birçok âyette, "kudret" mânasına gelen kuvvet kelimesinin de bazı yerlerde Allah'a nisbet edildiğini (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ʿilm", "ḳvy" md.leri) göz önünde bulundurmak, ayrıca sözü edilen sıfatların zihnî kavramlardan ibaret olup dış âlemde bulunmadığını düşünmek suretiyle herhangi bir taaddüdün oluşmayacağnı savunmuştur. Literatürde tartışma konusu sıfatlardan masdar şeklinde olanlara (hayat ...) mâna sıfatları, diğerlerine mânevî sıfatlar denilmiştir.

İslâm filozofları tevhid ilkesine büyük önem verip tenzihî sıfatları benimsemiş, sübûtî sıfatlardan mâna statüsünde bulunanları mânevî konumunda tutarak birleştirmiş ve sonuçta sıfatları bir anlamda zât içinde eriterek taaddüd-i kudemâ ihtimalinin önünü kesmiştir (DİA, II, 489). Bu durum karşısında Ehl-i sünnet âlimleri, "İlâhî sıfatlar zâtın aynı olmadığı gibi gayri de değildir" ifadesiyle itidalden uzaklaşan İslâm filozofları ile Mu‘tezile'ye cevap vermiştir. İlk bakışta çelişkili gibi görünen bu ifadede anlatılmak istenen şudur: Allah'ın sıfatları insan zihninde zâtının aynı olmayıp her bir sıfat sözlük ve literal mânası içinde incelenir ve bu sayede Allah'ın tanınması (mârifetullah) hedefine beşer gücü oranında ulaşılır. Bu yöntem terkedildiği takdirde mârifetullaha ulaşmak imkânsızlaşır. Allah'ın sıfatları Mu‘tezile'nin Sünnî âlimlerini itham ettiği gibi zâtının gayri

değildir, yani bunlar zihnî varlık olmaktan çıkıp dış âlemde bulunmaz ki taaddüd-i kudemâ problemi doğsun. Nitekim İslâm mensupları içinde hıristiyan teolojisinde olduğu gibi meselâ kelâm (logos) sıfatını zâttan ayırarak ona Hz. Îsâ şeklinde müstakil ferdiyet veren bir inanç söz konusu olmamıştır.

Şîa kelâmcıları, sübûtî sıfatlar konusunda Mu‘tezile'ninkine benzer görüşleri ilke olarak benimsemekle birlikte kısmen Sünnîler'den etkilenip zâtının aynı olan hayat, ilim, irade, kerâhet (istememe), kudret, tekellüm, sem‘, basar ve gınâ gibi sıfatları Allah'a nisbet etmişlerdir (Süyûrî, s. 98-150; Ca‘fer es-Sübhânî, I, 83, 382-383). Mu‘tezile'den Ebû Hâşim el-Cübbâî, sübûtî sıfatları "ilâhî zâtın varlık ve yoklukla nitelenmeyen halleri" diye tanımlamak suretiyle tevhid ilkesiyle çelişmeyen, sıfatları da reddetmeyen bir teori geliştirmiştir. Buna göre Allah'ın zâtında hayyiyyet, âlimiyyet, kādiriyyet, mürîdiyyet, semîiyyet, basîriyyet, mütekellimiyyet halleri vardır (sıfât-ı hâliyye). Meselâ Allah zâtındaki bilici olma halinden dolayı âlimdir, diğer sıfatları da bunun gibidir (bk. AHVAL). Haller, ilâhî zâttan bağımsız olarak varlık ve yoklukla nitelenemediği için tevhid ilkesine aykırı bir durum arzetmemektedir (Seyfeddin el-Âmidî, s. 30-32).

B) Fiilî Sıfatlar. Bütün âlimlerce Allah'a nisbet edilen sıfat grubunu oluşturur. Allah'ın âlemle ilişkisine konu olan bu sıfatlara dair farklı görüşler mevcuttur. Fiilî sıfatlar yaratmak-yaratmamak, rızık vermek-vermemek, azap etmek-etmemek gibi hem olumlu hem olumsuz olarak Allah hakkında kullanılabilen fiiller olup "Allah'ın, zıtlarıyla nitelenmesi mümkün olan sıfatlar" diye tanımlanır (Muhammed b. Emân el-Câmî, s. 205). Mu‘tezile ve Eş‘ariyye kelâmcıları ilâhî fiillerin kaynağı olarak kudret sıfatını kabul ederler. Allah, mahlûkatı kudret sıfatının hâdis olan taallukuyla yaratır ve fiillerini bu vasıta ile gerçekleştirir. İlâhî fiilleri sıfatların tecellisi şeklinde değerlendiren Mu‘tezile âlimlerine göre kelâm ve irade sıfatları bu gruba dahildir (Kādî Abdülcebbâr, s. 151, 525-562). Allah konuşmak istediği zaman başka bir nesnede, meselâ ağaçta (el-Kasas 28/30) kelâm yaratarak konuşur. Selefiyye ve Mâtürîdiyye âlimleri ise fiillerin asıl kaynağı olarak tekvin sıfatını görmüştür. Mâtürîdîler'ce tekvin ezelî, mükevven hâdistir (Nesefî, I, 306-372). Selefiyye'ye göre ilâhî isim ve sıfatlar tevkīfî olup naslarla bilinir. Mu‘tezile ve Kerrâmiyye âlimleri isim ve sıfatların kıyas yoluyla da bilinebileceğini söylerken Sünnî

kelâmcıları isimlerin tevkīfî, sıfatların kıyasî olduğunu kabul eder (Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu'l-beyyinât, s. 19-21).

C) Haberî Sıfatlar. Sözlük anlamları bakımından yaratılmışlara ait özellikler taşıyan, bu açıdan selbî sıfatlar içinde mütalaa edilmesi gereken, fakat naslarda Allah'a nisbet edildikleri için ilâhî sıfatlar içinde yer alan kelime veya kavramlardır. Bunların bir kısmı âyetlerde, bir kısmı âhad hadislerde yer almıştır. Yed, vech, ayn, istivâ, nüzûl, ityân, ısba', kadem, dıhk (gülme) gibi kavramlar bunların başında yer alır. Selefiyye bir kısmı Allah'ın zâtına, bir kısmı fiillerine dair olan bu kavramları zâtî-haberî ve fiilî-haberî sıfatlar diye ikiye ayırmıştır (Muhammed Herrâs, s. 105). Farklı ekollere mensup bütün kelâm âlimleri haberî sıfatların dil bilimleri ve aklî bilgiler ışığında te'vil edilmesinin gerektiği noktasında ittifak etmiştir. Buna göre yed "kudret", vech "zât", ayn "ilim", istivâ "hükümranlık", nüzûl "rahmet", ityân "ilâhî emir" gibi mânalarla te'vil edilmiştir. Genellikle Selef âlimleri bu tür sıfatları sözlük anlamlarıyla açıklamadan, mahiyetlerinden söz etmeden, te'vile tâbi tutmadan ve teşbihe gitmeden benimsenmesinin gerektiğini kabul ederler. Bu anlayışa göre haberî sıfatların ulûhiyyet makamına has mânaları olup bunların mahiyetlerini sadece Allah bilir. İmam Mâtürîdî de ilâhî sıfatlara ait mahiyetlerin bilinemeyeceğini belirttikten sonra beşer olarak elde edilen bilgilerin duyulur âleme dayandığını, ilâhî sıfatlarda ise beşerî mahiyetlerin söz konusu olamayacağını vurgular (Kitâbü't-Tevḥîd, s. 146-152). Şu halde yaratılmışlara özgü bir mâna ve muhtevayı Allah'a nisbet etmemek için, "Nihaî gerçeği bilen yalnız Allah'tır" demek suretiyle haberî sıfatlara sözlük ve dil bilimi içinde mecazi mânalar verilmelidir. Meselâ yed kelimesine "el" anlamı verildiği takdirde zihinlerde duyulur âlemden bir el tasavvuru doğar; bunun insan eline benzemediğini söylemek idrak açısından hiçbir şey ifade etmez. Fakat "kudret" mânası verilirse bir problem doğurmaz. Bu sebeple kelâmcılar, Selef âlimlerinin sıfât-ı haberiyye anlayışının da -iddialarının aksine-icmâlî bir te'vil olduğunu söylemiştir.

Literatür. Sıfatlar meselesi kelâm ilminin ulûhiyyet bölümlerinde incelenmekle birlikte konu hakkında müstakil eserler de kaleme alınmış olup bazıları şunlardır: Muhammed Bâkır, Esmâʾ ve Ṣıfât-ı İlâhî der Ḳurʾân (Tahran 1372); Nesâî, Kitâbü'n-Nuʿût: el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât (Riyad

1419/1998); Dârekutnî, Kitâbü’ṣ-Ṣıfât (baskı yeri yok, 1983); İbn Huzeyme, Kitâbü’t-Tevḥîd ve is̱bâtü ṣıfâti’r-rab (Beyrut 1398); Ebû Abdullah İbn Mende, Kitâbü’t-Tevḥîd ve maʿrifeti esmâʾillâh ve ṣıfâtih (Medine 1994); Abdülkāhir el-Bağdâdî, Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât (Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 497); Teʾvîlü müteşâbihi’l-aḫbâr (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 10085); Beyhakī, el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât (Beyrut 1994); Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, el-Emedü’l-aḳṣâ bi-esmâʾillâhi’l-ḥüsnâ ve ṣıfâtihi’l-ʿulyâ; Fahreddin er-Râzî, Esâsü’t-taḳdîs (Kahire 1328); Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, el-Esnâ fî şerḥi esmâʾillahi’l-ḥüsnâ ve ṣıfâtih (Bingazi 2001); İbn Teymiyye, el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât (Beyrut 1988); Zehebî, el-Erbaʿîn fî ṣıfâti rabbi’l-ʿâlemîn (Medine 1993); Sadreddîn-i Şîrâzî, Risâle fî is̱bâti’l-bâriʾ ve ṣıfâtih (Süleymaniye Ktp., Yûsuf Ağa, nr. 289); Muvaffakuddin İbn Kudâme, İs̱bâtü ṣıfati’l-ʿulüv (Dımaşk 1409); İbn Kayyim el-Cevziyye, el-Ḳavâʿidü’ṭ-ṭayyibât fi’l-esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât (Riyad 1995); İbnü’l-Uklîşî, el-Enbâʾ fî ḥaḳāʾiḳı’ṣ-ṣıfât ve’l-esmâʾ (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 64); Abdülvehhâb eş-Şa‘rânî, el-Ḳavâʿidü’l-keşfiyye el-mûḍîḥa li-meʿâni’ṣ-ṣıfâti’l-ilâhiyye (nşr. M. Abdurrahman eş-Şâgūl, Kahire 2004); Mer‘î b. Yûsuf el-Kermî, Eḳāvîlü’s̱-s̱iḳāt fî teʾvîli’l-esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât (Beyrut 1985); Nûrulhasan b. Sıddîk Hasan Han, el-Cevâʾiz ve’ṣ-ṣılât min cemîʿi’l-esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât (Delhi 1290); Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî, Risâle fî ṣıfâtillâh ve’l-enbiyâʾ (Süleymaniye Ktp., Kasidecizâde Süleyman Sırrı, nr. 663); Gümüşhânevî, Câmiʿu’l-mütûn fî ḥaḳḳı envâʿi’ṣ-ṣıfâti’l-ilâhiyye (İstanbul 1273); Kursavî, Şerḥ ʿalâ Risâle fî baḥsi’ṣ-ṣıfât (Süleymaniye Ktp., İzmirli İsmail Hakkı, nr. 906); Rızâ b. Hasan Mutî‘, ʿAlâḳatü’l-is̱bât ve’t-tefvîż bi-ṣıfâti rabbi’l-ʿâlemîn (Riyad 1995); Abdullah b. Muhammed el-Ensârî, Deḳāʾiḳu’l-işârât ilâ meʿâni’l-esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât (Beyrut 1988); Ömer Süleyman el-Eşkar, Esmâʾullāh ve ṣıfâtüh fî muʿteḳadi Ehli’s-sünne ve’l-cemâʿa (Amman 1994); Muhammed b. Nâsır el-Hâzinî, eṣ-Ṣıfât (Riyad 1415); Alevî b. Abdülkādir es-Sekkāf, Ṣıfâtullāhi’l-vâride fi’l-Kitâb ve’s-Sünne (Riyad 1994); Muhammed Sâlih Useymin, el-Ḳavâʿidü’l-müs̱lâ fî ṣıfâtillâh ve esmâʾihi’l-ḥüsnâ (Medine 1409); Muhammed Abdurrahman el-Mağrâvî, el-Müfessirûn beyne’t-teʾvîl ve’l-is̱bât fî âyâti’ṣ-ṣıfât (Beyrut 2000); Zekeriyyâ b. Gulâm Kādir Pakistânî, el-Eḥâdîs̱ü’ḍ-ḍıʿâf ve’l-mevżûʿât fi’l-esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât (Beyrut 2001); Ahmed b. Abdurrahman b. Osman Kādî, Meẕhebü ehli’t-tefvîż fî nuṣûṣı’ṣ-ṣıfât (Riyad 1996); İhsan bint Abdülgaffâr Mirza, Seyfüddîn el-Âmidî ve ârâʾühü’l-iʿtiḳādiyye fi’llâh ve ṣıfâtih (baskı yeri yok, 2004); Ali

Muhammed Sallâbî, Ṣıfâtü rabbi’l-beriyye ʿalâ menheci ʿaḳīdeti’s-Selefiyye (İskenderiye 2002); Hüsâm b. Hasan Sarsur, Âyâtü’ṣ-ṣıfât ve menhecü İbn Cerîr eṭ-Ṭaberî (Beyrut 2004); Muhammed Atâ Sûfî, el-Uṣûl elletî benâ ʿaleyhe’l-mübtediʿa meẕhebehüm fi’ṣ-ṣıfât ve’r-red ʿaleyhâ min kelâmi şeyḫi’l-İslâm İbn Teymiyye (Riyad 2005); Abdurrahman b. Ahmed b. Yahyâ Kemâlî, Manẓûmetü şühûdi’l-ḥaḳ fî is̱bâti’ẓ-ẕât ve ṣıfâti ḫâliḳı’l-ḫalḳ (Beyrut 1989); Muhammed b. Emân el-Câmî, eṣ-Ṣıfâtü’l-ilâhiyye fi’l-kitâb ve’s-sünne (Cidde 1991); Metin Yurdagür, Allah’ın Sıfatları (İstanbul 1984); Hayri Kırbaşoğlu, Ashâbü’l-Hadîse Göre Allah’ın Sıfatları Problemi (doktora tezi, 1983, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “vṣf” md.; Kāmus Tercümesi, III, 759-760; Ahmed b. Hanbel, er-Red ʿale’z-zenâdıḳa ve’l-Cehmiyye (ʿAḳāʾidü’s-selef içinde), s. 64-68; Buhârî, Ḫalḳu efʿâli’l-ʿibâd (a.e. içinde), s. 192; Kindî, Resâʾil, s. 182-184; a.mlf., Risâle fî vaḥdâniyyeti’llâh (nşr. M. Abdülhâdî Ebû Rîde), Kahire 1369/1950, s. 202-207;

Hayyât, el-İntiṣâr, s. 50; Ebû Bekir el-Hallâl, el-ʿAḳīde li’l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel (nşr. Abdülazîz İzzeddin es-Seyrevân), Dımaşk 1408/1988, s. 101-112; Eşʻarî, el-Lümaʿ, s. 83-91; a.mlf., Maḳālât (Ritter), s. 169; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 47-48, 51-151; Fârâbî, el-Medînetü’l-fâzıla (trc. Nafiz Danışman), İstanbul 1956, s. 3-17; Kelâbâzî, et-Taʿarruf li-meẕhebi ehli’t-taṣavvuf, Kahire 1933, s. 14-17; Bâkıllânî, et-Temhîd (Ebû Rîde), s. 45-46; İbn Fûrek, Mücerredü’l-Maḳālât, s. 22; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse (nşr. Abdülkerîm Osman), Kahire 1988, s. 128-131, 151, 182-232, 525-562; İbn Sînâ, er-Risâletü’l-ʿarşiyye (nşr. İbrâhim Hilâl), Kahire, ts., (Dârü’n-nehdati’l-Arabiyye), s. 23-24; a.mlf., et-Taʿlîḳāt (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kum, ts. (Mektebetü’l-i‘lâmi’l-İslâmî), s. 13-27; Beyhakī, el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât, s. 137-138; İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), II, 283-285; Gazzâlî, el-İḳtiṣâd fi’l-iʿtiḳād, Beyrut 1403/1983, s. 26-40; Nesefî, Tebṣıratü’l-edille (Salamé), I, 306-372; Cüveynî, el-İrşâd (Temîm), s. 51-

153; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 32, 44, 92-113; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu'l-beyyinât, Kahire 1323, s. 10-28; a.mlf., Esâsü't-taḳdîs, Kahire 1354/1935, s. 3-43, 114-119; Miklâtî, Lübâbü'l-ʿuḳūl (nşr. Fevkıyye Hüseyin Mahmûd), Kahire 1977, s. 174; Seyfeddin el-Âmidî, Ġāyetü'l-merâm (nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatîf), Kahire 1391/1971, s. 27-32, 44-45, 53; Beyzâvî, Ṭavâliʿu'l-envâr (nşr. Abbas Süleyman), Kahire 1991, s. 183-184; Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkandî, el-ʿAḳīdetü'r-rükniyye (nşr. Mustafa Sinanoğlu), İstanbul 1429/2008, s. 60; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, el-Bâbü'l-ḥâdî ʿaşer (nşr. Mehdî Muhakkık), Tahran 1365 hş., s. 9-25; Takıyyüddin İbn Teymiyye, er-Risâletü't-Tedmüriyye, Riyad 1400, s. 7, 21-29, 39-93; a.mlf., Minhâcü's-sünne (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1406/1986, V, 392; a.mlf., el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât (nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ), Beyrut 1418/1998, I, 63-74, 122, 165-168; II, 164-165; İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricü's-sâlikîn, Kahire 1331, I, 17; a.mlf., el-Ḳavâʿidü'l-mühimmât fi'l-esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât (nşr. Ebû Muhammed Eşref b. Abdülmaksûd, el-Ḳavâʿidü'ṭ-ṭayyibât içinde), Beyrut 1416/ 1995, s. 13-14, 22-23, 52-54, 75-76; Teftâzânî, Şerḥu'l-Maḳāṣıd (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, IV, 69-71; İbn Haldûn, Muḳaddime, III, 1042-1058; Abdülkerîm el-Cîlî, el-Kemâlâtü'l-ilâhiyye (nşr. Âsım İbrâhim el-Keyyâlî), Beyrut 1425/2004, s. 21-25; İbnü'l-Murtazâ, el-Ḳalâʾid fî taṣḥîḥi'l-ʿaḳāʾid (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1985, s. 7-8, 83-87; a.mlf., Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile, s. 7-8; Süyûrî, en-Nâfiʿ yevme'l-ḥaşr fî şerḥi'l-Bâbi'l-ḥâdî ʿaşer (nşr. Mehdî Muhakkık), Tahran 1365 hş., s. 98-150; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Şerḥu'l-Mevâḳıf, İstanbul 1292, I, 190-194; M. Abdürraûf el-Münâvî, et-Tevḳīf ʿalâ mühimmâti't-teʿârîf (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Beyrut 1410/1990, s. 458; Mer'î b. Yûsuf, Eḳāvîlü'ṡ-ṡiḳāt fî teʾvîli'l-esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1406/1985, s. 65-69; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, el-Uṣûlü'l-münîfe li'l-İmâm Ebî Ḥanîfe (nşr. İlyas Çelebi), İstanbul 1416/1996, s. 44-56; Abdüllatîf el-Harpûtî, Tenḳīḥu'l-kelâm, İstanbul 1330, s. 180; Arapkirli Hüseyin Avni, İlm-i Kelâm, İstanbul 1331, s. 1-10; İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, I, 253-255; II, 88; O. C. Quick, Doctrines of the Creed, London-Glasgow 1971, s. 44-76; L. Jacobs, A Jewish Theology, London 1973, s. 21-135; Ahmed Hicâzî es-Sekkā, Allah ve ṣıfâtüh fi'l-Yehûdiyye ve'n-Naṣârâ ve'l-İslâm, Kahire 1978, s. 20-41, 72-79; Ali b. Abdülkerîm b. Fudayl Şerefeddin, ez-Zeydiyye: Naẓariyye ve't-taṭbîḳ, Amman 1405/1985, s. 49-50; Ca'fer es-Sübhânî, el-İlâhiyyât (nşr. Hasan M. Mekkî el-Âmilî), Beyrut 1410/1989, I,

82-85, 382-383; Muhammed b. Emân el-Câmî, eṣ-Ṣıfâtü'l-ilâhiyye fi'l-Kitâb ve's-Sünne, Cidde 1411/1991, s. 177-178, 199-208, 214-218; Cağfer Karadaş, İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri, İstanbul 1997, s. 108-124; Muhammed Herrâs, Şerḥu'l-Vâsıṭıyye, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dâru İbn Kayyim), s. 105; Emine Yarımbaş, Kur'ân-ı Kerîm'de Esmâ-i Hüsna ve Mesajları (yüksek lisans tezi, 2000), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 141-150; Müfrih b. Süleyman el-Kavsî, el-Menhecü's-selefî, Riyad 1422/ 2002, s. 135-143; Sâbir Abdurrahman Tuayme, el-Mütekellimûn fî ẕâtillâh ve ṣıfâtih ve'r-red ʿaleyhim, Kahire 2005, s. 22-29, 39-45, 50, 292-299; Sâmî el-Gureyrî el-Garrâvî, ez-Zeydiyye beyne'l-İmâmiyye ve Ehli's-sünne, [baskı yeri yok] 1426/2006 (Dârü'l-kitâbi'l-İslâmî), s. 317-321, 588; D. B. Macdonald, "Allah", İA, I, 368; J. R. Gillis, "God (Concept of God in Tradition and Doctrine)", New Catholic Encyclopedia, Washington 1967, VI, 540-543; Bekir Topaloğlu, "Allah", DİA, II, 409, 482, 489; a.mlf., "Esmâ-i Hüsnâ", a.e., XI, 409; Mahmut Kaya, "Fârâbî", a.e., XII, 155; a.mlf., "Kindî, Ya'kūb b. İshak", a.e., XXVI, 52; Mustafa Çağrıcı, "Gazzâlî", a.e., XIII, 498-500; M. Sait Özervarlı, "Gazzâlî", a.e., XIII, 507; Marvin Fox, "God (In Medieval Jewish Philosophy)", EJd., VII, 659-660; Alexander Altmann, "God (Attributes of God)", a.e., VII, 664-669; Louis F. Hartman, "God, Names of", a.e., VII, 674-682.

İlyas Çelebi

SIFATÜ’s-SAFVE

(صفة الصفوة)

İbnü’l-Cevzî’nin (ö. 597/1201) zâhid ve sûfîlere dair eseri.

Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, Ebû Nuaym el-İsfahânî’nin Ḥilyetü’l-evliyâʾ adlı eserini kısaltıp bazı zâhid ve sûfîleri ilâve ederek yeni bir tertiple telif etmiştir. Bir talep üzerine böyle bir çalışma yaptığını anlatan İbnü’l-Cevzî eserin girişinde Ḥilye’yi çeşitli açılardan eleştirir ve bazı eksiklikleri bulunduğunu belirtir. Birçok zâhid ve sûfînin sadece adının zikredilmesi, konuyla ilgisi bulunmayan hususlara temas edilmesi, gereksiz tekrar ve ayrıntılara, zâhid ve sûfîlerin menkıbeleri yerine rivayet ettikleri hadislere genişçe yer verilmesi, bu hadislerin önemli bir kısmının uydurma olması, İmam Mâlik ve İmam Ahmed gibi zâhid âlimlerin mutasavvıf olarak takdim edilmesi, eserin belli bir düzene sahip olmaması onun Ḥilye’ye yönelttiği başlıca eleştirilerdir. İbnü’l-Cevzî “zâhidlerin efendisi” olarak tanımladığı Hz. Peygamber’e yer verilmemesini, zâhid olarak tanınmayan bazı kişiler esere alındığı halde bazı meşhur zâhidlerin anlatılmamış olmasını, az sayıda âbid ve zâhid kadının zikredilip diğerlerinin ihmal edilmesini de Ḥilye’nin eksik yanları olarak görür. Ḥilyetü’l-evliyâʾda 688 biyografi bulunmasına karşılık Ṣıfatü’ṣ-ṣafve’de bu sayı 234’ü kadın olmak üzere 1031’e ulaşmıştır. Eserde “ukalâü’l-mecânîn” denilen meczup ve divane velîlere, hakîmâne öğüt veren küçük yaştaki kızlara, cin taifesinin âbid ve âbidelerine de yer verilmiştir.

İbnü’l-Cevzî, zâhid ve sûfîleri bulundukları bölgelere ve beldelere göre sınıflandırarak anlatmıştır. Bulunduğu Abbâsî başşehri Bağdat’ı merkez kabul ederek bunun doğusundaki belde ve şehirleri meşrik, batısındakileri mağrib diye isimlendirmiş, Mekke ve Medine’de yaşayan âbid ve zâhidleri anlatarak eserine başlamıştır. Biyografilerin bölgelere ve beldelere göre anlatılması, çeşitli İslâm beldelerindeki zühd ve tasavvuf hareketlerinin gelişmesini izleme kolaylığı sağlama bakımından faydalı olmuştur. Zâhid, sûfî, ukalâü’l-mecânîn, kadın ve kız velîler ve cinlerle ilgili Ḥilye’de yer almayan bilgilerin hangi kaynaklardan alındığı belirtilmemiştir. Ancak

müellifin kadınlarla ilgili bilgileri Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin Ẕikrü'n-nisveti'l-müteʿabbidâti'ṣ-ṣûfiyyât (Kahire 1993), ukalâü'l-mecânînle ilgili bilgileri ise İbn Habîb en-Nîsâbûrî'nin ʿUḳalâʾü'l-mecânîn (Beyrut 1985) isimli eserinden aldığı anlaşılmaktadır.

Telbîsü İblîs adlı eserinde zâhid ve sûfîleri sert bir dille eleştiren İbnü'l-Cevzî Ṣıfatü'ṣ-ṣafve'de zâhid, âbid ve sûfîler hakkında olumlu ve yumuşak bir dil kullanmış, onların keramet ve hârikulâde hallerini tasvip ederek genişçe anlatmıştır. İbnü'l-Cevzî bu çalışmasıyla güzel bir evliya menkıbeleri kitabı meydana getirmiş, ancak tasavvuf aleyhtarı olarak tanındığından eser hak ettiği ilgiyi görmemiş, tasavvufî çevrelerde okunmamıştır. Ṣıfatü'ṣ-ṣafve'nin çeşitli basımları yapılmıştır (Kahire 1920; Haydarâbâd 1936; Halep 1389/1969; nşr. Mahmûd Fâhûrî - Muhammed Revvâs Kal'acî, I-IV, Beyrut 1399/1979; nşr. İbrâhim Ramazan - Saîd el-Lahhâm, Beyrut 1989; nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Beyrut 1991). Eser İbn Manzûr, Abdülvehhâb eş-Şa'rânî (Muḫtaṣaru Ṣıfati'ṣ-ṣafve, nşr. İsâmüddin es-Sabâbetî, Kahire, ts.) ve İbrâhim b. Ahmed er-Rakkī (Eḥâsinü'l-meḥâsin, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Haraççıoğlu, nr. 9-10) tarafından ihtisar edilmiştir. Ṣıfatü'ṣ-ṣafve'yi Abdülvehhap Öztürk Türkçe'ye

tercüme etmiştir (İstanbul 2006). Eserin Ḥilyetü'l-evliyâʾ ile birlikte yapılmış bir tercümesi daha bulunmaktadır (trc. Said Aykut v.dğr., Sahabeden Günümüze Allah Dostları, I-VI, İstanbul 1995).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Cevzî, Ṣıfatü'ṣ-ṣafve (nşr. Mahmûd Fâhûrî - M. Revvâs Kal'acî), Beyrut 1399/1979; a.mlf., Telbîsü İblîs (nşr. Seyyid el-Cümeylî), Beyrut 1414/ 1994, s. 202 vd.; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXI, 368; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, II, 97-98.

Dilaver Gürer

SIFFÎN SAVAŞI

(وقعة صفّين)

Halife Hz. Ali ile Muâviye b. Ebû Süfyân arasında yapılan savaş (37/657).

Hz. Ali'nin Suriye valiliğine tayin ettiği Sehl b. Huneyf'in Suriye'ye girişini engelleyen eski vali Muâviye b. Ebû Süfyân, Hz. Osman'ın Dımaşk'a gönderilen kanlı gömleğini caminin minberine astırıp halktan onun kanını dava etmek için biat aldı. Hz. Ali'nin kendisini itaate davet etmek için gönderdiği elçiyi cevapsız geri döndürdü ve Hz. Osman'ın katillerinin öldürülmesi dışında hiçbir teklifi kabul etmeyeceğini bildirdi. Muâviye'nin isyan etmek konusunda ısrarlı olduğunu gören Hz. Ali onunla mücadele hazırlıklarına başladı. Ancak bu sırada Osman'ın katillerini cezalandırmak isteyen Hz. Âişe, Zübeyr b. Avvâm ve Talha b. Ubeydullah'ın öncülük ettiği grup ortaya çıkınca önce onlarla uğraşmak zorunda kaldı (bk. CEMEL VAK‘ASI).

Cemel Vak‘ası'ndan sonra Kûfe'ye dönen Hz. Ali, Cerîr b. Abdullah el-Becelî'yi kendisine biata davet etmek üzere Muâviye'ye gönderdi (Receb 36 / Ocak 657). Muâviye elçiyi üç dört ay oyaladıktan sonra yine red cevabı verdi, ayrıca Hz. Ali'yi isyancıların suç ortağı olmakla itham edip Osman'ın kanını dava edeceğini tekrarladı. Kûfe'ye dönen Cerîr b. Abdullah, Hz. Ali'ye Suriye halkının Muâviye ile birlikte savaşa hazır olduğunu anlattı. Muâviye bir süre sonra Hz. Ali'ye bir mektup göndererek Osman'ın katilleri kendisine teslim edilirse biat edeceğini, aksi takdirde savaşacağını bildirdi. Mektupta yazılanların duyulması üzerine Medine'de Mescidi Nebevî'yi dolduranların hep birden, "Osman'ın katilleri biziz!" diye bağırdıkları zikredilmektedir (Nasr b. Müzâhim, s. 86). Savaşın kaçınılmaz hale geldiğini gören Hz. Ali Mısır, Kûfe ve Basra valilerine haber gönderip hazırlanmalarını emretti. Muâviye, Hz. Ali'nin yola çıktığını öğrenince 36 yılı sonlarında (Mayıs-Haziran 657) ordusuyla birlikte Irak istikametinde yürüdü. Rakkalılar'a kurdurduğu köprü vasıtasıyla Fırat nehrini geçen Hz. Ali, iki tarafın öncü birliklerinin karşı karşıya geldiğini öğrenince Eşter'i yardıma gönderdi. Öncü birliklerine

ulaştığında kumandayı üstlenmesini, çatışmayı çıkaran taraf olmamasını, ancak düşmanı yakından takip etmesini emretti.

İki tarafın orduları 36 yılı Zilhicce ayının ilk günlerinde (Mayıs 657 sonları) savaşın yapıldığı bölgeye ulaştı. Daha önce gelen Muâviye kuvvetleri, ordugâh olarak Roma devrinden kalan tarihî şehrin harabeleri civarında geniş bir düzlüğü seçip Fırat'a ulaşan tek yolu tutmuştu. Hz. Ali ordusunun su almasına izin verilmemesi üzerine başlayan çatışmalar Hz. Ali taraftarlarının üstünlüğüyle sona erdi. Suriye ordusunun sudan faydalanmasına izin verilmesini emreden Hz. Ali ardından savaş yerine geldi, elçileri vasıtasıyla Muâviye'yi kendisine biata çağırdı. Ancak Muâviye bu teklifi yine reddetti; Ali'nin Hz. Osman'ın öldürülmesine göz yumduğu ve katillerini ordusunda barındırdığı iddiasını tekrarlayarak katiller teslim edilmediği takdirde savaştan başka bir şeyi kabul etmeyeceğini bildirdi. Onun bu ısrarı yüzünden görüşmelerden sonuç alınamadı. Neticede Rakka ile Balis arasında Fırat nehrinin sağ kıyısında yer alan Sıffîn ovasında iki taraf arasında çatışmalar başladı. Toplu savaştan çekinildiği için iki taraftan meşhur kumandanlar emirlerindeki piyade ve süvari birliklerinin başında birbirleriyle savaşıyorlardı. Bu kısmî çatışmalar zilhicce ayının sonuna kadar devam etti.

Muharrem 37'de (19 Haziran - 18 Temmuz 657) iki taraf arasında ateşkes yapıldı ve barış arzusuyla elçilik heyetleri teâtisi başladı. Hz. Ali, Muâviye'yi itaate çağırmak için ikinci bir heyet gönderdi. Ancak Muâviye eski iddiasını tekrarlayarak katiller kendilerine verilmedikçe itaat etmeyeceğini bildirdi (a.g.e., s. 190; Taberî, V, 5-6). Bunun ardından gönderdiği bir heyetle katillerin kendisine teslim edilmesini, Hz. Ali'nin halifeliği terketmesini ve müslümanların şûra ile başlarına bir emîr seçmelerini teklif etti (Nasr b. Müzâhim, s. 200; Taberî, V, 7). Böylece katiller teslim edilse bile Hz. Ali'ye biat etmeyeceğini bildirmiş oldu. Bu durumda anlaşma ihtimali ortadan kalktı ve muharrem ayından sonra taraflar savaş hazırlığına başladı.

Hz. Ali askerlerine çatışmayı başlatan taraf olmamaları, kaçanları ve yaralıları öldürmemeleri, evlerine girmemeleri, kadınlara asla dokunmamaları tâlimatını verdikten sonra gönderdiği bir kişiyle Muâviye'yi bir defa daha isyandan vazgeçmeye çağırdı. Teklif kabul

edilmedi ve safer ayının ilk günü (19 Temmuz 657) çatışmalar başladı. Çeşitli kabilelere ait birlikler altı gün boyunca savaş alanına çıkarak birbirleriyle savaştılar. Nihayet Hz. Ali askerini toplu taarruz için hazırladı. İki gün daha şiddetli çatışmalar meydana geldi. Son çatışmalar sırasında Ammâr b. Yâsir, Muâviye'nin askerleri tarafından şehid edildi. "Ammâr'ı isyancı bir topluluk öldürecek" meâlindeki hadisi (Müslim, "Fiten", 72-73) Muâviye ordusunda da bilenler bulunduğu için bu durumun onları olumsuz yönde etkilediği zikredilmiştir. Hz. Ali'nin ordusu aynı gün isyancı birliklere karşı kesin bir üstünlük sağladı, hatta Muâviye'nin çadırına kadar yaklaşıldı. Bu sırada Hz. Ali'nin Muâviye'yi mübârezeye davet ettiği, ancak onun bunu göze alamadığı belirtilmektedir (Nasr b. Müzâhim, s. 274-276; Dîneverî, s. 170-171).

Gittikçe şiddetlenen ve sabaha kadar devam eden çatışmalar, savaşın şiddeti dolayısıyla "leyletü'l-harîr" diye isimlendirilen 9-10 Safer 37 (27-28 Temmuz 657) Cuma sabahına kadar sürdü. Cuma günü Hz. Ali, âsilere son darbeyi indirmek niyetiyle Eşter'i kalabalık birliklerin başında taarruzla görevlendirdi. Eşter başarılı bir taarruz gerçekleştirmiş, savaşı kazanmaya çok yaklaşmıştı. Ancak Muâviye'nin danışmanı Amr b. Âs, ihtilâfın Kur'an'ın hakemliği ışığında çözülmesi teklifini gündeme getirerek bu sırada kaçmayı düşündüğü söylenen Muâviye ve ordusunu yenilgiden kurtardı. Teklifi uygulamaya koyan Muâviye, askerlerine Kur'an sayfalarını mızraklarının ucuna takıp karşı tarafı Kur'an'ın hükmüne çağırmalarını emretti. Bunun üzerine Suriyeli askerler mushafları mızraklarının ucuna takarak, "Ey Iraklılar! Artık savaşı bırakalım, aramızda Allah'ın kitabı hakem olsun" diye bağırmaya başladılar. Ayrıca büyük Şam mushafı da askerlerin mızraklarının ucunda havaya kaldırıldı.

Bu teklif, savaştan yorulmuş ve çoğu aynı zamanda akrabaları olan dindaşlarına kılıç çekmekte tereddüt eden Hz. Ali'nin ordusundaki askerleri birbirine düşürdü. Büyük bir kısmı, bilhassa kurrâ savaşın derhal durdurulmasını istedi. Hz. Ali onlara bunun bir savaş hilesi olduğunu, Muâviye'nin Kur'an'ın hükmüne uymak

değil kendi bütünlüklerini bozmak amacıyla bu işe giriştiğini söyleyip savaşa devam etmelerini istedi. Fakat savaşın durdurulmasını isteyen askerler onu dinlemedikleri gibi savaşı durdurmadığı takdirde kendisini

Muâviye’ye teslim etmek veya öldürmekle tehdit ettiler. Bunun üzerine Hz. Ali savaşı durdurmak zorunda kaldı. Ardından halifeye karşı direnenlerden Eş‘as b. Kays karşı tarafın niyetini öğrenmek için onların yanına gitti. Muâviye de maksatlarının aralarındaki anlaşmazlığı Kur’an’ın hakemliğine başvurmak suretiyle çözmek olduğunu söyledi. Buna göre iki tarafı temsil etmek üzere seçilecek iki hakem halifelik meselesini Kur’an’ın hükmüne uygun olarak çözecekti.

Muâviye taraftarları hakem olarak Amr b. Âs’ı seçtiler. Hz. Ali ise bunun için Abdullah b. Abbas’ı veya Mâlik b. Hâris el-Eşter’i düşünüyordu. Ancak başta Eş‘as b. Kays olmak üzere onu tahkimi kabule zorlayanlar bu defa Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’den başkasının hakemliğini kabul etmemekte direndiler. Hz. Ali bu isteklerini de kabul etmek zorunda kaldı. Ardından iki taraf arasında hakemlerin uyacağı kuralların belirlendiği metin (tahkimnâme) hazırlandı. İki tarafın verilecek hükme uymayı taahhüt ettiği metne göre bir araya gelecek iki hakem halifelik meselesini Kur’an’a, Kur’an’da bir hüküm bulamazlarsa sünnete başvurarak âdilâne çözecekti (13 veya 17 Safer 37 / 31 Temmuz veya 4 Ağustos 657). Bu sırada Hz. Ali’nin ordusunda yeni bir bölünme ortaya çıktı. Eş‘as b. Kays tahkimnâmeyi okurken Temîmliler’den bazıları “lâ hükme illâ lillâh” sözüyle halifelik meselesinin iki hakemin takdirine bırakılmasına itiraz etti. Çoğu Temîm kabilesinden yaklaşık 12.000 asker Kûfe’ye dönüş sırasında ordudan ayrılıp Kûfe yakınındaki Harûrâ’ya çekildi ve ilk Hâricî zümresini oluşturdu.

Tahkimnâmenin imzalanmasından sonra taraflar iki gün içinde ölülerini defnettiler. Hz. Ali ordusuyla Kûfe’ye, Muâviye de Suriye’ye dönüş emrini verdi. İki ordunun savaş alanına gelişinden itibaren yaklaşık üç ay (genel kabule göre 110 gün) geçmişti. İki ordunun mevcuduyla ilgili olarak 50.000 ile 150.000 arasında değişen rakamlar verilmektedir. Umumi temayül her iki tarafın 90.000 civarında askere sahip olduğu şeklindedir. İki taraf da on binlerce kayıp vermiştir. Abartılı bulunmakla birlikte kaynaklarda 70.000 civarında müslümanın öldüğü zikredilir. Cemel Vak‘ası’ndan sonra ikinci iç savaş olan Sıffîn Savaşı, İslâm toplumunun geleceğini en çok etkileyen olaylardan biridir. Erken dönemlerden itibaren bu savaş hakkında müstakil eserler yazılmıştır (bir liste için bk. EI^2 [İng.], IX, 555-556). Sıffîn, İslâm tarihi ve mezhepler tarihinin yanı sıra katılanların durumu açısından kelâm

ilminin de en önemli meselelerinden biri olmuştur (aş.bk.).

Kaynaklarda hakemlerin görüşmesi konusunda farklı rivayetler bulunmaktadır. Görüşme yeri olarak Dûmetülcendel ve Ezruh bazan iki ayrı yer, bazan Dûmetülcendel'deki Ezruh şeklinde tek yer olarak gösterilmektedir. Bir kısım araştırmacılar bu rivayetlerden hakemlerin önce Dûmetülcendel'de, ardından Ezruh'ta iki defa toplandıkları sonucunu çıkarmıştır (Watt, s. 16; DİA, II, 374). Buna göre ilk toplantılarını Ramazan 37 (Şubat 658) tarihinde Dûmetülcendel'de yapan iki hakem Hz. Osman'ın haksız yere öldürüldüğüne dair bir karar aldı ve Şâban 38'de (Ocak 659) Ezruh'ta tekrar buluşmak üzere ayrıldı. İkinci toplantıda yaptıkları uzun görüşmelerde Hz. Ali ile Muâviye'nin bu işin dışında tutulmasını ve şûra tarafından bir başkasının halife seçilmesini kararlaştırdılar. Bu karar önce Ebû Mûsâ tarafından açıklandı; ancak Amr b. Âs alınan kararın aksine yine hileye başvurup Muâviye'yi halife tayin ettiğini bildirdi. Ebû Mûsâ'nın aldatıldığını söylemesi bir işe yaramadı. Mes'ûdî'nin naklettiği bir rivayete göre ise iki hakem aldıkları kararı açıklamadan birbirinden ayrılmış, Suriye'ye ulaşan Amr b. Âs Muâviye'nin tehdidi karşısında onu halife ilân etmiştir (Mürûcü'z̠-z̠eheb, II, 411-412). Toplantının Ezruh'ta yapıldığını bildiren rivayetlerin daha eski olmasından hareket eden bazı araştırmacılar toplantının bir defa ve Ezruh'ta yapıldığını kabul ederler (Wellhausen, Arap Devleti ve Sukutu, s. 42; İA, IV, 444).

Wellhausen ve P. Hitti gibi şarkiyatçılar ve Hudarî Bey, Hasan İbrâhim Hasan, Yûsuf el-Iş gibi çağdaş İslâm tarihçileri toplantının, iki hakemin Hz. Ali ile Muâviye'nin uzaklaştırılıp şûra tarafından bir başkasının halife seçilmesi kararını almasıyla sona erdiğini, bu kararın ardından hakemlerin birbirinden ayrıldığını, dolayısıyla Amr b. Âs'ın Ebû Mûsâ'yı aldatarak Muâviye'yi halife tayin ettiğini açıklamasıyla ilgili bilgilerin sonradan uydurulduğunu kabul ederler. Sonuç olarak Hakem Vak'ası ihtilâfı çözmek yerine işi daha karmaşık hale getirdi. Durumu lehine değerlendirmek isteyen Muâviye'nin kendisini Suriye'de halife ilân etmesiyle İslâm toplumu ikiye bölündü. Ardından iki taraf yeni bir mücadele için tekrar hazırlıklara başladı. Bu arada Hâricîler de isyanlarını devam ettirdiler.

BİBLİYOGRAFYA

Nasr b. Müzâhim, Vakˁatü Sıffîn (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1401/1981; İbn Sa'd, et-Tabakāt, III, 32, 258-265; Halîfe b. Hayyât, et-Târîh (Ömerî), s. 191-197; Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), I, 65-131; Dîneverî, el-Ahbârü't-tıvâl, s. 155-202; Ya'kūbî, Târîh, II, 183-190; Taberî, Târîh (Ebü'l-Fazl), IV, 561-575; V, 1-93; İbn A'sem el-Kûfî, el-Fütûh (nşr. Süheyl Zekkâr), Beyrut 1412/ 1992, I, 136-444; Mes'ûdî, Mürûcü'z-zeheb (Abdülhamîd), II, 381-412; İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam (Atâ), V, 100-133; Yâkūt, Muˁcemü'l-büldân (Cündî), I, 157-158; II, 554-556; III, 47; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, III, 276-326; İbn Dihye el-Kelbî, İˁlâmü'n-nasri'l-mübîn fi'l-mufâdale beyne ehley Sıffîn (nşr. Muhammed Emahzûn), Beyrut 1998, s. 45-156; İbn Ebü'l-Hadîd, Şerhu Nehci'l-belâğa (M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1385/1965, III, 202-215; IV, 13-32; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XX, 100-160; Zehebî, el-ˁİber, I, 38-43; İbn Kesîr, el-Bidâye, VII, 253-278; İbn Hacer, el-İsâbe (nşr. Ali M. Bicâvî), Beyrut 1992, III, 258-265; IV, 566; Hudarî, Muhâdarât: Ümeviyye, II, 51-52, 60-75; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukutu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 35-44; a.mlf., İslamiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1989, s. 1-20; Tâhâ Hüseyin, el-Fitnetü'l-kübrâ, Kahire 1973, II, 56-107; W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 14-18; Hasan İbrâhim, İslâm Tarihi, II, 41-52; Yûsuf el-Iş, ed-Devletü'l-Ümeviyye, Dımaşk 1985, s. 101-120; Münîr M. el-Gadbân, Muˁâviye b. Ebî Süfyân, Dımaşk 1410/1989, s. 178-224; İrfan Aycan, Saltanata Giden Yolda Muaviye Bin Ebî Süfyân, Ankara 1990, s. 141-159; P. K. Hitti, Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1995, I, 278-279; Adem Apak, İslâm Siyaset Geleneğinde Amr b. el-Âs, Ankara 2001, s. 132-187; Ali M. es-Sallâbî, Muˁâviye b. Ebî Süfyân, Beyrut 1427/2006, s. 97-140; M. Hinds, "The Sıffin Arbitration Agreement", JSS, XVII (1972), s. 93-128; Ahmet Önkal, "Tahkim Olayı Üzerine Bir Değerlendirme", İSTEM: İslâm, San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsıkîsi Dergisi, sy. 1, Konya 2004, s. 33-68; Ali Yenice, "Hz. Ali-Muaviye İhtilafının Sahnesi: Sıffin'de Muaviye Safının Biyografik Analizi", MÜTAD, sy. 18 (2005), s. 7-11; H. Lammens, "Ezruh", İA, IV, 443-444; Fr. Buhl, "Sıffîn", a.e., X, 551-554; M. Lecker, "Sıffīn", EI² (İng.), IX, 552-556; Ethem Ruhi Fığlalı, "Ali", DİA, II, 373-374.

İsmail Yiğit

KELÂM.

Müslümanların Sıffîn'de karşı karşıya gelmesi, çok sayıda kişinin ölmesi, savaşın sonunda çözüm olarak öngörülen Hakem Vak'ası'nın meseleyi daha da karışık hale getirmesi bazı kelâm tartışmalarının ortaya çıkmasına yol açmış, bu yönüyle olay ilk dönemlerden itibaren kelâm kaynaklarında yer almaya başlamıştır. Esas itibariyle siyasî karakter taşıyan Sıffîn Savaşı ve Hakem Vak'ası iman-küfür sınırı, kader ve irade hürriyeti gibi önemli inanç konularının tartışılmasına, ayrıca Hâricîler adıyla bir fırkanın doğmasına yol

açması bakımından kelâm ve itikadî mezhep âlimlerince incelenmiş ve farklı yorumlar yapılmıştır.

İlk dönemde bazı aşırı Şiî grupları, Sıffîn Savaşı'nda Hz. Ali'nin karşısında yer alan Muâviye ve ordusunun meşrû imama karşı geldiği için küfre düştüğünü, bu sebeple ebedî olarak cehennemde kalacağını iddia etmiştir. Ancak Şeyh Müfîd gibi sonraki bazı Şiî kelâmcıları bu hükman küfrün tek bir millet (inanç sistemi) sayılması ilkesiyle bağdaşmadığını, zira Muâviye ve bağlılarının iman esaslarını kabul edip İslâmî hükümleri yerine getirdiklerini, dolayısıyla bu kişilerin davranışlarının dini tamamen inkâr edenlerin küfürleri gibi olmadığını belirtmiş ve en azından cehennemde ebedî kalmayacaklarını söylemiştir (Evâʾilü'l-maḳālât, s. 6-7).

Mu'tezile âlimleri Sıffîn Savaşı'nda hangi tarafın haklı olduğu konusunda görüş birliğine varamamıştır. Amr b. Ubeyd ve Vâsıl b. Atâ gibi bir grup savaşa katılan iki taraftan birinin hak yolda bulunmakla birlikte bunu belirlemenin mümkün olmadığını söylemiş, çoğunluk ise Hz. Ali'nin haklı, karşı tarafın haksız sayıldığını, fakat bu durumun onların tekfir edilmesini gerektirmediğini belirtmiştir. Ebû Bekir el-Esam Muâviye'nin Ali'ye göre daha haklı bir konumda bulunduğunu ileri sürmüştür. Kerrâmiyye'ye göre bu iç savaşlarda esas itibariyle iki tarafın da haklılık payı vardır; bu sebeple iki kesim de asla küfür ve fısk ile itham edilemez. Ehl-i sünnet ise Sıffîn Savaşı'nda Hz. Ali ve ordusunun tamamen haklı, Muâviye ve taraftarlarının ise haksız (bâğī) olduğu kanaatindedir. Onlara göre Muâviye müslümanların

meşrû halifesi Hz. Ali'ye karşı gelmiştir. Hz. Peygamber'in Sıffîn'de şehid edilen Ammâr b. Yâsir'e bâgī bir grup tarafından öldürüleceğini daha önce haber vermiş olması da (Müslim, "Fiten", 70) bunu teyit etmektedir. Ancak Ehl-i sünnet Muâviye ve taraftarlarının tekfir edilmesini haklı görmez. Nitekim bizzat Hz. Ali de Sıffîn dönüşü Hâricîler'in Muâviye ve ordusunu tekfir etmesi üzerine yaptığı konuşmada Şamlılar'la fısk yahut küfür içinde bulundukları için değil onları cemaate döndürmek için savaştıklarını ifade etmiş, onlardan "müslüman kardeşlerimiz" diye bahsetmiş ve iki tarafın da kıblesinin bir olduğunu söylemiştir.

Savaşın, Hz. Ali'nin zaferiyle sonuçlanmasına yaklaşıldığı bir sırada Muâviye taraftarlarının mızraklarının ucuna mushaf takarak iki tarafı Allah'ın hükmüne uymaya çağırmasıyla başlayan ve Hakem Vak'ası ile daha karmaşık bir hale gelen gelişmeler sonrasındaki olaylar Hâricîler diye anılan bir fırkanın doğmasına yol açmıştır. Bu fırka meselenin çözümünü hakemlere havale ettiği için Muâviye'yi, buna rıza gösterdiği için Ali'yi ve yanlış tutumları dolayısıyla her iki hakemi tekfir etmiştir. Ancak daha sonra bazı gruplara ayrılan mezhebin Ezârika kolu Hz. Ali'nin şirk konumunda bir küfür fiili işlediğini söylerken İbâzıyye bunu "imandan çıkma" anlamında küfür değil küfrân-ı ni'met şeklinde değerlendirmiştir. Şîa mensupları Hakem Vak'ası'nda Hz. Ali'nin tutumuyla ilgili olarak iki gruba ayrılmış, bir grubu onun takıyye gereği varılan karara rıza gösterdiğini, ölüm korkusu durumunda böyle davranmanın câiz olduğunu belirtmiş, diğer grup ise ister normal halde ister takıyye sebebiyle olsun Ali'nin tutumunun isabetli olduğunu beyan etmiştir. Sayıları çok az olan üçüncü bir grup ise Hz. Ali'nin tahkime gitmekle hatalı davrandığını, ancak bunun kendisini fıska götürmeyeceğini söylemiştir. Zeydiyye ile Mürcie'nin çoğunluğu Ali'nin meseleyi hakemlerin çözümüne bırakmasının yerinde olduğunu kabul etmiştir. Onlara göre Hz. Ali, tahkimi kabul etmemesi durumunda ordusunda kargaşa çıkabileceğinden endişe etmiştir; fakat hakemler meseleyi Allah'ın kitabı çerçevesinde çözmekle uğraşmamış, dolayısıyla hata işlemiştir. Ehl-i sünnet ise Hakem Vak'ası'nda Ali'nin haklı olduğunu, ancak her iki hakemin de tutumlarının isabetli görünmediğini, Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin Hz. Ali'nin zamanın efdali olduğunu bildiği halde onu hilâfetten azletmekle suç işlediğini, Amr b. Âs'ın ise bu suça ilâveten Muâviye'yi hilâfete getirmek gibi ikinci bir hataya düştüğünü belirtmiştir.

Şîa ve Hâricîler, gerek Sıffîn Savaşı gerek Hakem Vak‘ası ile ilgili gelişmeleri katı bir tutumla değerlendirirken Mu‘tezile kısmen bundan uzak kalmış, Ehl-i sünnet ise daha geniş perspektifli değerlendirmeler yapmıştır. Olayların sebep ve seyriyle ilgili tartışmalar ne olursa olsun her iki tarafa ait birliklerin müslüman olduğunda şüphe yoktur. Hz. Ali’nin meşrû halife olarak Muâviye’den biat istemesi tabiidir. Muâviye’nin Osman’ın katillerinin bulunması talebiyle bundan kaçınması isabetli değilse de bu davranış itikadî değil siyasî bir tutumdur. Dolayısıyla bu tavır ne onun ne de bağlılarının küfre düştüğünü gösterir. Nitekim Kur’an’da, müminlerden iki grubun birbirine karşı silâha sarılması durumunda âsi olan tarafa karşı faaliyete geçilmesi emredilirken (el-Hucurât 49/9) iki taraf da “müminler” diye nitelendirilmiştir. Ayrıca Hz. Ali Hakem Vak‘ası öncesi ve sonrasındaki gelişmelerde de haklı görünmektedir; zira Ali Kur’an sayfalarının mızrakların ucuna takılmasının bir savaş taktiği olduğunu söylemiş, ancak askerleri onu dinlemeyince tahkime rıza göstermek mecburiyetinde kalmıştır. Hemen hemen bütün Sünnî kelâm kitaplarında sadece Sıffîn ve Hakem Vak‘ası’nda değil Cemel Vak‘ası ve Hâricîler’le yapılan savaşta da Hz. Ali’nin haklı olduğu kaydedilmektedir. Onun hilâfeti döneminde ortaya çıkan anlaşmazlıkları sıralayan Şehristânî bütün ihtilâflarda Ali’nin hakla, hakkın Ali ile beraber olduğunu belirtmiştir (el-Milel ve’n-niḥal, I, 17). Bunun yanında Sünnî âlimleri bu iç karışıklıkların sık sık dile getirilmesini isabetli bulmamış ve, “Kılıçlarımızın karışmadığı olaylara dillerimizi de karıştırmayalım” demişlerdir. Öte yandan bazı âlimler, İslâm’ın ilk döneminde vuku bulan söz konusu olayların üzücü sonuçlara yol açmakla beraber bazı faydalı fikrî hareketlere de vesile olduğunu söylemiştir. Nitekim bu suretle iman, küfür, fısk ve şirk gibi kavramlar tanımlanmış, büyük günahlar ve bunları işleyenlerin durumu, kazâ-kader, irade ve sorumluluk gibi konular üzerinde yararlı tartışmalar yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Câhiz, Risâle fi’l-ḥakemeyn (nşr. Ch. Pellat, el-Meşriḳ, LII/4-5, Beyrut 1958 içinde), s. 436-482; Eş‘arî, Maḳālât (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd),

Beyrut 1411/1990, I, 128-129, 208-212; II, 141-142; Ebü'l-Hüseyin el-Malatî, et-Tenbîh ve'r-red (nşr. M. Zâhid Kevserî), Bağdad-Beyrut 1388/1968, s. 47; Bâkıllânî, et-Temhîd (İmâdüddin), s. 557-558; Şeyh Müfîd, Evâʾilü'l-maḳālât (nşr. Mehdî Muhakkık), Tahran 1413, s. 6-7; Bağdâdî, el-Farḳ (Kevserî), s. 17 vd.; a.mlf., Uṣûlü'd-dîn, Beyrut 1401/1981, s. 289-293; Şehristânî, el-Milel ve'n-niḥal (nşr. Muhammed Füheymî), Beyrut 1410/1990, I, 17, 106, 109, 113; Teftâzânî, Şerḥu'l-Maḳāṣıd (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, V, 307; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Muḫtaṣarü't-Tuḥfeti'l-İs̱nâʿaşeriyye, Kahire 1373, s. 278-282; W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 14 vd.; Ethem Ruhi Fığlalı, İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri, Ankara 1983, s. 44-52; J. Wellhausen, İslamiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1989, s. 1 vd.; Mustafa Hilmî, Ḳavâʿidü'l-menheci's-selefî, İskenderiye 1411/1991, s. 99.

İlyas Üzüm

SIHÂH-ı SİTTE

(bk. KÜTÜB-i SİTTE).

SIHÂHU'l-LUGA

(bk. TÂCÜ'l-LUGA).

SIHHAT

(الصحّة)

İbadet veya hukukî işlemin geçerli olması anlamında fıkıh usulü terimi.

Sözlükte “sağlam ve sağlıklı olmak, hastalıktan kurtulup iyileşmek” anlamındaki sıhhat kelimesi suhh kökünden türemiştir. Karşıt anlamları arasında hastalık, bozukluk, sakatlık, çürüklük vb. sayılabilir. Sıhhat aynı anlamı paylaştığı durumlar olmakla birlikte selâmet ve âfiyetten farklıdır (sıhhatin yakın anlamlı kelimelerden farkları için bk. Ebû Hilâl el-Askerî, s. 66, 125, 126). Fıkıh usulünde sıhhat, bir ibadet veya hukukî işlemin unsurlarını ve temel gereklerini taşıması sebebiyle geçerli olmasını ifade eder; bu durumdaki ibadet veya hukukî işlem için sahîh terimi kullanılır. Geçersizlik hali ise fesâd ve butlân şeklinde anılırken bu durumdaki ibadet ve hukukî işlemler fâsid ve bâtıl terimleriyle belirtilir. Kur’ân-ı Kerîm’de sıhhat ve aynı kökten türemiş kelimeler yer almaz. Sıhhatın geçtiği hadislerin hemen tamamında sözlük anlamlarıyla kullanıldığı görülmektedir (Wensinck, el-Muʿcem, “ṣḥḥ” md.).

Fıkıh usulünde sıhhat-fesat-butlânın teklifî ve vaz‘î şeklindeki şer‘î hüküm kategorilerinden hangisine yerleştirilmesi gerektiği tartışılmıştır. Hanefîler başta olmak üzere usulcülerin çoğunluğuna göre bunların teklifî hükümler kapsamında değerlendirilmesi gerekir. Çünkü bir alım satım akdinin sahih sayılmasının anlamı satın alınan şeyden yararlanmanın mubah, bâtıl / fâsid sayılmasının anlamı ise ondan yararlanmanın haram olmasıdır; mubah ve haram ise teklifî hükümlerdendir. Buna karşılık genelde kelâmcı usulcüler, olumlu veya olumsuz bir talep ya da muhayyer bırakma söz konusu olmadığı için sıhhat-fesat-butlânın vaz‘î hükümlerden sayılması gerektiği kanaatindedir. Birinci görüş, bazı durumlarda satım sahih olduğu halde mebî‘den yararlanmanın mubah olmadığı, ayrıca ibadetlerin sahih olması halinde mubahlık anlamının tasavvur edilemeyeceği gerekçesiyle eleştirilmiştir. Sıhhatin şer‘î hükümler arasında zikredilmesi “onun şâriin hitabıyla sabit olması” anlamındadır; gerçekte sıhhat vasfını alan şey hükmün kendisi değil işlenen fiildir (Teftâzânî, II, 123). Öte yandan dinen

gerekli görülen hususlar bilindikten sonra ibadetin bunlara uygun olup olmadığının akılla belirlendiği gerekçesiyle sıhhati aklî hükümler arasında sayan ve bu hususta ibadetlerle muâmelâtı ayırt edip sadece birinci gruptakileri aklî olarak niteleyen usulcüler de vardır. Bu yaklaşım farklılıkları sebebiyle sıhhat konusu usul kitaplarında ayrı yerlerde ve başlıklar altında incelenir.

Sahih teriminin tanımına Debûsî, Ebü'l-Usr el-Pezdevî, Şemsüleimme es-Serahsî gibi orta dönem Hanefî usulcülerinin eserlerinde rastlanmamakla birlikte emrin gereği ve bu gereğin yerine getirilmesi, yine nehyin yasaklanan şeyin fesadını gerektirip gerektirmeyeceği konusundaki tartışmaların erken dönemlerden itibaren izlenebiliyor olması Hanefî usulünde baştan beri sıhhat anlayışının var olduğunu gösterir. Alâeddin es-Semerkandî ve Lâmişî'nin şer'î bir terim olarak sahih için verdikleri yakın lafızlar içeren tanımları, "rükünlerini ve şartlarını hüküm hakkında muteber sayılacak biçimde bir arada bulunduran ibadet veya akid" şeklinde ifade etmek mümkündür. Tanımdan anlaşılacağı üzere sıhhat, ibadet veya akdin dışında ilâve bir nitelik olmayıp rükün ve şartların varlığının sonucu olması bakımından doğrudan onun özüne ilişkindir.

Geç dönem literatüründe sıhhatin / sahihin terim anlamı konusunda fukaha metodunu benimseyen usulcülerle kelâmcı usulcüler arasında yaklaşım farklılığının bulunduğu vurgulanır. Kelâmcı usulcüler sıhhati, kazâ edilmesinin gerekip gerekmediğini göz önüne almaksızın "fiilin şâriin emrine uygun olması", Hanefîler ise "fiilin kazâ yükümlülüğünü düşürür nitelikte olması" şeklinde tanımlamışlardır. Hanefîler'in tanımında geçen "kazâ" kelimesinin ibadetin vakti içinde veya daha sonra yeniden yapılmasını, yani kazâyı ve iadeyi içine alacak genişlikte kullanıldığına dikkat edilmelidir. Ayrıca sıhhat, sadece ifası için bir vakit öngörülmüş ibadetler değil, bütün ibadetler ve hukukî işlemler için söz konusu olabilen bir nitelendirmedir. Bazı Hanefî usulcüleri yukarıdaki tanıma "yeterli (müczî) olması" unsurunu eklemek istemişlerse de çoğunluk "iczâ"nın vâcipler hakkında söz konusu olduğu ve sahihin anlamını daraltacağı gerekçesiyle bu ilâveye karşı çıkmışlardır (sıhhat-iczâ farkı için bk. Şehâbeddin el-Karâfî, Şerḥu Tenḳīḥi'l-fuṣûl, s. 77).

Kelâmcı usulcülerle Hanefîler'in sahih tanımları arasındaki fark daha çok

şu örnekle açıklanmaya çalışılır: Abdestli olduğu kanaatini taşıyan kişinin kıldığı namaz kelâmcıların terminolojisine göre sahihtir, çünkü o an için kendisine yöneltilen emre -kendi zannınca-uygun davranmıştır; fakihlere göre ise bu namaz fâsiddir, çünkü sıhhat şartlarından olan abdest şartı -gerçekte-bulunmamaktadır. Esasen böyle bir kişinin abdestli olmadığını farketmesi durumunda her iki gruba göre namazı yeniden kılması gerekir; ancak kelâmcı usulcüler kazâ yükümlülüğünün ilk hitabın değil yeni bir emrin gereği olduğu kanaatindedir. Her iki grubun pratik sonuçta birleştiği göz önüne alınınca tanım farklılığının öze yönelik olmayıp lafızda kaldığını söyleyen usulcülere hak vermek gerekir (Gazzâlî, I, 95). Ayrıca geç dönem usulcüleri arasında üzerinde dikkatlice düşünüldüğü vakit emre uygunlukla kazânın düşmesi arasında sebep-sonuç ilişkisi olduğunu, birinin varlığı durumunda diğerinin de varlığına, yokluğu durumunda diğerinin de yokluğuna hükmedileceğini dile getirenlerin bulunduğunu eklemek uygun olur (Bihârî, I, 121; sahihin tanımı konusundaki bu farklılığın, bazıları başka gerekçelerle bağlantılı olsa da, fürûdaki çözümlere yansıdığına dair örnekler için bk. Ali b. Süleyman el-Merdâvî, III, 1085). Nâfile ibadetlerde zimmetin borçtan kurtulması, yani kazâ yükümlülüğünün zaten söz konusu olmaması dikkate alındığında Hanefîler'in sıhhat tanımının nâfile ibadetlere uygun düşmediği yönündeki itiraza ise nâfileye başlandığında bunun vâcip hale geldiği ve eda edilerek zimmetin borçtan kurtulduğu şeklindeki kaideye atıfta bulunularak cevap verilmiştir (Teftâzânî, II, 122). Diğer taraftan bu konudaki tanım farklılığının iki usul çevresi arasındaki hüküm tanımına ilişkin yaklaşım farklılığıyla da ilgili olduğu söylenebilir. Zira kelâmcı usulcüler hükmü "şâriin buyruğu" (hitabı), ikinciler "buyruğun getirdiği yükümlülük" (şâriin hitabının sonucu) olarak tanımlamıştır. Burada da birincilerin konuya daha çok "hükmü koyan", ikincilerin ise "hükmün muhatabı" açısından baktıkları görülmektedir.

Sıhhati muâmelât açısından tanımlama ihtiyacı duyan sonraki usulcüler, daha çok "yapılan işlemin onunla amaçlanan sonuçların doğmasına uygun nitelikte olması" şeklinde bir tarif vermişlerdir. Meselâ satım akdi, mülkiyetin nakledilmesi amacını gerçekleştirecek biçimde yapılmışsa ilâve bir işleme gerek olmaksızın bu sonucu doğurur ve sahih diye adlandırılır. Bu amacı gerçekleştiremeyen, yani sahih olmasını sağlayacak şartları bulundurmayan akid ise sahih değildir. Sahih olmama halinin

yekpâre bir durum olup olmadığı konusunda farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Şâfiî usulcüleri sahih olmamayı yekpâre bir durum olarak görürken Hanefîler, öngörülen şartlardaki eksikliğin önem derecesine göre sahih olmama halini bâtıl ile fâsid şeklinde iki farklı derecede düşünmüşlerdir; ancak onlar da ibadetler konusunda iki terimi eş anlamlı kabul etmiştir (bk. BUTLÂN; FESAD).

Beyzâvî, kelâmcı usulcülerle fakihlerin yukarıda zikredilen sıhhat tanımlarının kendisine yer bulabileceği bir şekilde genel bir tanım yapmıştır. Buna göre sıhhat, "bir fiilin amaca uygun, yani sonuçlarının kendisine bağlanmasını gerektirecek biçimde olmasıdır" (istitbâu'l-gāye) (Minhâcü'l-vüṣûl, I, 76). İlk iki tanımdan ibadetlere özgü olma izlenimi edinilmesine karşılık ibadetler yanında hukukî işlemleri de açıkça içine alması yönüyle bu tanım sonraki bazı usulcüler tarafından daha başarılı kabul edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Hilâl el-Askerî, el-Furûḳu'l-luġaviyye (nşr. M. Bâsil Uyûnü's-Sûd), Beyrut 2005, s. 66, 125, 126; Bâkıllânî, et-Taḳrîb ve'l-irşâd (nşr. Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd), Beyrut 1418/1998, I, 271; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, Kahire 1322, I, 94-95; Lâmişî, Kitâb fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1995, s. 64; Alâeddin es-Semerkandî, Mîzânü'l-uṣûl (nşr. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî), Bağdad 1407/1987, I, 139-140; Kâsânî, Bedâʾiʿ, V, 148; Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm (nşr. Seyyid b. el-Cümeylî), Beyrut 1986, I, 175-176; Sirâceddin el-Urmevî, et-Taḥṣîl mine'l-Maḥṣûl (nşr. Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd), Beyrut 1408/1988, I, 178-179; Şehâbeddin el-Karâfî, Şerḥu Tenḳīḥi'l-fuṣûl (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire 1393/1973, s. 76-78; a.mlf., Nefâʾisü'l-uṣûl fî Şerḥi'l-Maḥṣûl (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Mekke 1418/ 1997, I, 308-320; Beyzâvî, Minhâcü'l-vüṣûl (İsnevî, Nihâyetü's-sûl içinde), Beyrut 1405/1984, I, 76; Tûfî, Şerḥu Muḫtaṣari'r-Ravża (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1407/1987, I, 441-446; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr, İstanbul 1307, I, 379; Takıyyüddin

es-Sübkî - Tâceddin es-Sübkî, el-İbhâc fî Şerḥi’l-Minhâc (nşr. Ahmed Cemâl ez-Zemzemî - Nûreddin Abdülcebbâr Sagīrî), Dübey 1424/2004, II, 181-199; Tâceddin es-Sübkî, Refᶜu’l-ḥâcib (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1999, II, 18-24; Teftâzânî, Şerḥu’t-Telvîḥ, Kahire 1377/ 1957, II, 122, 123; İbn Emîru Hâc, et-Taḳrîr ve’t-taḥbîr (nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer), Beyrut 1999, II, 100-101; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, et-Taḥbîr Şerḥu’t-Taḥrîr (nşr. Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrîn), Riyad 1421/2000, III, 1080-1111; Emîr Pâdişah, Teysîrü’t-Taḥrîr, Kahire 1350-51/1931-32, II, 237; Bihârî, Müsellemü’s̱-s̱übût (Fevâtiḥu’r-raḥamût ile Gazzâlî, el-Müstaṣfâ içinde), Kahire 1322, I, 55-56, 120-122; M. Sellâm Medkûr, Mebâḥis̱ü’l-ḥükm ᶜinde’l-uṣûliyyîn, Kahire 1379/1959, I, 131-133, 155-161.

H. Yunus Apaydın

SIHRİYET

(الصهريّة)

Evlilik sebebiyle oluşan hısımlık anlamında fıkıh terimi.

Sıhr (çoğulu eshâr) kelimesi “eritmek, karıştırmak ve yaklaştırmak” gibi mânalara gelen shr kökünden türemiş olup evlilik bağı tarafların ve yakınlarının birbirine kaynamasını ve karışmasını sağladığı için bu yolla meydana gelen hısımlığa sıhriyyet denmiştir. Dilcilerin bir kısmına göre sıhriyet eşlerden biriyle diğerinin akrabaları, diğer bir kısmına göre ise yalnız erkekle karısının akrabaları arasındaki hısımlığı ifade eder. Başka bir kullanıma göre evlilik sebebiyle erkek tarafından olan hısıma hamû (çoğulu ahmâ), kadın tarafından olan hısıma haten (çoğulu ahtân) adı verilir. Kur’ân-ı Kerîm’de sıhr kelimesi “evlilikten doğan hısımlık” anlamında bir âyette geçer ve insanlar arasında yaratılan soy (kan) bağı ve evlenme ile meydana gelen hısımlık bağı ilâhî kudretin delilleri arasında sayılır (el-Furkān 25/54). Diğer bir âyette aynı kökten gelen bir kelime fiil kalıbında ve “sıcaklık sebebiyle eritme” mânasında kullanılmıştır (el-Hac 22/20). Hadislerde “shr” kökünden türeyen kelimeler değişik sözlük anlamlarıyla kullanıldığı gibi bazı hadislerde sıhr eşin bütün kabilesini kapsayacak bir içerikte geçer (Wensinck, el-Muʿcem, “ṣhr” md.). Meselâ Benî Mustalik̩ seferinden sonra Hz. Peygamber’in savaş esiri Cüveyriye ile evlenmesi üzerine ashabın nezaketen onun bütün yakınlarını serbest bırakırken kullandığı “Resûlullah’ın eshârı” ifadesinde bu anlam söz konusudur (Müsned, VI, 277). Fıkıh terimi olarak sıhriyet ve musâheret “evlilik sebebiyle meydana gelen hısımlık” demektir (evlenme engeli teşkil eden derecesi için aş.bk.). Bu hısımlık sebebiyle oluşan evlilik engeline “hürmet-i musâhere” denilir. Fıkıh literatüründe sıhr ve eshâr kelimeleri erkeğin gerek kendisi gerekse babası, oğlu veya mahrem akrabaları tarafından yapılan evlilik dolayısıyla hısım olunan belirli kişileri ifade etmek üzere de kullanılır; bu bağlamda “evlenilmesi yasaklanmış yakınlar” anlamı söz konusu değildir. Meselâ Muhammed b. Hasan’a göre lehine vasiyette bulunulanlar arasında eshâr zikredilmişse zevcenin, üvey annenin ve oğlun karısının mahrem akrabalarıyla mahrem derecesindeki erkek akrabaların

eşleri bu kapsamda sayılır; zevce, üvey anne ve kardeşin karısı bu kapsama girmez. Lehine vasiyette bulunulanlar arasında ahtânın zikredilmesi halinde mahrem kadın akrabaların eşleri bu kapsama girer (Kâsânî, VII, 351). Türk hukukunda sıhriyet hısımlığına "kayın hısımlığı" veya "dünür hısımlığı" denilmekte olup kayın hısımlığı meydana getirmiş olan evlilik sona ermiş olsa bile eşlerden biriyle diğerinin üst soyu veya alt soyu arasında evlenme yasaktır (Türk Medenî Kanunu, md. 129).

İslâm aile hukukunda belli dereceye kadar sıhrî hısımlık da, kan ve süt hısımlığı gibi evlenme engeli teşkil eder. Bu sebeple sıhrî hısımlık bağı kişinin sosyal ve ailevî çevresini oluşturması, akrabalık ilişkilerini ve sorumluluklarını yakından ilgilendirmesi yanında aile hukukunun önemli bir konusunu meydana getirir. Sıhrî hısımlık sebebiyle evlenilmesi ebediyen haram olan kadınlar dört grupta toplanır: 1. Babanın ve dedelerin eşleri, yani kişinin üvey anneleri ve üvey nineleri. 2. Oğul ve erkek torunların eşleri. 3. Kayınvâlide ile eşin baba ve anne tarafından nineleri. 4. Eşin başka kocadan olan kızlarıyla kız torunları. Ancak son gruptakilerin evlenilmesi haram olanlar kapsamına girmesi için nikâh akdi yeterli olmayıp zifafın da gerçekleşmesi gerekir. Kadının evlenmesi söz konusu olduğunda yukarıda sayılanlarla aynı derecedeki erkek akrabalar düşünülmelidir. Kişinin evlendikten sonra cinsel ilişkide bulunmadan boşadığı kadının kızıyla evlenmesinin haram olmadığı konusunda ittifak vardır; buna karşılık cinsel ilişkide bulunmadan kadının ölmesi, yine ilişkide bulunmadan halvet halinde bulunmaları durumunda sıhrî hısımlığın meydana gelip gelmeyeceği hususunda ihtilâf edilmiştir (Muvaffakuddin İbn Kudâme, VII, 93). Öte yandan gelinin başka kocadan olan kızı, diğer bir ifadeyle kişiye oğlunun üvey kızı haram değildir. Sıhriyet sebebiyle evlenilmesi haram olanlar süt emme sebebiyle de haram olur. Buna göre kişiye eşinin süt yönünden usul ve fürûu ebediyen haram olduğu gibi iki sütkızkardeşten biriyle evli kalındığı sürece diğeriyle evlenmek de geçici olarak haramdır.

Sahih nikâhla sıhriyet bağının ve bu sebebe dayalı evlenme engelinin sâbit olacağı konusunda ihtilâf yoktur. Fâsid nikâh ve zina da Hanefî ve Hanbelî mezhepleriyle Mâlikîler'in bir kısmına göre bu konuda sahih nikâhla aynı hükmü doğururken Şâfiîler'le Mâlikîler'in bir kısmı bu görüşe katılmaz. Bununla birlikte fâsid nikâhta cinsel ilişkiye girilmesi Şâfiîler'e göre de

hürmet-i musâhereye sebep olur. 1917 tarihli Osmanlı Hukūk-ı Âile Kararnâmesi zina konusunda ispat güçlüğü sebebiyle

Şâfiîler'in görüşünü esas almıştır (Aydın, s. 187, 247, 273). Şâfiî'ye göre, ilâhî gazabı celbeden bir suç ve günah olan zinayı işleyerek ilâhî nimetlerden sayılan sıhrî hısımlığa nâil olunamaz (el-Üm, V, 165). "Haram helâli haram kılmaz" hadisi de (İbn Mâce, "Nikâḥ", 63) bu şekilde yorumlanmıştır. Hanefîler görüşlerini, "Babalarınızın nikâhladığı kadınları nikâhlamayın" âyetine (en-Nisâ 4/22) dayandırmıştır. Zira nikâh "evlilik sözleşmesi" anlamına geldiği gibi "cinsel ilişki" anlamına da gelen müşterek bir kelimedir. Bu sebeple evlilik dışı cinsel ilişkiyle de hürmet-i musâhere meydana gelir (Serahsî, IV, 204-205; Muvaffakuddin İbn Kudâme, VII, 90). Bu konuda, "Kim bir kadının tenasül uzvuna bakarsa o kadının anası ve kızı bakana haram olur" hadisi de (İbn Ebû Şeybe, III, 304) delil olarak gösterilmiştir (Kâsânî, II, 261). Ancak zinanın mahremiyet doğurmayacağı, dolayısıyla aralarında zina sebebiyle hürmet-i musâhere bulunan kişilerin mahrem akrabalar arasındaki bakma ve dokunma hükümlerine tâbi olmayacağı hususunda görüş birliği vardır.

Sıhrî hısımlık sebebiyle meydana gelen diğer bir evlenme engeli ise kişinin belirli yakınlık derecesindeki kadınları aynı anda nikâhı altında bulundurması şeklindeki geçici yasaktır. Bir erkeğin iki kız kardeşle aynı anda nikâhlı olması âyetle haram kılınmıştır (en-Nisâ 4/23); ikiden fazla kız kardeşle aynı anda evliliğin yasak olması da evleviyet gereğidir. Yine bir kadının halası veya teyzesiyle birlikte aynı anda bir erkeğin nikâhında olması hadisle yasaklanmıştır (Buhârî, "Nikâḥ", 28; Müslim, "Nikâḥ", 33-40). Bu âyet ve hadislerden hareketle fakihler şöyle bir kural ortaya koymuşlardır. Nesep veya süt yönünden birbirinin mahrem akrabası olan, başka bir deyişle biri erkek sayıldığı takdirde evlenmeleri haram olan iki kadınla aynı anda nikâhlı kalmak haramdır. Bu yasağın amacı, mahrem yakınlar arasındaki akrabalık ilişkilerinin bozulmasını önleme şeklinde açıklanmıştır. Hanefîler'e göre hürmet-i musâhere sadece cinsel ilişkiyle değil şehvetle öpme, dokunma ve tenasül uzvuna bakma ile de sâbit olur. Mâlikîler el ve yüz dışındaki yerlere şehvetle dokunma ve bakmanın da aynı sonucu doğuracağını söylemiştir. Şâfiî ve Hanbelîler'e göre ise cinsel ilişki dışındaki durumlarda hürmet-i musâhere doğmaz. Sıhrî hısım kavramına kimlerin dahil olduğu konusu irade beyanlarının, özellikle

vasiyetin yorumlanması bakımından da önem arzeder. Meselâ bir kişi sıhrî hısımlarına vasiyette bulunsa hanımının mahremi olan hısımlarına vasiyette bulunmuş olur. Ancak bir yörede sıhrî hısım kelimesi farklı anlam içeriyorsa kelimenin yöresel anlamı esas alınır. Zira bu gibi durumlarda kişinin kullandığı kelime ile ne kastettiğini örf belirler (el-Fetâva'l-Hindiyye, VI, 120).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ṣhr" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "ṣhr" md.; Müsned, VI, 277; Şâfiî, el-Üm, Kahire 1968, IV, 291; V, 3, 160, 165; İbn Ebû Şeybe, el-Muṣannef (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Riyad 1409/1989, III, 304, 481; Nehhâs, Meʿâni'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm (nşr. M. Ali es-Sâbûnî), Mekke 1409/1988, V, 40; Serahsî, el-Mebsûṭ, IV, 197-208; Kâsânî, Bedâʾiʿ, II, 261, 332; VII, 351; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî, Beyrut 1405, VII, 90-99; Osman b. Ali ez-Zeylâî, Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1313, II, 101-109; VI, 200-202; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr (Bulak), III, 117-134; Haccâvî, el-İḳnâʿ, Kahire 1351, III, 180-186; İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râʾiḳ, III, 99-111; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, III, 174-186; el-Fetâva'l-Hindiyye, I, 274-279; VI, 120; Ali b. Ahmed el-Adevî, Ḥâşiye ʿalâ Kifâyeti'ṭ-ṭâlibi'r-rabbânî (nşr. Yûsuf Muhammed el-Bikāî), Beyrut 1412, II, 74; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), II, 276-288; M. Akif Aydın, İslâm-Osmanlı Aile Hukuku, İstanbul 1985, s. 187, 247, 273; "Muṣâhere", Mv.F, XXXVII, 367-368; Hamza Aktan, "Sıhrî Hısımlık", İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi (ed. İbrahim Kâfi Dönmez), İstanbul 2006, IV, 1787-1788.

Hamza Aktan

SIKILLİYE

(bk. SİCİLYA).

SILA

(bk. CÂİZE).

es-SILA

(الصلة)

İbnü’l-Faradî’nin TârîÅu ʿulemâʾi’l-Endelüs’üne İbn Beşküvâl (ö. 578/1183) tarafından yazılan zeyil

(bk. İBN BEŞKÜVÂL).

SILA-i RAHİM

(صلة الرحم)

Akrabalık bağlarını yaşatmayı, akrabaların birbirini ziyaret etmesini ve iyi ilişkiler kurmasını ifade eden ahlâk terimi.

Sözlükte "bağ, ilişki" anlamına gelen sıla ile "döl yatağı, ana rahmi" ve mecazen "insanlar arasındaki soy birliği, akrabalık bağı" mânasındaki rahm / rahim (çoğulu erhâm) kelimelerinden oluşan sıla-i rahim terim olarak "kan bağı ve evlenme yoluyla oluşan akrabalık bağlarını yaşatma, akrabalarla ilişkiyi sürdürme, haklarını gözetme, onlara ilgi gösterme, iyilik ve yardımda bulunma, ziyaret etme" şeklinde açıklanmaktadır. Akrabalar için zü'l-erhâm, ülü'l-erhâm gibi tabirler de kullanılır. İbnü'l-Esîr, bu tür akrabalık görevlerini ihmal etmenin veya akrabalara kötü davranmanın kat'-ı rahim tabiriyle ifade edildiğini belirtmektedir (en-Nihâye, II, 210-211; V, 191-192; ayrıca bk. Lisânü'l-ʿArab, "rḥm", "vṣl" md.leri; Tâcü'l-ʿarûs, "rḥm", "vṣl" md.leri). Hz. Peygamber'in tâlimatıyla Habeşistan'a hicret edenler arasında yer alan Ca'fer-i Tayyâr'ın Resûl-i Ekrem'e minnettarlığını dile getirmek için Necâşî'nin huzurunda yaptığı konuşmada sıla-i rahim (sılatü'r-rahm) ve kat'-ı rahim (naktau'l-erhâm) tabirleri geçmektedir (İbn Hişâm, I-II, 336). Kudüs'te bulunduğu sırada Bizans Hükümdarı Herakleios'un Resûlullah hakkındaki sorularını cevaplandırırken Ebû Süfyân da benzer ifadelerle sıla-i rahimden söz etmiştir (Müsned, I, 262, 263; Buhârî, "Bedʾü'l-vaḥy", 6; "Zekât", 1; "Edeb", 8).

Kur'ân-ı Kerîm'de rahim kelimesi yer almamakla birlikte çoğulu erhâm yedi âyette sözlük anlamında (meselâ bk. Âl-i İmrân 3/6; el-En'âm 6/143, 144; er-Ra'd 13/ 8), üç âyette "akrabalar, akrabalık bağları, akrabalık hakları" (en-Nisâ 4/1; Muhammed 47/22; el-Mümtehine 60/3), iki âyette ülü'l-erhâm şeklinde (el-Enfâl 8/75; el-Ahzâb 33/6) "akrabalar" mânasında geçmektedir. Ayrıca "kurb" (yakınlık) kökünden çeşitli kelimelerin bulunduğu başka âyetlerde de akrabalarla ilgili görevlere yer verilmiştir (meselâ bk. el-Bakara 2/83, 177; en-Nisâ 4/36; eş-Şûrâ 42/23). Nisâ

sûresinin ilk âyetinde Allah'a saygısızlığın hemen arkasından akrabalık haklarına riayet etmemekten sakınılması istenmekte olup İslâm âlimleri bu âyete ve daha başka âyetlerle hadislere dayanarak sıla-i rahmi gözetmenin vâcip (farz) ve sıla-i rahme riayetsizliğin haram olduğunu bildirmiştir. Kurtubî bu hususta İslâm ümmetinin ittifakı bulunduğunu ifade eder (el-Câmiʿ, V, 6; ayrıca bk. Fahreddin er-Râzî, IX, 164). Müfessirlerin çoğu, Raʿd sûresinin 21. âyetinde geçen ve Allah'ın gözetilmesini emrettiği şeyleri gözetenlerden övgüyle söz eden ifadede sıla kökünden bir fiilin kullanılmış olmasını dikkate alarak bu âyette bilhassa akrabalık bağlarına riayet edenlerin kastedildiğini düşünmüştür (Mâverdî, s. 154). Şevkânî de âyetin gerek Allah'a gerekse

kullara ait olup gözetilmesi emredilen bütün hakları kapsadığı kanaatinde olduğunu belirttikten sonra müfessirlerin çoğunun bu ifadeyi sıla-i rahimle sınırladığını söyler (Fetḥu'l-ḳadîr, III, 89). İki âyette (el-Bakara 2/27; er-Raʿd 13/25) yine sıla kökünden bir fiil kullanılarak Allah'ın yaşatılmasını emrettiği bağları koparanlar kınanmaktadır; burada da akrabalık bağlarını kesenlerin kastedildiğini belirtenler vardır (Şevkânî, I, 61). Bu yorumu benimseyen Taberî'ye göre bağları koparmaktan maksat, Allah'ın farz kıldığı akrabalık haklarını ödemekten ve yakınlara iyilik etmekten kaçınmak suretiyle onlara haksızlık yapmak, bağları yaşatmaktan maksat ise Allah'ın kendi haklarından sayılan, akrabalara karşı yerine getirilmesini farz kıldığı vecîbeleri yerine getirmek ve onlara şefkatle muamele etmektir. Tâbiîn müfessirlerinden Katâde b. Diâme de âyeti bu anlamda yorumlamıştır (Câmiʿu'l-beyân, I, 221).

Sıla-i rahim konusu hadislerde de geniş biçimde yer almış, gerek bu tabirle gerekse başka ifadelerle bunun önemi vurgulanmıştır. Buhârî'nin konuya ayırdığı bablardan biri "Ṣılatü'r-raḥm" başlığını taşır ("Edeb", 10). Burada yer alan bir hadiste bir kimsenin, "Beni cennete götürecek bir iş söyler misiniz?" şeklindeki bir sorusuna Hz. Peygamber, "Allah'a kulluk edip O'na hiçbir şeyi ortak koşmazsın; namazını kılar, zekâtını verirsin ve akrabanı gözetirsin" diye cevap vermiştir (ayrıca bk. Müsned, V, 417, 418; Buhârî, "Zekât", 1; "Kefâlet", 4; Müslim, "Îmân", 12, 14). Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inde, "Kim akrabasına ilgi gösterirse Allah da ona ilgi gösterir" şeklindeki başlık altında kaydedilen bir hadise göre ("Edeb", 13) Allah Teâlâ, ana rahmine bağlı akrabalık düzenini kurduktan sonra bu

bağları yaşatanlara kendisinin ilgisinin süreceğini, akrabalık bağlarını koparanları ise kendi ilgisinden mahrum bırakacağını bildirmiştir. Ashaba bu bilgiyi veren Resûlullah, sıla-i rahmi terketmenin kötülüğüne işaret eden Muhammed sûresinin 22. âyetini okumalarını öğütlemiştir. Diğer bazı hadislerde de Allah'ın rahmân ismiyle sıla-i rahim arasında ilişki kurularak bu görevi yerine getirenlerin ilâhî rahmetten nasiplerini alacaklarına, ihmal edenlerin ise rahmetten yoksun kalacaklarına işaret edilir (meselâ bk. Müsned, I, 190, 191, 194; VI, 62; Buhârî, "Edeb", 13; Tirmizî, "Birr", 16). Hadislerde sıla-i rahim konusunda karşılık beklenmemesi, ilişkiyi kesenlerle de akrabalık bağlarının sürdürülmesi gerektiği bildirilmektedir (Müsned, II, 160, 194; III, 437; IV, 148, 158; Buhârî, "Edeb", 15; Ebû Dâvûd, "Zekât", 45). Resûlullah, sıla-i rahmin müslüman olmayan yakın akrabaya karşı da geçerli olduğunu ifade etmiş ve, "Allah, din konusunda sizinle savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayanlarla iyi ilişkiler içinde olmanızı ve onlara adaletli davranmanızı yasaklamaz" meâlindeki âyetin (el-Mümtehine 60/8) buna işaret ettiğini bildirmiş (Müsned, VI, 344; Buhârî, "Hibe", 29; "Edeb", 7, 8, 9; Müslim, "Zekât", 50), hangi sadakanın daha faziletli olduğuna dair bir soruya da "Akrabaya verilendir, çünkü bunda bir sadaka, bir de sıla-i rahim sevabı var" cevabını vermiştir (Müsned, IV, 17, 18; Tirmizî, "Zekât", 24, 26; Nesâî, "Zekât", 22, 82). Bazı hadislerde sıla-i rahmin ömrü uzatacağı ifade edilir (meselâ bk. Müsned, III, 156, 247, 266; Buhârî, "Edeb", 12; Müslim, "Birr", 20, 21). Bu hadisler, "Allah dilediğini siler, dilediğini sabit bırakır" meâlindeki âyete (er-Ra'd 13/39) dayanılarak lafzî mânada anlaşıldığı gibi, "Allah böylelerine arkasından dua edecek hayırlı nesiller verir" şeklinde de açıklanmıştır (İbn Hacer el-Heytemî, s. 137-138).

Bilhassa edep ve mev'iza türündeki kitaplarda sıla-i rahim konusuna yer verilmiştir. Bunun yanında Abdullah b. Mübârek'in Kitâbü'l-Birr ve'ṣ-ṣıla'sı, Hüseyin b. Hasan el-Mervezî'nin aynı isimdeki eseri, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin el-Birr ve'ṣ-ṣıla'sı, İbn Hacer el-Heytemî'nin Esne'l-meṭâlib fî ṣılati'l-eḳārib'i gibi kitaplar da yazılmış, bu kitaplarda genel olarak insan ilişkileri ve özellikle sıla-i rahim üzerinde durulmuştur. Ancak gerek bu eserlerde gerekse İbn Kuteybe'nin ʿUyûnü'l-aḫbâr'ı, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī'nin el-Âdâb'ı, İbrâhim b. Muhammed el-Beyhakī'nin el-Meḥâsin ve'l-mesâvî'si, İbn Abdülber enNemerî'nin Behcetü'l-mecâlis ve ünsü'l-mücâlis'i gibi sıla-i rahim konusuna kısmen

yer veren kaynaklarda sadece bu husustaki âyet ve hadislerle Selef'ten gelen rivayetler sıralanmıştır. Gazzâlî'nin de İḥyâʾ adlı eserinin insanların birbirlerine karşı hakları ve sorumluluklarını işlediği bölümünde (II, 192-221) yalnız rivayetleri aktarmakla yetindiği görülmektedir. Bu eserlerde ana babaya saygı ve iyilik, çocukların bakımı ve gözetilmesi, eşler arasındaki haklar ve sorumluluklar, diğer akrabaların karşılıklı sorumlulukları, akrabalık bağlarının yaşatılması, komşuluk hakları gibi konular üzerinde durulur. Bu kitaplarda köle ve hizmetçiler konusunun akrabalarla birlikte ele alınarak bunların hakları ve sorumluluklarından söz edilmesi, İslâm ahlâk kültüründe insan haklarına verilen önemi yansıtması bakımından dikkat çekicidir (meselâ bk. Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, s. 64-78; İbn Abdülber, I, 756-790; Gazzâlî, II, 219-221).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, II, 210-211; V, 191-192; Wensinck, el-Muʿcem, "rḥm", "vṣl" md.leri; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "rḥm", "vṣl" md.leri; Müsned, I, 190, 191, 194, 262, 263; II, 160, 194; III, 156, 247, 266, 437; IV, 17, 18, 148, 158; V, 417, 418; VI, 62, 344; Abdullah b. Mübârek, el-Birr ve'ṣ-ṣıla (nşr. Mustafa Osman Muhammed), Beyrut 1411/1991; a.e., İstanbul 1998; İbn Hişâm, es-Sîretü'n-nebeviyye (nşr. Mustafa es-Sekkā v.dğr.), [baskı yeri ve tarihi yok] (Dâru İbn Kesîr), I-II, 336; Hüseyin b. Hasan el-Mervezî, el-Birr ve'ṣ-ṣıla (nşr. M. Saîd M. Hasan Buhârî), Riyad 1419; İbn Kuteybe, ʿUyûnü'l-aḫbâr (Tavîl), III, 96-113; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, Beyrut 1412/1992, I, 221; VII, 374; İbrâhim b. Muhammed el-Beyhakī, el-Meḥâsin ve'l-mesâvî, Beyrut 1404/1984, s. 543-568; Mâverdî, Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn (nşr. Mustafa es-Sekkā), Beyrut 1978, s. 150-154; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, el-Âdâb (nşr. M. Abdülkādir Ahmed Atâ), Beyrut 1406/1986, s. 27-78; İbn Abdülber, Behcetü'l-mecâlis, I, 756-790; Gazzâlî, İḥyâʾ, II, 192-221; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, el-Birr ve'ṣ-ṣıla (nşr. Âdil Abdülmevcûd - Ali Muavvaz), Beyrut 1413/1993; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, IX, 164-166; Kurtubî, el-Câmiʿ, V, 6; İbn Hacer el-Heytemî, Esne'l-meṭâlib fî ṣılati'l-eḳārib (nşr. Hilâf Mahmûd Abdüssemî'),

Beyrut 1424/ 2003, s. 137-138; Şevkânî, Fetḥu’l-ḳadîr, Beyrut 1412/1991, I, 61; III, 89.

Mustafa Çağrıcı

SINÂÂT-ı HAMS

(bk. BEŞ SANAT).

SIR

(السرّ)

Sözlükte "saklamak, gizlemek" anlamında masdar ve "saklanan, gizli tutulan, bir şeyin iç yüzü, bir nesnenin özü, her şeyin en iyisi" gibi anlamlarda isim olan sır kelimesi (çoğulu esrâr, serâir) ahlâk terimi olarak genellikle bir kimsenin saklı tuttuğu, başkalarınca öğrenilmesini istemediği, kendisine veya başkasına ait bilgiler için kullanılır. Sırrı saklamaya kitmân, vefâ, sırrı etrafa yaymaya ifşâ, yaptığı şeyleri gizleyen kimseye sırrî denir (İbn Düreyd, I, 81; Lisânü'l-ʿArab, "srr" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "srr" md.). Râgıb el-İsfahânî'ye göre sırrın iki şekli vardır. İlki bir kimsenin başka birine saklaması talebiyle söylediği sözdür. Bu talep ya sözle veya sır verenin bunu kimsenin duymayacağı bir yerde vermesi,

bir arada bulunduğu başka insanlardan gizleyerek söylemesi gibi davranışlarla olur. İkincisi bir kimsenin sadece kendisinin bildiği, başka hiçbir kimseyle paylaşmadığı söz veya yapmak istediği iştir. Sır verme ve verilen sırrı saklama genel olarak toplumda görülen bir durumdur. Bir kimsenin kendi sırlarını başka hiçbir kimseyle paylaşmaması ise bilhassa yöneticiler ve siyaset adamları için gerekli olup bu sırları ancak iradeleri çok sağlam, yürekleri çok geniş olanlar saklayabilir (el-Müfredât, "srr" md.; eẕ-Ẕerîʿa, s. 297-298).

Kur'ân-ı Kerîm'de sır kavramı insanın içinde saklı tuttuğu özel durumunu, duygu ve düşüncelerini, başkalarından saklayarak söylediği ve duyulmasını istemediği sözleri ve yaptığı işleri ifade etmek üzere on bir âyette tekil (meselâ bk. el-Bakara 2/235, 274; el-En'âm 6/3; Tâhâ 20/7), bir âyette çoğul olarak (serâir) geçmektedir. Ayrıca yirmi âyette aynı kökten fiil ve masdar şekli yer alır (meselâ bk. er-Ra'd 13/10; et-Tahrîm 66/3; Nûh 71/9). Bu âyetlerin bir kısmında, Allah'ın ilminin sınırsızlığını ifade etmek ve insanları uyarmak maksadıyla sır olarak saklanan ve açığa vurulanıyla hiçbir sözün Allah'a gizli kalmayacağı, O'nun sırrı da sırdan daha gizli olanı da bildiği, ilmi karşısında saklı tutulanla açığa vurulanın eşit durumda bulunduğu ifade edilmektedir. Müfessirlerin çoğu, "sırdan daha gizli olan"

ifadesiyle (Tâhâ 20/7) insanların içlerinden geçirip dış dünyaya yansıtmadıkları duygu ve düşüncelerin kastedildiğini ileri sürmüştür. Bu ifadeyle ilgili farklı yorumlar hakkında bilgi veren Taberî'ye göre sırdan daha gizli olandan maksat, var olması mümkün bulunmakla birlikte Allah'ın henüz varlık alanına çıkarmadığı, kendi ilminde saklı tuttuğu ve kulları arasından sadece bazı özel kişilere bildirdiği şeylerdir (Câmiʿu'l-beyân, VIII, 392-394). Sır kavramının yer aldığı bazı âyetlerde ise insanlara gizli veya açıktan hayır yapmaları öğütlenmekte, bunun âhiretteki mükâfatı üzerinde durulmaktadır. Bu âyetlerin birinde, "Allah'ın kitabını okuyanlar, namazı özenle kılanlar ve kendilerine rızık olarak verdiklerimizden Allah yolunda gizli ve açık olarak harcayanlar asla zararlı olmayan bir kazanç umabilirler" buyurulmaktadır (Fâtır 35/29; ayrıca bk. el-Bakara 2/274; İbrâhîm 14/31; en-Nahl 16/ 75). Târık sûresinde (86/9) kıyamet günü "sırların ortaya döküleceği gün" şeklinde tanımlanmaktadır.

Hadislerde sır saklamanın önemi vurgulanmakta, Hz. Peygamber ile sahâbîlerin bu husustaki tutumlarına ve konuya verdikleri öneme dair bilgiler yer almaktadır (Wensinck, el-Muʿcem, "srr" md.). Buhârî'de "Sır Saklama" başlıklı bir bab bulunmaktadır ("İstîẕân", 46). Resûlullah yanlarında üçüncü bir kişi varken iki kişinin gizli konuşmamalarını öğütlemiş (Müsned, II, 17); kıyamet gününde Allah'ın huzurunda en kötülerden sayılacak insanlardan birinin de eşinin kendisine verdiği sırları etrafa anlatan kimse olduğunu ifade ederek aile mahremiyetinin önemine dikkat çekmiştir (Müsned, III, 69; Müslim, "Nikâḥ", 123, 124; Ebû Dâvûd, "Edeb", 32). Diğer bir hadiste Hz. Peygamber'in sırrının ve aleniyetinin aynı olduğu bildirilerek onun insanlardan gizleyeceği bir kusurunun bulunmadığına işaret edilmiştir (Müsned, VI, 309). Ebü'd-Derdâ'nın anlattığına göre Resûl-i Ekrem en çok Ebû Zer el-Gıfârî'ye güvenir ve sırlarını en çok onunla paylaşırdı (Müsned, V, 197). Bir rivayette sahâbeden Huzeyfe b. Yemân "sâhib-i sır" diye nitelenir (Müsned, VI, 449). Hz. Peygamber'in yanında yetişen ve onun sırlarına en çok vâkıf olanlar arasında yer alan Enes b. Mâlik'in anlattığına göre Resûl-i Ekrem kendisine mahfuz bir bilgi vermiş, bu bilgiyi merak edip soran Ümmü Süleym'e Enes, "Bu ikimizin arasında bir sırdır" deyince Ümmü Süleym ona, "Öyleyse Resûlullah'ın verdiği sırrı koru" demiş, Enes de daha sonraları bu sırrı hiç kimseye açıklamamıştır (Müsned, III, 109; Müslim, "Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe", 145). Sır kelimesi ibadetlerin, zekât ve sadakaların gizli tutulmasını

öğütleyen hadislerde de geçmektedir. Bazı hadis mecmualarında son konuya dair bablar yer alır (Buhârî, “Zekât”, 13; Nesâî, “Zekât”, 68). Resûl-i Ekrem, birinin gizli yaptığı iyiliğin kendi iradesi dışında duyulması halinde bunun iyilik yapanın sevabını eksiltmeyeceğini, hatta ikiye katlanmasına vesile olacağını bildirmiştir (Tirmizî, “Zühd”, 49; İbn Mâce, “Zühd”, 35). Hz. Âişe’nin anlattığına göre Resûlullah kendisini ziyarete gelen kızı Fâtıma’yı yanına oturtup ona bir sır vermiş, Fâtıma ağlamış, bir sır daha verince gülmüştür. Hz. Âişe’nin konuşulanları merak edip sormasına rağmen Fâtıma Resûl-i Ekrem’in sırrını hiçbir zaman yaymadığını söyleyerek bu talebi reddetmiş, ancak Hz. Peygamber’in vefatından sonra bunu Âişe’ye açıklamıştır. Bu rivayete göre Hz. Fâtıma’yı ağlatan şey Resûlullah’ın kendi vefatının yaklaştığını bildirmesi, sevindiren şey ise cennete ilk girecek kadının kendisi olacağını müjdelemesiydi (Müsned, I, 10; VI, 77, 240; Buhârî, “Menâḳıb”, 25; Müslim, “Feżâʾilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 97-99).

Sır kavramı ahlâk ve âdâba dair kitapların konuları arasında yer alır (meselâ bk. İbn Kuteybe, I, 96-100; İbrâhim b. Muhammed el-Beyhakī, s. 374-379; İbn Hibbân, s. 187-194; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, s. 99-101; İbn Abdülber, I, 458-466). Ayrıca Mâverdî’nin Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn’i (s. 295-298), Râgıb el-İsfahânî’nin eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi’ş-şerîʿa’sı (s. 297-298) gibi bazı ahlâk kitaplarında da sır konusuna yer verilmiştir. Sır saklamanın önemli bir ahlâkî ödev olduğuna dikkat çekilen bu eserlerde gerek sır verme gerekse sır saklamayla ilgili ilkeler ve tavsiyeler bulunur; sır saklamama sabırsızlık ve tahammülsüzlükten kaynaklanan bir zaaf ve erdemsizlik, hatta karakter bozukluğu ve hıyanet olarak değerlendirilir (meselâ bk. İbn Hibbân, s. 189-191; Mâverdî, s. 295-296; Râgıb el-İsfahânî, s. 298; Gazzâlî, II, 176). Özellikle İbn Hazm sır saklamamayı alçaklık ve bayağılık sayar, bunun insanlarda görülebilecek en kötü hal olduğunu söyler; hatta böyle bir duruma düşmemek için meclislere katılmamayı öğütler. Çünkü fazla samimiyet tehlikeli sırların ortalığa yayılmasına sebep olabilir; bu tür meclislerde kurulacak samimi ilişkiler en mahrem sırların bile açığa vurulmasına yol açabilir. İbn Hazm şu uyarıda da bulunur: Nice sırlar vardır ki gizlenmesi konusundaki aşırılık onun yayılmasına sebep olabilir (el-Aḫlâḳ ve’s-siyer, s. 27, 36, 40, 79). Konuyu kardeşlik hakları çerçevesinde ele alan Gazzâlî kişinin kendisine emanet edilen sırları en yakın dostlarına dahi açmaması, hatta yalan söyleme pahasına bile olsa bu

sırları koruması gerektiğini belirtir. Genel bir ilke olarak kişinin başkalarının iyiliklerini anmasını, kusurlarını saklı tutmasını öğütler ve bunu onurlu bir mümine yakışır erdem olarak değerlendirir (İḥyâʾ, II, 176-180).

Bazı ahlâk kitaplarında sır saklama yararlılık açısından değerlendirilmiştir. Meselâ İbn Hibbân, Ravżatü'l-ʿuḳalâʾ ve nüzhetü'l-fużalâʾ adlı eserinde (s. 189, 191) sırlarını titizlikle koruyanların hedefledikleri başarıya ulaşma ve zararlardan korunma hususunda gerekli önlemi almış sayılacaklarını, sırlarını korumayanların ise sonunda pişman olacaklarını ifade eder. Mâverdî'nin Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn'inde (s. 295) kişinin kendine ait sırları saklaması, hayatta başarılı olmanın ve huzurlu yaşamanın en önemli sebeplerinden sayılır. Bununla beraber insan sırlarını başka biriyle paylaşma ihtiyacı duyabilir, nasihat ehli bir dostla konuşarak içinde bulunduğu durumla ilgili olarak onunla istişarede

bulunmak zorunda kalabilir. Mâverdî sır sahibinin öncelikle güvenilir birini araması gerektiği uyarısında bulunur ve şu ilginç tesbitini ifade eder: Mal konusunda emanet ehli olan her insan sır konusunda güvenilir olmayabilir. Sır saklamak emaneti korumaktan zordur. Bu yüzden sır saklamaya lâyık birini bulmak son derece güçtür. Birine sır vermeden önce onun akıllı, dindar ve ketum bir kişi olup olmadığına bakmak gerekir. Zira bunlar sırları ifşa etmeyi önleyen, güven kazandıran hasletlerdir. İnsanların gizli hallerini öğrenme peşinde koşan kişilere sır vermemek gerekir, çünkü emanete tâlip olanlar genellikle onlara hıyanet etmeye eğilimli kimselerdir. Nihayet çok sayıda insana sır vermek de doğru değildir. Çok sayıda insana sır veren kişi onların bu sırrı ifşa etmelerinden kurtulsa bile minnet altında kalmaktan kurtulamaz. Râgıb el-İsfahânî'ye göre özellikle şu iki sebepten dolayı birine gizli bir sözü bilhassa kalabalıkta söylemekten sakınmak gerekir: 1. Topluluk içinde kendisi hakkında suizanda bulunanlar olabilir; meclistekilerden bazıları kendilerinin aleyhinde konuşulduğunu düşünüp kuşkuya kapılabilir. 2. Meclistekiler meraklarından dolayı işin peşine düşüp sırrını öğrenebilirler. Bu sebeple Hz. Peygamber, "Üç kişi bir mecliste bulunduğunda ikisi kendi aralarında fısıldaşmasın" buyurmuştur (Müsned, II, 17), çünkü bu tutum üçüncü şahsı incitir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Düreyd, Cemheretü’l-luġa, Haydarâbâd 1344, I, 81; M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, “srr” md.; Müsned, I, 10; II, 17; III, 69, 109; V, 197; VI, 77, 240, 309, 449; İbn Kuteybe, ʿUyûnü’l-aḫbâr (Tavîl), I, 96-100; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, Beyrut 1412/1992, VIII, 392-394; İbrâhim b. Muhammed el-Beyhakī, el-Meḥâsin ve’l-mesâvî, Beyrut 1404/1984, s. 374-379; İbn Hibbân, Ravżatü’l-ʿuḳalâʾ ve nüzhetü’l-fużalâʾ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1397/1977, s. 187-194; Mâverdî, Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn (nşr. Mustafa es-Sekkā), Beyrut 1398/1978, s. 295-298; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, el-Âdâb (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Beyrut 1406/1986, s. 99-101; İbn Hazm, el-Aḫlâḳ ve’s-siyer, Beyrut 1405/1985, s. 27, 36, 40, 79; İbn Abdülber, Behcetü’l-mecâlis, I, 458-466; Râgıb el-İsfahânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi’ş-şerîʿa (nşr. Ebü’l-Yezîd el-Acemî), Kahire 1405/1985, s. 297-298; Gazzâlî, İḥyâʾ, II, 176-180.

Mustafa Çağrıcı

TASAVVUF.

Sır kelimesi tasavvufta “sadece Allah’ın bildiği ya da az sayıda insan tarafından bilinen özel bilgi” ve “ruhun bir idrak mertebesi” olmak üzere iki anlamda kullanılır. Hz. Peygamber’in, “Benim bildiklerimi bilseydiniz az güler, çok ağlardınız” meâlindeki hadisi (Buhârî, “Küsûf”, 2; Müslim, “Ṣalât”, 112) onun bazı özel bilgileri kendisinde sır olarak sakladığını ve ashabına anlatmadığını ifade etmektedir. Ayrıca Ebû Hüreyre’nin, “Resûl-i Ekrem’den iki ilim aldım. Birini size anlattım; diğerine gelince onu anlatsaydım şu boyun kesilirdi” şeklindeki sözü ile (Buhârî, “ʿİlim”, 42) Resûlullah’ın Muâz b. Cebel’e söylediği ve başkalarına anlatmasına izin vermediği özel bilgi hakkındaki rivayetler (Buhârî, “ʿİlim”, 49), bazı ince ve anlaşılması zor bilgilerin idrak seviyesi yüksek şahsiyetler arasında eskiden beri muhafaza edildiğini göstermektedir. Bazı tasavvufî eserlerde yer alan, Hz. Ali’nin Resûl-i Ekrem’den aldığı sırları dayanamayıp bir kuyuya anlattığı, bunun üzerine kuyudaki suyun kana dönüştüğü şeklindeki menkıbeler de bu düşüncenin ürünüdür. İlk sûfî müelliflerden Ebû Nasr es-

Serrâc, Allah'ın Hz. Peygamber'e üç tür ilim verdiğini, bunlardan birinci ilmin dinin emir ve yasaklarıyla ilgili olup herkese anlatıldığını, ikinci tür ilmin Hz. Ali, Huzeyfe b. Yemân gibi seçkin sahâbîlere bildirildiğini, üçüncü tür ilmin ise hiç kimseye söylenmeyip Resûl-i Ekrem'e mahsus bir sır olarak kaldığını kaydetmiştir. Abdülkerîm el-Kuşeyrî de sûfîlerin kendilerine ait yüksek bilgi ve tecrübelerini hem birbirlerine daha iyi anlatabilmek hem de muhalif olanlardan gizleyebilmek için bazı terimler geliştirdiklerini söyler. Sonraları müellifler eserlerinde bu tür bilgileri sembolik hikâyelerle anlatmışlardır (bk. REMİZ). Farsça tasavvufî eserlerde (meselâ Şebüsterî, Gülşen-i Râz) sır yerine râz kelimesinin kullanıldığı görülmektedir.

Bir kısım sûfîlere göre sır kul ile Hak arasında gizli kalan hallerdir. Bunu ifade etmek için, "Hür insanların gönülleri sırların mezarıdır" ve, "Sırrımı düğmem bilse onu koparır atarım" denilmiştir. İlk dönem sûfîlerinden Sehl et-Tüsterî'nin, "Sûfî için üç şey gereklidir: Sırrını korumak, farzını eda etmek, fakrını muhafaza etmek" sözü de bu anlamdadır. Rûzbihân-ı Baklî'ye göre sırrın hakikati dille anlatılamaz. Ârif vasıtasız olarak sırrı bilir ama ifşa edemez. Şah Ni'metullāh-ı Velî sırrı "tasavvuf yolunun başında riyadan kaçınmak için ilmî ve mânevî hali gizlemek, yolun sonunda ise Allah'ta fâni olmak" şeklinde açıklamıştır.

Sır kelimesi tasavvufta ayrıca "ruhun bir idrak mertebesi, kalp içine konmuş bir latife" anlamında kullanılmıştır. Kalp mârifetin, ruh muhabbetin, sır da müşahedenin mekânıdır. Sehl et-Tüsterî henüz küçük bir çocuk iken dayısının kendisine bir vird öğrettiğini, bu virde devam ederken önce kalbinde, sonra sırrında bir tatlılık hissettiğini ifade etmiştir. Amr b. Osman el-Mekkî'ye göre Allah bedenlerden 7000 yıl önce kalpleri yaratmış, onları kurb makamında muhafaza etmiş, kalplerden 7000 yıl önce ruhları yaratmış, onları üns bahçesinde saklamış, ruhlardan 7000 yıl önce sırları yaratmış, bunları da vuslat derecesinde muhafaza etmiştir. Sonra sırrı ruha, ruhu kalbe kalbi de beden içine hapsetmiştir. Mekkî'nin bu ifadesine göre kalp, ruh ve sır aynı özün iç içe geçmiş halkaları gibi olup sır ruhun içinde yer alır ve ruhtan daha derin bir boyuttur. Alâüddevle-i Simnânî bu sıralamayı beden, nefis, kalp, sır, ruh, hafî ve latîfe-i Hakkī şeklinde yapmıştır. Bu durumda Simnânî'nin, sırrı ruhun içinde değil kalp ile ruh arasında bir mertebe olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Hüseyin b. Yemîn

Hüseynî'ye göre kalp, ruh, sır ve hafî insanın idrak edici latifesinin isimleridir. Latifeye bazı mertebelerde kalp, beşerî kayıtlardan kurtulup daha saf olduğu diğer mertebede ruh, saflık artınca sır, olgunlaşınca hafî derler. Letâifteki farklılık öz itibariyle değildir, özde hepsi birdir, farklılık vasıflarda ve hallerdedir.

Tasavvufta diğer letâifin yanı sıra sır için de bir nur, mekân ve peygamber belirlenmiştir. Sûfîlere göre sır Hz. Mûsâ'nın kademi altındadır, yani feyzini onun ruhaniyeti vasıtasıyla alır. Bir diğer ifadeyle Hz. Mûsâ meşrebinde olan sûfîler sır latifesi yoluyla vuslata ererler. Bazılarına göre sırrın nuru yeşil, çoğunluğa göre ise beyaz renklidir. Sırrın yeri de bazılarına göre göğsün sol tarafı ile ortası arasında, bazılarına göre göğsün ortasında, bazılarına göre ise sol memenin iki parmak üzerindedir. Sâlik kalp ve ruhtan sonra sır bölgesine yoğunlaşarak zikre devam eder.

BİBLİYOGRAFYA

Serrâc, el-Lümaʿ, s. 430, 455-456; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 208; Hücvîrî, Keşfü'l-maḥcûb (nşr. Mahmûd Âbidî), Tahran 1384 hş., s. 453; Kuşeyrî, er-Risâle (nşr. Abdülhalîm Mahmûd - Mahmûd b. Şerîf), Kum 1374 hş., s. 57, 121, 167; a.e. (Uludağ), s. 128, 179, 223-224; Herevî, Menâzilü's-sâirîn, Beyrut 1988, s. 105-106; Baklî, Şerḥ-i Şaṭḥiyyât (nşr. H. Corbin), Tahran 1374 hş., s. 574; a.mlf., Meşrebü'l-ervâḥ (nşr. Nazif M. Hoca), İstanbul 1974, s. 153-154; Ferîdüddin Attâr, Mantık al-Tayr (trc. Abdülbaki Gölpınarlı), İstanbul 1990, I, 38, 43; Abdürrezzâk el-Kâşânî, Leṭâʾifü'l-iʿlâm (nşr. Saîd Abdülfettâh), Kahire 1416/1996, II, 14-21; Alâüddevle-i Simnânî, el-ʿUrve li-ehli'l-ḫalve ve'l-celve (nşr. Necîb Mâyil-i Herevî), Tahran 1362 hş., s. 229-230, 326-328; Niʻmetullāh-ı Velî, Risâlehâ-yı Ḥażret-i Seyyid Nûreddîn Şâh Niʿmetullāh-ı Velî (nşr. Cevâd Nurbahş),

Tahran 1357 hş., IV, 88-90; Caʻfer Seccâdî, Ferheng-i Luġāt u Iṣṭılâḥât u Taʿbîrât-i ʿİrfânî, Tahran 1375 hş., s. 460-464; Shigeru Kamada, "A Study of the Term Sirr (Secret) in Sufi Latā'if Theories", Orient, XIX, Tokyo 1983, s. 7-28; G. Vitestam, "Sirr: A Lexicographical Essay on a Word with

Various Nuances in Arabic and Islam”, Orientalia Suecana, XXXIII-XXXV, Uppsala 1984-86, s. 455-462; Ahmet Ögke, “Tasavvuf Düşüncesinde Sır Kavramı ve Marmaravî’nin Keşfü’l-esrâr İsimli Risâlesi”, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 3, Van 2000, s. 225-262; Mohammad Ali Amir-Moezzi, “Sırr”, EI^2 Suppl. (İng.), s. 752-754.

Necdet Tosun

SIR KÂTİBİ

Bazı İslâm devletlerinde başlıca görevi hükümdarın özel kâtipliği olan memur; Memlükler'de Dîvân-ı İnşâ başkanı.

Hz. Peygamber'in vahiy kâtiplerinin yanı sıra hükümdar ve emîrlerle yaptığı yazışmalar için kâtipler görevlendirdiği bilinmektedir. Hulefâ-yi Râşidîn döneminde halifelerin özel bir kâtibi bulunur, ayrıca vergi ve adliye gibi çeşitli devlet işlerinde kâtipler görevlendirilirdi. Resmî yazışmaların yürütüldüğü devlet kurumu olarak divan kâtipliği ise Emevî Halifesi Muâviye b. Ebû Süfyân'ın Dîvânü'r-resâil'i kurmasıyla hayata geçti. Önceleri doğrudan halifeye bağlı bulunan müessese Abbâsîler zamanında vezire bağlandı. Dîvânü'r-resâil vezirin veya sâhibü dîvâni'r-resâil unvanı taşıyan kâtibin yönetimindeydi. Abbâsîler devrinde tek bir örnek de olsa kâtibü's-sır unvanının kullanıldığı, Mehdî-Billâh'ın (775-785) sır kâtiplerine mektuplar yazdırdığı zikredilmektedir (Taberî, VIII, 173). Dîvânü'r-resâil Mısır'da hüküm süren Fâtımîler'de Dîvân-ı İnşâ ismiyle anılmaya başlandı ve başındaki kâtibe sâhibü dîvâni'l-inşâ unvanı verildi. Önceleri vezirlerin idaresi altında görev yapan bu dönemin kâtipleri vezir tayin edilmediği zamanlarda bu görevi de yürüttüler (DİA, XXV, 50).

Dîvân-ı İnşâ, Eyyûbîler'de devam etti. Bu arada statüsündeki bir değişiklikten bahsedilmeksizin divan başkanına kâtibü's-sır unvanı verildiği görülmektedir (Ebû Şâme, I, 561). Memlükler'in ilk yıllarında nâdir olarak diğer unvanlarla birlikte kullanılan bu unvan, Sultan Kalavun'un Fethuddin İbn Abdüzzâhir'i (veya babası Muhyiddin İbn Abdüzzâhir) kâtibü's-sır tayin edip aynı zamanda statüsünde de önemli değişiklik yapmasıyla Dîvân-ı İnşâ başkanının tek unvanı haline geldi. Halk arasında ona "kâtimü's-sır" da (sır saklayan) deniyordu. Memlük dönemi tarihçilerinden bazıları sır kâtipliğinin bu tayinle başladığını kabul eder. Kitâbetü's-sır denilen bu önemli kadronun İslâm dünyasında ilk defa Sultan Kalavun tarafından kurulduğunu ve bu göreve Fethuddin İbn Abdüzzâhir'in getirildiğini ileri süren tarihçilerden İbn Tağrîberdî eserinde bu konuya geniş yer ayırmıştır. Onun anlattığına göre I. Baybars çok güvendiği devâtdârı vasıtasıyla Dîvân-ı İnşâ kâtibine bir mersûm yazdırmış, ancak yazıdaki rakamların

anlaşılamaması üzerine mersûm geri gönderilmişti. Zor durumda kalan kâtip, devâtdârın söylediklerini aynen yazdığını belirtince Sultan Baybars, sultan adına yazılacak yazıların doğrudan kendisi tarafından yazdırılması için her sultana bir sır kâtibi gerektiğini ifade etmiş, ancak bunu gerçekleştiremeden ölmüştü. O sırada mecliste bulunan ve Baybars'ın sözlerini dinleyen Seyfeddin Kalavun sultan olunca bir sır kâtibi görevlendirdi. Daha önce sultanlar emirlerini sadece vezirlere bildirirken bundan sonra sultan adına yazılacak her türlü yazı bizzat sultan tarafından sır kâtibine yazdırılmaya başlandı. Böylece yanlışlıkların önlenmesinin yanı sıra yazılanların iki kişi arasında sır olarak kalması da sağlanmış oldu.

İbn Tağrîberdî, Hz. Peygamber'den itibaren Kalavun zamanına kadar hüküm süren İslâm devletlerinde resmî yazışmaları yürüten divan kâtiplerinin durumunun bundan farklı olduğunu açıklamış, yeni görevin sultanla doğrudan muhatap olma yönüne dikkat çekmiştir. Ayrıca daha önce mektuplar sultanlara vezirler tarafından okunurken bu önemli görevin sır kâtibine verilmesini ve ona yazdırılan yazının vezire dahi açıklanmamasını yeni bir duruma delil olarak göstermiş ve buna dair iki olay aktarmıştır. Birincisinde Kalavun'un veziri Fahreddin b. Lokmân'a kendisine okuması için bir mektup verdiğini, mektubu okuduğu sırada ilk sır kâtibi Fethuddin İbn Abdüzzâhir'in yanlarına gelmesi üzerine mektubu vezirden alıp ona uzattığını, vezire de geri çekilmesini emrettiğini, vezirin âdet dışı bu duruma çok üzüldüğünü anlatır. İkincisinde el-Melikü'l-Eşref Halîl'in veziri Şemseddin b. Sel'ûs ed-Dımaşkī'nin aynı sır kâtibine yazdığı her şeyi âdet olduğu üzere kendisine göstermesini emrettiğini, ancak sır kâtibinin bunu reddettiğini ve hadiseyi duyan sultanın sır kâtibini haklı bulduğunu, vezirin ise buna çok kızdığını aktarmıştır. Her iki vezirin bu olaylardaki tepkilerini de kitâbetü's-sır görevinin ilk defa konulmasıyla ortaya çıkan değişikliğe bağlamıştır. Ayrıca hal tercümelerini okuduğu doğu ve batı İslâm dünyasında görev yapmış divan kâtiplerinden sadece Fethuddin İbn Abdüzzâhir'in sır kâtibi olarak nitelendirilmesini buna delil göstermektedir (en-Nücûmü'z-zâhire, VII, 332-334). Nitekim İbnü's-Sukāî de Fethuddin İbn Abdüzzâhir'i sır kâtibi, babası Muhyiddin İbn Abdüzzâhir'i ise kâtibü'l-inşâ diye tanıtmaktadır (Tâlî, s. 118, 119).

Sır kâtipliği vazifesi Memlükler'de sivil bürokrasinin üstlendiği en önemli görevlerdendi. Sır kâtibinin başlıca görevleri sultana gelen her türlü yazıyı

ona okumak ve onun iradesine göre verilen cevapları yazıp sultanın alâmetini de koyarak gerekli yerlere göndermek, Dîvân-ı Mezâlim'e arzedilen dava dilekçelerini okuyup gerekli hükümleri yazdırmak, daha önceleri vezirin yaptığı gibi bu dilekçeler hakkında gerektiğinde sultana danışarak, bazan da kendi görüşüne göre verilen hükümleri dercetmek, diğer devlet dairelerinden gelen evrakı temize çekip sultanın mührünü basmak ve sultana gelen evrakın gerekli yerlere havalesini yapmaktı. Her türlü tayin yazısı da onun başkanlığında hazırlanırdı. Ayrıca posta işlerinde devâtdârla birlikte söz sahibiydi. Sultana gelen mektupları devâtdâr ve emîr-i candarla birlikte sultana götürür, bunların okunması görevini üstlenirdi. Burcî Memlükleri döneminin başlarında sır kâtipliği görevini yürüten Evhadüddin Abdülvâhid b. Yâsîn, devâtdârın devre dışı bırakılmasını ve posta işlerinin tamamen sır kâtipliğine bırakılmasını sağlamıştır (Derrâc, Mecelletü Baḥs̱i'l-ʿilmî, III [1400/1980], s. 265).

Giderek konumları daha da yükselen ve Burcî Memlükleri döneminde sivil bürokrasinin en başında yer alan sır kâtipleri Dîvân-ı Mezâlim'deki protokolde de vezirlerin önüne geçmiştir. Makrîzî, onları daha önceki devletlerde bulunan muadillerinden ayıran esas özelliklerinin Dîvân-ı Mezâlim'e arzedilen dava dilekçelerine gerektiğinde sultana dahi danışmadan tevkīʿ yazabilmeleri olduğunu söylemekte, bu sebeple aralarında Şam saltanat nâibinin de yer aldığı ümerâ ve sivil bürokrasinin onların aracılığına ihtiyaç duyduğunu belirtmektedir (el-Ḫıṭaṭ, II, 226-227). Bütün kadılar, âlimler ve diğer ilmiye mensuplarıyla ilgili işler sır kâtibinin uhdesine verilmiş, bu makamlara yapılacak tayinlerde sultan onun görüşlerini dikkate almıştır. Hatta ümerâ ile sultan arasındaki sorunlarda da aracılık yapmıştır.

Sır kâtipleri son derece güvenilir ve mâhir kâtipler arasından seçilir, bunların dinî ilimler konusunda bilgili, tarih ve nesep ilmine vâkıf, edebiyat alanında yetişmiş kimselerden olmasına dikkat edilirdi. Kendisi de bu görevi yürütmüş olan Kalkaşendî bir inşâ kâtibinin sahip olması gereken bu tür özellikleri saymaktadır (Ṣubḥu'l-aʿşâ, I, 104 vd.; XIV, 111 vd.). Ahmed es-Seyyid Derrâc bir makalesinde Memlükler dönemi sır kâtiplerini tanıtmıştır. Sır kâtibi, Kalʿatülcebel'deki bürosunda görev yapardı. Onun maiyetinde, kendisi bulunmadığında gelen evrakı temize çekme ve bunlara imza atma yetkisine sahip olan nâible derece bakımından daha üstte yer alıp

sır kâtibiyle birlikte toplantılara katılan küttâbü'd-dest ve sır kâtibi ya da küttâbü'd-destin verdiği evrakı yazan küttâbü'd-derc görev yapardı. Önceleri üç kâtip çalışırken bu rakam Bahrî Memlükleri döneminin sonuna doğru ona ulaşmış, Burcî Memlükleri zamanında ise yirmiyi aşmıştır (a.g.e., I, 138). Memlükler döneminde Dımaşk, Halep ve Hama gibi büyük eyaletlerde birer sır kâtibi bulunurdu. Gazze, Kerek ve İskenderiye gibi küçük şehirlerdeki inşâ kâtiplerine bu unvan verilmezdi (a.g.e., I, 104). Muvahhidler ve Nasrîler'de olduğu gibi Kuzey Afrika'da ve Endülüs'te hüküm süren müslüman hânedanların saraylarında görev yapan divan kâtipleri için de kâtibü's-sır unvanının kullanıldığı görülmektedir. Ancak bu görevle Memlükler'deki uygulama arasında bir bağlantı kurulmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VIII, 173; Ebû Şâme, Kitâbü'r-Ravżateyn, I, 561; İbnü's-Sukāî, Tâlî Kitâbi Vefeyâti'l-aʿyân (nşr. ve trc. J. Sublet), Dımaşk 1974, metin: s. 118-119; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik (Eymen), s. 36, 42, 56, 57, 60, 154; a.mlf., et-Taʿrîf bi'l-muṣṭalaḥi'ş-şerîf (nşr. M. Hüseyin Şemseddin), Beyrut 1408/1988, s. 106, 188, 189, 190; Safedî, el-Vâfî, III, 366-367; Tâceddin es-Sübkî, Muʿîdü'n-niʿam ve mübîdü'n-niḳam, Beyrut 1407/1986, s. 30-31; İbn Haldûn, el-ʿİber (nşr. Halîl Şehhâde), Beyrut 2001, I, 305-311; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, I, 39, 40-41, 97, 104-139; III, 486-488; IV, 19, 29, 30, 44-45, 60, 189; XIV, 111 vd.; ayrıca bk. İndeks; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 224-227; Halîl b. Şâhin, Zübdetü Keşfi'l-memâlîk (nşr. P. Ravaisse), Paris 1894, s. 99-100; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, VII, 293-294, 332-343; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, Kahire, ts., II, 145-148; Uzunçarşılı, Medhal, s. 365-369, 376, 379-383; Hasan el-Bâşâ, el-Fünûnü'l-İslâmiyye ve'l-veẓâʾif ʿale'l-âs̱âri'l-ʿArabiyye, Kahire, ts. (Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye), II, 667-668, 922-927; İsmail Yiğit, Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlûkler, İstanbul 1991, s. 196-197; B. Martel-Thoumian, Les civils et l'administration dans l'état militaire Mamlūk (IX/XV siècle), Damas 1991, s. 40 vd., 451 vd.; Ahmed Derrâc, "Mersûmü's-Sulṭân Ḳāyıtbây el-ḫâṣ bi-küttâbi's-sır ve'l-ḳuḍât ve'ṣ-ṣâdır fî şehri şevvâl 874 h.", Mecelletü'l-Baḥs̱i'l-ʿilmî ve't-türâs̱i'l-İslâmî, III,

Mekke 1400/1980, s. 257-268; a.mlf., “Terâcimü küttâbi’s-sır fi’l-ʿaṣri’l-Memlûkî”, a.e., IV (1401/1981), s. 318-346; Metin Yılmaz, “Bir Devlet Kurumu Olarak Divânü’r-Resâil’in Ortaya Çıkışı ve İşleyişi”, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 11, Samsun 1999, s. 291-293, 294, 296, 297, 301-303; H. L. Gottschalk, “Dīwān”, EI² (İng.), II, 328-330; R. Sellheim - D. Sourdel, “Kātib”, a.e., IV, 754-756; Mustafa Sabri Küçükaşcı, “Kâtip”, DİA, XXV, 50; Asri Çubukçu, “İbn Abdüzzâhir”, a.e., XIX, 289-290.

Fatih Yahya Ayaz

Osmanlılar’da.

Padişahların özel kâtibi konumunda bulunan ve kâtib-i esrâr da denilen bu görevlinin Osmanlı saray teşkilâtında ne zaman ortaya çıktığı kesin şekilde tesbit edilememektedir. Osmanlılar’dan önceki İslâm devletlerinden Abbâsîler, İlhanlılar ve Memlükler’de rastlanan kâtib-ı sır adlı görevlinin asıl vazifesi Osmanlılar’ın ilk devirlerindeki nişancılığa benzer biçimdedir ve padişah yanında özel kâtibi konumundaki sır kâtipliğinden farklıdır. Sır kâtipliği vazifesinin bugünkü bilgilere göre en geç II. Bayezid devrinden (1481-1512) itibaren mevcut olduğu tesbit edilmektedir. Bu dönemde Kâtib Şemseddin Kasım’ın sır kâtipliği yaptığı bilinmektedir. Bazı Osmanlı kaynaklarında aynı harflerle (sinre) yazılması sebebiyle yanlışlıkla “ser kâtibi” şeklinde okunan sır kâtibi unvanı, hem rûznâmelerde hem diğer Osmanlı tarih kaynaklarında sır kâtibi / esrar kâtibi şeklindeki yazılışından başka “kâtibü’s-sırrı’s-sultânî, kâtibü’s-serâiri’s-sultânî, kâtib-i sırr-ı sultânî, kâtibü’l-esrâr, kâtib-i esrâr, kâtibü’s-sır, kâtib-i sır, kâtib-i esrâr-ı cihândârî, kâtib-i sırr-ı pâdişâhî” gibi ifadelerle de belirtilir. Görevinin adı ise “hizmeti kitâbet-i sır, sır kitâbet-i hazret-i şehriyârîlik” olarak geçer. Muhtemelen karışıklığa sebep olmamak için kelimenin sad harfiyle yazıldığına veya “sır” okunmasını temin edecek şekilde harekelendiğine dair örnekler de bulunmaktadır (meselâ bk. BA, D. TŞF., Defter, nr. 26104, s. 1).

Sır kâtipliğiyle ilgili verilen bilgiler daha ziyade XVII ve XVIII. yüzyıl kaynaklarına dayanır. Bu kaynaklardan anlaşıldığına göre sır kâtibi ağa, Enderun odalarının birincisi ve en itibarlısı olan Hâne-i Hâssa / Has Oda’nın genelde kırk adet olan ağaları arasında yer almaktaydı. Sır kâtibi

ağa bu vazifesini sır kâtibi yamağı ve sır kâtibi heybecisiyle birlikte yürütmekteydi. Koçi Bey'in yazdığına göre sır kâtibinin hususi odası vardı. Sır kâtibi ağaların terfileri, olağan / olağan üstü görevleri, taşraya çıkmaları, merasimlerdeki yerleri, gelirleri ve çalışma usulleri hakkında birtakım bilgiler temin edilebilmektedir. Sır kâtibi esas olarak padişahın özel kâtibidir; yazı kâğıdı ve diğer yazı malzemelerini boynunda sırma işlemeli bir kesede ve altın dividini belindeki kuşakta taşır. Padişahın kaleme aldığı hatt-ı hümâyunu destmâle sardıktan sonra bunu Bâbıâli'ye götürecek olan telhisçiye teslim etmekle görevlidir. Saraya gelen veya giden belgelerin okunmasında ve bazan tahririnde de rol almıştır. Onların çeşitli vazifelerinden başlıcaları cuma selâmlıklarında arzuhallerin toplanması, padişahın özel kütüphanesinin hâfız-ı kütüblüğü, devletin asker ve gelirlerle ilgili temel defterlerinin bir nüshasının muhafazasıdır. Has Oda'ya nakilleri uzun süre Hazine Koğuşu'ndan olmuş ve XVII. yüzyılın başlarından itibaren seferli ve kiler koğuşlarından bu göreve tayin yapılmıştır. Hâne-i Hâssa'ya alındıklarında hazine kethüdâlığıyla sır kâtipliği vazifesini birlikte yürüten ağalar da bulunmaktadır. Meselâ Maanzâde Hüseyin Bey, IV. Mehmed devrinde bu iki görevi bir arada yürütmüştü. Enderun'dan çıkışları ise ilk devirlerde vezâretle nişancılığa veya bir eyalete, daha sonra genelde mûsıle ile bir medreseye ve nâdiren kapıcıbaşılıkla yahut hâcegânlıkla bir göreve olmaktaydı. Sır kâtibi ağa sıradan günlerde beyaz destarlı kâtibî kavuk, kırmızı çuhadan kürk yakalı kontoş ile önü kapalı üç peşli entari, kırmızı dökme şalvar ve sarı yemeni giyerdi. Merasim kıyafeti ise selimî mücevveze, divan kürkü, çiçekli Bursa kumaşından üç peşli entari, altın divit takımının arasında bulunduğu şal kuşak, kırmızı şalvar ve sarı yemeni idi.

Sır kâtibi ağaların resmî görevleri arasında padişahın günlük gündeminin izlenmesi

ve zabıt altına alınması özel bir önem arzetmektedir. XVIII. yüzyılın ilk yarısından itibaren bugüne ulaşan rûznâmeler buna örnek gösterilebilir. Sır kâtipleri, aldıkları sözlü tâlimat üzerine veya kendiliklerinden çeşitli tarih telifleri de meydana getirmişlerdir. Keşfî Mehmed Çelebi, Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferine sır kâtibi olarak katılmış ve bir selimnâme kaleme almıştır. Sefer günlükleri arasında sır kâtiplerinin kaleminden çıkması muhtemel olan ve menzilnâme olarak bilinen birtakım eserler de mevcuttur.

Sır kâtibi Nedim Ağa, II. Mustafa’nın tahta çıkışından itibaren bazı vak‘aları ve özellikle onun 1695’teki Belgrad Seferi’ni günlük şeklinde manzum kaleme almış, IV. Mehmed’in sır kâtibi olan Abdi Ağa da (Nişancı Abdi Paşa) bir tarih telif etmiştir (bk. RÛZNÂME).

BİBLİYOGRAFYA

Koçi Bey, Risâle (Aksüt), s. 78-79; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 69, 324, 326; a.mlf., “Topkapı Sarayı Arşivi 4819 Üçüncü Sultan Selim Zamanında Yazılmış Dış Ruznâmesinden 1206/ 1791 ve 1207/1792 Senelerine Âit Vekayi”, TTK Belleten, XXXVII/148 (1973), s. 620, 622; Fikret Sarıcaoğlu, Kendi Kaleminden Bir Padişahın Portresi: Sultan I. Abdülhamid (1774-1789), İstanbul 2001, s. XXIII-XXV; Ülkü Altındağ, “Has Oda Teşkilatı”, TEt.D, sy. 14 (1974), s. 97-113.

Fikret Sarıcaoğlu

Mâbeyin Kitâbeti.

Klasik Osmanlı sisteminde sadrazam padişahın iradesini gerektiren konuları özetleyerek saraya takdim eder, padişah da bu telhislerin üzerine kendi fikrini kısa ve emredici bir üslûpla yazar ve bu belgeye hatt-ı hümâyun denirdi. Bu yapı 1830’lu yıllara kadar bu şekilde devam etti. II. Mahmud döneminde bir yandan bürokrasinin gittikçe genişlemesi, bir yandan da devletin uğraştığı iç ve dış sorunlara ve artan iş hacmine bağlı olarak bürokrasinin ürettiği evrakın sayısının çoğalması, her konuyu padişahın hatt-ı hümâyunu ile karara bağlayan eski yapıyı yetersiz bıraktı. Bu durumda yetkilerini diğer kurumlara devretmek istemeyen padişahın bu soruna bulduğu çözüm ise kendisine yazı işlerinde yardımcı olacak bir bürokratik birimin tesisiydi. Söz konusu birim, 1831’de sır kitâbetinin mahiyetinin biraz değiştirilerek Mâbeyin Başkitâbeti’ne dönüştürülmesiyle oluşturuldu.

Bu yeni sistemde padişah, konularla ilgili kararlarını belgelerin üzerine

bizzat kendi el yazısıyla (hatt-ı hümâyun) yazmıyor, padişahın kararı sadâret arzının altına irade hâmişi şeklinde (irâde-i seniyye) mâbeyin kâtipleri tarafından yazılıyordu. Yani padişah konu hakkındaki kararını kâtiplere bildiriyor ve kâtipler de bu kararı irade formunda kaleme alarak Bâbıâli'ye iletiyordu. Bu sistem padişahın yükünü büyük ölçüde hafifletti. Böylece oluşturulan Mâbeyin Kitâbeti'nin görevi çeşitli makamlardan arzedilmek üzere gelen tezkire, arzuhal ve muharrerâtı kaydetmek, özetlerini çıkararak asıllarıyla beraber padişaha sunmak, cevaben veya re'sen çıkan iradeleri ilgili makamlara tebliğ etmekti. Bu görevin esaslarına dikkat edildiğinde sır kitâbetiyle hemen hemen aynı olduğu görülür.

Hatt-ı hümâyundan irade formuna geçiş birdenbire olmadı. Bu geçişe dair şimdiye kadar rastlanabilen en erken tarihli irade Ekim 1832 tarihine aittir. Kastamonu'da çıkan Tahmisçioğlu İsyanı'na ait olan bu dosyada mevcut bir kısım belgeler padişahın hatt-ı hümâyununu, bir bölümü ise mâbeyin başkâtibinin yazdığı irade hâmişini taşımaktadır. Bu ise hatt-ı hümâyundan iradeye geçişin birdenbire değil aşamalı olarak gerçekleştiğini ve bu iki formun bir süre beraberce kullanılmaya devam ettiğini gösteriyor. Zaman zaman hatt-ı hümâyun formu da kullanılmakla beraber 1834 yılından itibaren genel olarak irade usulüne geçildi.

Bilinen ilk mâbeyin kâtibi Vassâf Bey'dir. Köprülü ailesinden olan Vassâf Bey önce II. Mahmud'un sır kâtipliğine, daha sonra mâbeyin kâtipliğine tayin edildi (BA, MAD, nr. 9775, s. 47; BA, HH, nr. 35263-B). İlk yıllarda kitâbette görev yapan memurlar ve bunların sayıları hakkında şimdilik herhangi bir veriye rastlanmamaktadır. Ancak 1838'de kitâbetin mevcudunun toplam üç (BA, MAD, nr. 8356, s. 4; BA, Maliye Nezareti Masarıfat Defterleri, nr. 18, s. 4, 12-13), 1845'te ise dört kişi (BA, Darbhane Defterleri, nr. 45, s. 60) olduğu tesbit edilebilmektedir.

Mâbeyin Kitâbeti, kurulduğu andan itibaren II. Abdülhamid dönemine kadar dört-altı kişi arasında değişen bir kadro ile çalışmalarını yürüttü. Bu durum, II. Mahmud döneminden ve Tanzimat'tan itibaren işlerin yeni kurulan müesseselere aktarılması ve bürokrasinin önem kazanmasıyla yakından ilgilidir. Tanzimat bürokratları saray ile Bâbıâli arasındaki ilişkileri Bâbıâli lehinde belli bir temele oturttu, böylece Bâbıâli devlet işlerinin yürütüldüğü ana merkez konumuna geldi. Bu dönemde sarayın

devlet işleri üzerinde nisbeten sınırlandırılan rolü ise belirli kurallara göre yürütüldü; bu yapı II. Abdülhamid'in dengeleri saray lehine bozmasına kadar bu şekilde devam etti. Yıldız Sarayı'nın ön plana çıkmasıyla beraber buradaki bürolar doğal olarak büyük bir gelişme kaydetti (bk. MÂBEYN-i HÜMÂYUN).

Mâbeyin Kitâbeti'ne merkez bürokrasisinin değişik dairelerinde yetişen ve ön plana çıkan kabiliyetli memurlar alınır, kitâbet çok hassas ve stratejik bir yer olduğu için, kâtip seçimine çok itina gösterilirdi. Herhangi bir sebepten dolayı kâtipliklerden birinin boşalması durumunda diğerlerinin silsileleri yürütülür ve boşalan yere yenisi alınırdı (BA, İrade-Dahiliye, nr. 45518; nr. 62395; Cerîde-i Havâdis, s. 1). Padişah, sarayla hükümet arasında irtibatın sağlanması ve ülke yönetimi açısından çok önemli oldukları için kâtipleri seçerken adayın geçmişinin temiz, ahlâk ve fazilet sahibi, kitâbeti yeterli, dindar ve sır saklayan bir kişi olmasına bilhassa özen gösterirdi.

BİBLİYOGRAFYA

Tayyarzâde Atâ Bey, Târih, İstanbul 1292-93, I, 200-201; III, 2-4; Sicill-i Osmânî, IV, 607; Midhat Sertoğlu, Resimli Osmanlı Tarihi Ansiklopedisi, İstanbul 1958, s. 293-294; Ali Ekrem Bolayır'ın Hâtıraları (haz. Metin Kayahan Özgül), Ankara 1991, tür.yer.; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik), İstanbul 1994, s. 246; Mehmet Ali Beyhan, Saray Günlüğü: 1802-1890, İstanbul 2007, s. 5-10, 140; Cerîde-i Havâdis, nr. 1077, İstanbul 3 Şâban 1278/ 3 Şubat 1862, s. 1.

Ali Akyıldız

SIRAT

(الصراط)

Cehennem üzerine kurulacak köprü anlamında bir terim.

Sözlükte “yutmak” mânasındaki sert (seretân) masdarından türeyen sırât “yol, cadde” demektir. Bu anlam, yolda yürüyen kimsenin ağızda lokmanın kaybolması gibi gözden uzaklaşması ilişkisiyle oluşmuştur. Kelimenin aslı sîn ile “sirât” olup kalın ses özelliği taşıyan sondaki ṭâ harfi “sîn”i “sâd”a çevirmiştir (Lisânü’l-ʿArab, “srṭ” md.; Ḳāmus Tercümesi, II, 478-479). Kelimenin Latince strata kökünden geldiği ve Arapça’ya Ârâmîce’den geçtiği ileri sürülmüşse de (EI2 [İng.], IX, 670) sıratın naslarda kazandığı mâna açısından bu iddianın herhangi bir önemi yoktur. Akaid ve kelâm kitaplarında sırat “cehennem üzerine kurulmuş olup müminlerin rahatlıkla geçebileceği, kâfirlerin ise üzerinden cehenneme düşeceği köprü” diye açıklanır (Sâbûnî, s. 92).

Kur’ân-ı Kerîm’de sırat kırk altı âyette yer almakta ve genellikle “Allah’a ulaştıran

doğru yol” anlamında kullanılmaktadır. İslâm âlimleri, bazı âyetlerin işareti ve çok sayıda hadis rivayetine dayanarak sıratın varlığını ittifaka yakın bir çoğunlukla kabul etmiştir. Kādî Abdülcebbâr’ın kaydettiğine göre Muʿtezile âlimlerinden sadece Abbâd b. Süleyman es-Saymerî sıratı “Allah’a itaati temsil eden iyi davranışlar ve O’na âsi olmayı temsil eden kötülükler” diye yorumlamıştır. Kādî Abdülcebbâr onun bu yorumunu isabetsiz bulmuştur (Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 738). Kur’an’da sâlih kulların cehenneme yaklaştırılmayacağı, uğultusunu bile duymayacakları (el-Enbiyâ 21/101-102), âhirette zalimlerin ve putlarının arkadaşlarıyla birlikte toplanıp kendilerine cehennem yolunun gösterileceği (es-Sâffât 37/22-23) şeklindeki beyanlar, ayrıca, “İçinizden o cehenneme uğramayacak hiçbir kimse yoktur; sonra biz Allah’tan sakınanları kurtarırız” meâlindeki âyetler (Meryem 19/71-72) bu konuda delil olarak kabul edilmiştir. Ehl-i sünnet kelâmcıları sıratın varlığını kanıtlamak için daha çok bu sonuncu âyeti esas almıştır.

İmam Mâtürîdî âlimlerin konuyla ilgili yorumlarını şöyle özetlemektedir: Bazıları âyetin muhtevasını yer aldığı bağlam içinde mütalaa ederek buradaki ilâhî beyanın sadece kâfirlere yönelik olduğunu söylemiş, bazıları da hem kâfir hem müminleri kapsadığı kanaatini belirtmiştir. Ancak bunlara göre âyette yer alan “vürûd” kavramı cehenneme girme (dühûl) değil yakınına gidip görme (huzûr) anlamına gelir. Üçüncü bir grup âlim ise vürûdun “cehennem üzerindeki köprüden geçmek” mânasına geldiğini belirtmiştir. Bu geçiş hadis rivayetlerinde de zikredildiği üzere müminler için çok kolay olacak, kâfirler ise geçiş imkânı bulamayıp cehenneme düşecektir. Müminlerin cehennemin bir kesimine uğrayacağı, fakat burasının yakıcı olmayıp azap niteliği taşımayacağı görüşünü benimseyenler de vardır (Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, IX, 156-157).

Sırat kelimesi sözlük ve terim anlamıyla hadis rivayetlerinde de yer almıştır. Hadis metinlerinde “cehennemin üzerine kurulmuş köprü” mânasında sıratın yanı sıra “cisr” ve “kantara” kelimeleri de geçmektedir. İlgili hadislerden anlaşıldığı üzere herkes sözü edilen köprüden geçecektir. Ebû Saîd el-Hudrî yoluyla Hz. Peygamber’den rivayet edilen bir hadiste iman ve sâlih amel derecesine göre sırattan göz açıp kapayacak kadar bir zaman içinde veya şimşek, rüzgâr, kuş uçuşu yahut yürük at hızıyla geçilebileceği gibi köprünün kancalarına takılıp cehenneme düşecekler de vardır (Buhârî, “Ezân”, 129; “Tevḥîd”, 24; “Riḳāḳ”, 51; Müslim, “Îmân”, 302, 326, 329). Köprünün “kıldan ince, kılıçtan keskin” olduğu şeklindeki rivayetlerden biri Ebû Saîd el-Hudrî’nin Resûlullah’a nisbet etmediği bir haber mahiyetindedir (Müslim, “Îmân”, 302). Hz. Âişe yoluyla Resûl-i Ekrem’den nakledilen diğer rivayet ise isnad açısından zayıf bulunmuştur (Müsned, VI, 110 [bk. nşr. Şuayb el-Arnaût, XL, 302-304). Böyle bir anlatımın kâfirlerin karşılaşacağı azabın tasvirine veya inkâr ve isyanın korkunç âkıbetinin temsiline yönelik olması mümkündür.

Mu‘tezile kelâmcılarına göre sırat, varlığına inanılması gereken hususlardan biridir. Ancak onun kıldan ince, kılıçtan keskin olduğu biçimindeki tasvir sırattan geçmenin imkânsızlığına yol açtığından isabetli değildir. Sırattan maksat sözlük anlamından da anlaşılacağı gibi cennetin veya cehennemin yoludur. Kur’ân-ı Kerîm’de, “Allah yolunda öldürülenlerin amellerini Cenâb-ı Hakk’ın zayi etmeyeceği, kendilerine yol gösterip cennete koyacağı şeklindeki beyanla (Muhammed 47/4-6), “Onlara cehennemin

yolunu gösterin” meâlindeki âyet (es-Sâffât 37/23) bu hususa işaret etmektedir (Teftâzânî, V, 117, 120). Kādî Abdülcebbâr’a göre sırat Ehl-i sünnet kelâmcılarının iddia ettiği gibi bir köprü değil üzerinde yürüdüklerinde cennet ehli için genişleyen, cehennem ehli için daralan bir yoldur. Sıratın köprü olmayıp bir yol olduğunu, “Bizi doğru yola, nimet verdiğin kimselerin yoluna ulaştır” âyetleri de (el-Fâtiha 1/6-7) kanıtlamaktadır (Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 737). Şiî kelâmcıları da sırat konusunda Mu‘tezile gibi düşünmektedir. Ancak sırat Allah’ın hüccetinin ismidir, Cenâb-ı Hak dünyada Şiî imamlarına itaat eden kimselere âhirette sırattan geçme imkânı bahşedecektir (Şeyh Müfîd, s. 108, 111).

Sıratın varlığına işaret eden âyetlerle Kütüb-i Sitte’de yer alan hadisler konunun sübûtu hakkında yeterli delillerdir. İmam Mâtürîdî’nin âhiret hayatının mevcudiyetine yönelik hikmetler meyanında sıkça tekrar ettiği şu husus sıratın hikmetine de ışık tutmaktadır: Allah, hak dini benimsemeyi veya inkâr etmeyi iradesine bıraktığı insanı baskı altında tutmamak için dünya hayatında dostu ile düşmanını birbirinden ayıracak, herkesin algılayabileceği kanıt konumunda herhangi bir alâmet koymamıştır. Âhirette ise Yâsîn sûresinde (36/59), “Ayrılın bir tarafa bugün, ey suçlular!” şeklinde buyrulduğu üzere dost ile düşmanın yolları ayrılacak, insanların bir bölümü cennete, bir bölümü “çılgın alevli” cehenneme (eş-Şûrâ 42/7) girecektir. Öyle anlaşılıyor ki sırat bu esnada bir ayırım noktası teşkil edecektir. Bu noktanın, hadislerin beyanına göre köprü veya Mu‘tezile kelâmcılarının aklî çıkarımlarına göre yol olması sonuç açısından bir önem taşımaz. Meryem sûresindeki âyete dayanılarak (19/71) herkesin cehennemi görmesi veya onun bir kısmından geçmesi de herhangi bir problem doğurmaz. Esasen A‘râf (7/44-51) ve Hadîd (57/12-15) sûrelerinde cennet ehliyle cehennem ehli arasında karşılıklı konuşmaların olacağı beyan edilmektedir. Her iki tarafın dünyadaki iman ve inkâr eylemlerinin âhiret hayatındaki sonuçlarının mahiyetlerinden haberdar olması hakla bâtıl arasında her yönüyle ayırım yapılmasının tabii bir sonucudur.

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, II, 478-479; Müsned, VI, 110; a.e. (Arnaût), XL, 302-304; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân (nşr. Murat Sülün), İstanbul 2007, IX, 156-157; Şeyh Müfîd, Taṣḥîḥu'l-İʿtiḳād, Beyrut, ts. (Dârü'l-Müfîd), s. 108, 111; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 737-738; Abdülkāhir el-Bağdâdî, Uṣûlü'd-dîn, Beyrut 1401/ 1981, s. 245; Cüveynî, el-İrşâd (Muhammed), s. 379-380; Gazzâlî, el-İḳtiṣâd fi'l-iʿtiḳād (nşr. Âdil el-Avvâ), Beyrut 1388/1969, s. 203-204; Üsmendî, Lübâbü'l-kelâm (nşr. M. Sait Özervarlı), İstanbul 1426/2005, s. 180; Nûreddin es-Sâbûnî, el-Bidâye fî usûli'd-dîn: Mâtürîdiyye Akaidi (nşr. ve trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 1416/1995, s. 92; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, et-Teẕkire fî aḥvâli'l-mevtâ ve umûri'l-âḫire, Beyrut 1405/ 1985, s. 381-391; Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkandî, el-ʿAḳīdetü'r-Rükniyye (nşr. Mustafa Sinanoğlu), İstanbul 1429/2008, s. 144-145; Teftâzânî, Şerḥu'l-Maḳāṣıd (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, V, 117, 120; A. Jeffrey, The Foreign Vocabulary of the Qur'ān, Baroda 1938, s. 195-196; D. B. Macdonald, "Kıyâmet", İA, VI, 776; G. Monnot, "Ṣırāṭ", EI² (İng.), IX, 670.

Mustafa Akçay

SIRÂT-ı MÜSTAKÎM

(الصراط المستقيم)

Gerçeğe götüren doğru yol anlamında bir Kur'an tabiri.

Sözlükte "anayol; doğru ve apaçık yol" mânalarına gelen sırât ile "dengeli ve dosdoğru" anlamındaki müstakīm kelimelerinden oluşan sırât-ı müstakīm "apaçık, dosdoğru ve hak yol" demektir. Burada yol kelimesinin dosdoğru diye nitelendirilmesi onun "hedefe ulaştıran en kısa yol" anlamına geldiğini gösterir. Râgıb el-İsfahânî, istikamet kelimesinin genellikle düz

bir çizgi gibi doğru olan yol hakkında kullanıldığını, bundan dolayı hak ve hakikat yoluna sırât-ı müstakîm denildiğini belirtir (el-Müfredât, "ḳvm" md.).

Sırât-ı müstakîm terkibi otuz üç âyette yer almaktadır. Ayrıca sırât iki âyette "müstakim" mânasındaki "seviy" ve aynı anlamdaki "sevâ'" (sevâü's-sebîl) kelimesiyle kullanılır. Bu terkip geçtiği âyetlerin bir kısmında Allah'ın doğru yol ve istikamet üzere olduğunu (Hûd 11/56), O'nun dilediğini bu yola ileteceğini (el-Bakara 2/ 142, 213; el-Mâide 5/16; el-En'âm 6/39; Yûnus 10/25), peygamberleri ve inananları doğru yola ulaştırdığını (el-En'âm 6/87, 161; en-Nahl 16/121; el-Hac 22/54; es-Sâffât 37/118) bildirmekte; bazı âyetlerde ise Resûl-i Ekrem'in insanları doğru yola davet ettiği (Âl-i İmrân 3/51; el-En'âm 6/153; el-Mü'minûn 23/73; eş-Şûrâ 42/52) ve Kur'an'ın insanı doğru yola ilettiği (el-Mâide 5/16) vurgulanmakta ve şeytanın doğru yola girilmesine engel olmaya çalıştığı ifade edilmektedir (el-A'râf 7/16). Aynı âyet grubunda Allah'ın ipine sımsıkı sarılma (Âl-i İmrân 3/103), O'na kulluk etme (Âl-i İmrân 3/51; Meryem 19/36; Yâsîn 36/61; ez-Zuhruf 43/64) ve Peygamber'e uyma (ez-Zuhruf 43/61) sırât-ı müstakîm üzere olmanın temel ilkeleri şeklinde zikredilmiş, bazı âyetlerde adaletle doğru yol arasındaki yakın irtibata dikkat çekilmiştir (en-Nahl 16/76). Fâtiha sûresinde geçen sırât-ı müstakîm "kendilerine nimet verilenlerin yolu" şeklinde açıklanmıştır. Bu ifade, ilâhî nimete mazhar kılınanların takip ettiği yolun özelliklerini belirten âyetle birlikte (en-Nisâ

4/69) değerlendirildiğinde sırât-ı müstakîmin peygamberlerin, doğruların, şehidlerin ve sâlihlerin yolu olduğu söylenebilir. Buna göre sırât-ı müstakîme “dinde öncülerin takip ettiği yol” anlamı da verilebilir.

Hadis kaynaklarında, Resûlullah’ın teheccüd namazına başlarken yaptığı duada Allah’a, “Sen dilediğini sırât-ı müstakîme erdirirsin” şeklinde niyazda bulunduğu nakledilmektedir (Müslim, “Müsâfirîn”, 200). Ayrıca onun sırât-ı müstakîmi Kur’an (Tirmizî, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 14) ve İslâm (Müsned, IV, 182) olarak yorumladığı rivayet edilmektedir. Resûl-i Ekrem toprak üstünde bazı hatlar çizerek sırât-ı müstakîmi açıklamış, bu tür somut açıklama yöntemiyle sırât-ı müstakîmin diğer peygamberlerin yollarıyla ilgisini göstermek istemiş, ardından bunların hepsinin Allah’a götürdüğünü belirtmiş, ancak kendi yolunu diğerlerinden ayırmak amacıyla, “İşte benim doğru yolum!” demiştir (İbn Mâce, “Muḳaddime”, 1).

İslâm âlimleri, yukarıdaki nasların ışığında sırât-ı müstakîmin mâna ve muhtevasını belirlemeye çalışmışlardır. Bunlar arasında Allah ve resulüne uyma, Allah’ın kitabı, İslâm, iman, din, hak, cenneti hak etmiş olanların yolu, kurtuluşa ulaştırıp cennete götüren yol, Peygamber ile onun arkasından gelen iki halifenin yolu gibi yorumlar zikredilebilir. Ancak etimolojisinden hareketle yapılacak en kapsamlı tanım “aşırılığa kaçmayan doğru yol” şeklindedir. Âlimler, kişinin her durumda ve her zamanda sırât-ı müstakîm çizgisinden sapmadan yaşamasının güçlüğünü dikkate almış, bu sebeple olabildiğince istikamet sahibi olmayı tavsiye etmiştir. Gazzâlî, Kur’ân-ı Kerîm’de kurtuluş için sırât-ı müstakīme yakınlığın yeterli görüldüğünü belirtmiş (krş. et-Tegābün 64/16), bunun için her müminin günde on yedi defa (beş vakit namazın farzlarında), “Bizi sırât-ı müstakîme ulaştır” (el-Fâtiha 1/6) niyazında bulunmasının gerektiğine dikkat çekmiştir (İḥyâʾ, III, 63-64). Sırât-ı müstakîm, kulun Allah’tan başka her şeyden yüz çevirerek bütün duygu ve düşüncesiyle O’na yönelmesi, musibetlere sabretme gibi davranışlarla peygamberlere uyması şeklinde de açıklanmıştır (Fahreddin er-Râzî, I, 206). Kaynaklar bu tabiri “aklın ve dinin rehberliğinde kulluk yolunda yürüme”, “eğriliği ve sapması olmadan varlığını sürdüren, içinde çelişkiler bulunmayan mânevî yol” olarak da tanımlamaktadır.

Kur’ân-ı Kerîm’de “Allah’a ortak koşmamak, anaya babaya iyilik etmek,

evlâtlarının canına kıymamak, her türlü kötülük ve iffetsizlikten uzak durmak, yaşama hakkına saygı göstermek, yetim malına yaklaşmamak, ölçü ve tartıda dürüst olmak, yalan söylememek, Allah'a verilmiş olan ahde vefâ göstermek" şeklinde özetlenebilecek olan belli başlı dinî ve ahlâkî görevler sıralandıktan sonra bunlara riayet etmenin Allah'ın dosdoğru yolu (sırât-ı müstakîm) olduğu, başka yollara sapmadan bu yolda yürümenin gerektiği bildirilmektedir (el-En'âm 6/151-153). Buna göre sırât-ı müstakîm müminler için İslâm dışı her türlü inançtan, Kur'an ve Sünnet'e aykırı davranışlardan uzak durarak yaşamını sürdürme idealini ifade etmektedir (ayrıca bk. HİDÂYET; İSTİKAMET).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ḳvm", "ṣrṭ" md.leri; et-Taʿrîfât, "istiḳāmet" md.; Kāmus Tercümesi, IV, 459; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ṣrṭ" md.; Müsned, IV, 182; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, Beyrut 1420/ 1999, I, 103-107; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân (nşr. Ahmet Vanlıoğlu), Ankara 2005, I, 21-23; Gazzâlî, İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn, Beyrut 2000, III, 63-64; İbnü'l-Cevzî, Nüzhetü'l-aʿyün, s. 384-385; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, Beyrut 1421/ 2000, I, 205-210; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾân (nşr. Hânî el-Hâc), Kahire, ts., I, 35-38; Elmalılı, Hak Dini, I, 119-133; İrfan Başkurt, Kur'an Açısından Din Eğitiminde Adalet Ölçü Denge -Sırât-ı Müstakîm-, İstanbul 2000, s. 39-76; Remzi Kaya, Kur'ân'da İstikâmet, Bursa 2005, s. 1-63; G. Monnot, "Ṣırāṭ", EI² (İng.), IX, 670.

Hülya Alper

SIRÂT-ı MÜSTAKÎM

(صراط مستقيم)

Sebîlürreşâd dergisinin ilk adı

(bk. SEBÎLÜRREŞÂD).

SIRBİSTAN

Güneydoğu Avrupa'da ülke.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Balkan yarımadasında bulunan Sırbistan kuzeyde Macaristan, doğuda Romanya ve Bulgaristan, güneyde Makedonya ve Kosova, güneybatıda Karadağ, batıda Bosna-Hersek ve Hırvatistan ile komşudur. Yüzölçümü 77.474 km², nüfusu 2002 nüfus sayımına göre 7.498.000'dir (Kosova hariç). Ülkenin başşehri Belgrad (1.576.124), diğer önemli şehirleri Novi Sad (299.294), Niş (250.518), Novi Beograd (217.773), Zemun (191.645), Kragujevac (175.802), Çukarica (168.508), Leskovac (156.252), Palilula (155.902) ve Subotica'dır (148.401).

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Sırbistan'ın güney ve doğu kesimlerinde dağlık ve engebeli alanlar geniş yer kaplar. Doğuda Bulgaristan ve Romanya sınırı boyunca uzanan ve Transilvanya Alpleri ile Balkan dağlarının batı uzantılarını birleştiren bir dağlık kütle bulunur. Yükseltisi yer yer 2000 metreyi aşan ve çoğu yerde faylarla parçalanan bu dağlık kütle ulaşımın belli geçitlerden yapılmasını zorunlu kılar. Ülkenin güneyinde ve batısında yer alan ve genellikle kalkerli kayaçlardan oluşan Dinar Alpleri'nin üzerinde karstik (kalkerli araziye özgü) şekiller yaygındır. Bu dağlık alanların arasında kalan ülkenin orta kesiminde yüksek platolar, 1100-1400 m. yükseklikte yuvarlak tepeler ve dik yamaçlarla ayrılmış çukur ovalar bulunur. İrili ufaklı çukur ovalar üçüncü zamanın sonuna kadar tatlı su gölleriyle kaplıydı. Üçüncü zaman sona ererken akarsular göllerin suyunu boşaltarak ortadan kalkmalarına ve

yerlerinde çukur ovaların meydana gelmesine sebep olmuş, bunu yaparken de onları birbirinden ayıran dağlarda derin boğazlar açmıştır. Ülkenin kuzeyinde Macar ovalarının uzantısı durumunda olan Voyvodina bölgesi verimli geniş düzlüklerle kaplıdır.

Ülkede karasal iklim özellikleri etkili olup kışlar soğuk ve karlı, yazlar sıcak ve kurak geçer. İlkbahar bol yağmurludur. Kuzeydeki alçak sahalarda 700 milimetreyi bulan yıllık yağış miktarı iç kesimlerde yüksekliğe bağlı olarak artar. Dinar Alpleri ve Balkan dağlarının yüksek kesimleri kısmen tahripten kurtulmuş orman örtüsüyle kaplıdır. Akarsu ağının büyük kısmını Tuna nehri ve kolları oluşturur. Güney ve iç kesimlerin sularını toplayan Morava ırmağı ülkede Tuna'ya karışan akarsuların en büyüğüdür. Tuna nehrinin kollarından Sava ve Tisa kuzey bölümdeki ovalık kesimleri sulayan en önemli akarsulardır.

Kilometrekareye 103 kişinin düştüğü ve nüfusun % 52'sinin şehirlerde oturduğu ülkede en kalabalık yerler Morava vadisi boyunca Niş ile Belgrad arası ve kuzeyde Novi Sad ile Subotica'nın da içinde yer aldığı Macaristan sınırındaki Voyvodina bölgesidir. Nüfus yoğunluğu başşehir Belgrad'la Subotica arasında kalan sahada ülke ortalamasının üzerindedir. II. Dünya Savaşı'ndan sonra Voyvodina bölgesinde yaşayan Macar kökenli nüfus Macaristan'a göçe zorlanmıştır. Halen Voyvodina Özerk Bölgesi'nde nüfusun % 65'ini Sırplar, % 14,3'ünü Macarlar meydana getirmektedir. Yugoslavya'nın dağılmasıyla ülke içinde ve cumhuriyetler arasında meydana gelen göçler yanında ekonomik sebeplerle Batı Avrupa'ya iş gücü göçü olmaktadır. Nüfusun etnik yapısında 2002 nüfus sayımına göre Sırplar % 82,9 ile çoğunluktadır; Macarlar % 3,9, Boşnaklar % 2,1 oranıyla diğer başlıca topluluklardır. Dinî yapıda Ortodoks hıristiyanlar (Sırp) % 85, Katolik hıristiyanlar (Macar) % 5,5, müslümanlar (Boşnak, Arnavut, Türk) % 3,2'lik oranla ilk üç sırayı teşkil eder. Müslümanlar çoğunlukla Karadağ sınırındaki Sancak bölgesinde yaşar (% 78,3) ve aralarındaki en büyük etnik topluluk Boşnaklar'dır.

Sırbistan ekonomisinde tarım önemli bir yer tutar. Tarım faaliyetlerinin en yoğun olduğu kesim Voyvodina bölgesidir. Yetiştirilen başlıca ürünler buğday, mısır, ay çiçeği, şeker pancarı, tütün, keten ve kenevirdir. Sulanabilen alanlarda meyvecilik ve bağcılık yaygındır. İç kesimlerde,

özellikle karstik sahalarda hayvancılık (sığır ve domuz yetiştiriciliği), Tuna ve Sava ırmaklarında balıkçılık yapılır. Ülke yer altı kaynakları bakımından (bakır, kurşun, çinko, boksit, linyit) zengindir. Başlıca sanayi ürünlerini tarım makineleri, ulaşım araçları, elektronik ve haberleşme aletleri, demir-çelik, kâğıt, kimyasal maddeler ve tekstil oluşturur. Sanayinin ihtiyacı olan enerjinin bir kısmı hidroelektrik ve termik santrallerden sağlanır; kalan açık Rusya'dan ithal edilen doğal gazla kapatılır. Sanayi tesisleri kuzeyde Belgrad, Niş, Novi Sad ve Subotica şehirleriyle yakın çevrelerinde yoğunluk kazanmıştır. Ülkede ulaşım ağı coğrafî konumun da etkisiyle gelişmiştir. Niş ve Belgrad hem iç ulaşım ağının en önemli merkezleri, hem de Orta Avrupa ve İtalya'yı Yunanistan'la Türkiye'ye bağlayan kara ve demiryollarının başlıca transit istasyonlarıdır. Sırbistan'ın dış ticaretinde Rusya Federasyonu, İtalya ve Almanya ilk sırada yer alır.

BİBLİYOGRAFYA

Besim Darkot, Avrupa Coğrafyası, İstanbul 1969, s. 18-19; Selami Gözenç, Avrupa Ülkeler Coğrafyası, İstanbul 1998, s. 108-109; Population Census 2002 (Republic of Serbia Statistical Office of the Republic of Serbia), Belgrad 2003, s. 12-15; Orhan Türker, Sırbistan-Karadağ Yolculuk Bilgileri, İstanbul 2004; H. J. de Blij - P. O. Muller, Geograph: Realms, Regions and Concepts, Florida 2006, s. 99-100; S. Matvejev v.dğr., "Srbija", Enciklopedija Jugoslavije, Zagreb 1968, VII, 631-683.

Halil Kurt

II. TARİH

Bugünkü Sırbistan coğrafyası milâttan sonra I. yüzyıldan itibaren Roma İmparatorluğu'nun bir parçasını oluşturuyordu. Roma İmparatorluğu'nun ikiye ayrılmasından sonra (395) zaman zaman buralara Alanlar, Hunlar, Vizigotlar ve Bulgarlar hâkim oldu. 547-548'de bölgeye ilk Slav akınları

başladı. Güney tarafından yavaş yavaş ilerleyen Slavlar, Balkanlar'ın kuzeybatı kesimine gelen Avarlar'ın baskısıyla dağıldılar. VII. yüzyıl ortalarında Slavlar, Raşka (Raška / Ras, bugünkü Sancak) bölgesinden geçerek Karadağ'ın sınır bölgelerinden Kuzey Arnavutluk'a kadar girmeyi başardılar. Konuyla ilgili farklı teoriler bulunmakla birlikte Balkanlar'a gelen bu ilk Slavlar arasında Sırp, Hırvat veya Bulgar gibi bir ayırıma gitmek mümkün değildir. Slavlar'ın Balkanlar'a yerleşmeye başlamasıyla Balkanlar'daki nüfus yapısı büyük bir değişikliğe uğradı. İlk Sırp yerleşimleri Raşka bölgesinde olduğu için Sırplar'a bu devirde ayrıca Raşkalılar adı verildi. Bunun dışında Karadağ, Hersek ve Güney Dalmaçya'ya da yerleşildi.

Sırplar aynı dönemde kabile reisi (zupanlar) tarafından yönetilen kabileler / boylar halinde teşkilâtlanmıştı. Dalmaçya kıyıları ve Hırvatlar Roma'nın etkisine girerken Sırplar'ın yaşadığı bölgeler Ortodoks Hıristiyanlığın sahasını oluşturdu. Sırp boylarının önderi büyük županın IX. yüzyılın sonlarına doğru Hıristiyanlığı kabul ettiğine inanılmakta ve bu olayın ardından Sırplar'ın bu dine girdiği düşünülmektedir. Bu dönemden itibaren Sırbistan önemli ölçüde Doğu kilisesinden etkilendi ve X. yüzyılda Sırplar arasında Ortodoks Hıristiyanlık yayıldı. Balkan Ortodoksları'ndaki yazılı kültür bu ilişkiye dayanır. Kiril ve Metodi isimli misyonerlerin IX. yüzyıl ortalarında geliştirdiği alfabe (Kiril alfabesi) Ortodoks Slavlar arasında yayıldı; günümüzde de bu alfabe kullanılmaktadır. 1036 yılında bugünkü Karadağ bölgesinde Stefan Vojislav, Bizans imparatoruna bağlılığı reddederek Roma'ya tâbi olduğunu bildirdi ve çevresindeki Slav boylarını egemenliği altına toplamaya başladı. 1077'de bölge, Zeta adı altında Konstantine Bodin isimli Katolik bir kralın yönetiminde bir krallık haline geldi. Böylece ilk defa bir Sırp devleti tarih sahnesine çıkmış oldu. Her ne kadar Kral Bodin'in ölümünden sonra krallık iç savaşlarla parçalanmaya başlamışsa da 1160'larda Stefan Nemanja (yaklaşık 1166-1196) yeni bir hânedanlık kurdu. Bölgedeki güçlerini korumaları için komşu ülkelerle ve özellikle Bizans'la zaman zaman şiddetli savaşlar oldu. Sırbistan coğrafyasının zengin gümüş kaynaklarına sahip olması sayesinde ülkedeki beyler bu dönemde büyük ordular besleyebilmiş, gösterişli kilise ve manastırlar yaptırabilmişlerdir. Bununla birlikte şehirlerin gelişmeye başlaması ancak Osmanlı döneminde olmuştur. Bu dönemde Stefan Nemanja'nın ölümünün (1200) ardından ikinci oğlu Stefan tahta çıktı ve

Bizans'la iyi ilişkiler kurulmaya çalışıldı. Ağabeyi ve Zeta hükümdarı olan Vukan'ın ona karşı ayaklanması bir netice vermedi ve 1217'de burada Sırbistan Krallığı ilân edildi. Stefan'ın oğulları Vladislav, Radoslav, I. Uroş ve oğlu Dragutin'in hükümdarlıkları döneminde de Raşka bölgesi Sırp Krallığı'nın bir parçasıydı. Bölgenin bu devirdeki başşehirleri Ras, Rezevo, Jeleč ve Dugopolje gibi merkezler olarak zaman zaman değişti. 1282 yılında (Dezevski Sabor akabinde) Kral Milutin, Sırp Krallığı'nın merkezini Ras'tan daha sonra Üsküp'e taşıdı (Mušović, s. 7-13). İki yüzyılı aşan bir süre yaşayacak olan bu hânedanlık (Nemanjići hânedanı: 1166-1371) güçlü bir Sırp devletinin doğuşuna

öncülük etti. Nemanja İmparatorluğu diye de adlandırılan Sırbistan'ın en güçlü dönemi Stefan Duşan zamanına rastlar (1331-1346 arası kral, 1346-1355 arası çar). Bizans imparatoru ve patrik, 1219'da Sırp rahibi Rastko'ya (Aziz Sava) Sırbistan'da Ohri başpiskoposluğundan bağımsız bir başpiskoposluk kurma izni vermişti. Bu Sırp kilisesi Stefan Duşan zamanında patrikhâneden tamamen ayrıldı. 1334'te Bizans'a karşı savaştı ve 1345'te kendisini Sırplar'ın ve Yunanlılar'ın çarı ve hükümdarı ilân etti. Sırp başpiskoposunu patrikliğe yükselterek Üsküp'te patriğin elinden imparatorluk tacını giydi. Sırp Patriği Peç'te (İpek) oturmaktaydı. Stefan Duşan'ın 1355'te âni ölümünün ardından Sırp Devleti parçalanmaya başladı. 1371 Çirmen ve 1389 Kosova savaşları ile Osmanlı ordularına karşı yenilgiye uğrayan Sırplar, Osmanlı Devleti'ne vergi ödemeyi kabul etmek zorunda kaldılar. Bu tarihten sonra Sırp despotları savaş dönemlerinde Osmanlı Devleti'ne yardımcı birlikler gönderdiler ve Osmanlı vasalı haline geldiler. Özellikle Lazar'ın oğlu Stefan Lazareviç, Yıldırım Bayezid'in en sadık vasalı konumundaydı. 1389 Kosova Savaşı, Sırp tarihinde ve kültüründe çok özel bir konuma sahiptir. Bu savaşla Sırplar'ın hıristiyan dünyasını Türkler'e karşı korumak için kendilerini feda ettikleri, Sırp Kralı Lazar'ın dünyevî hâkimiyet yerine cennetin hükümdarlığını tercih ettiği gibi inanışlar ve efsaneler mevcuttur. Bu motifler, modern Sırp ulusal kimliğinde olduğu gibi Sırplar'ın Türkler'e ve genel olarak İslâm dünyasına bakışında da önemli rol oynamıştır.

Osmanlı Dönemi. İlk dönemde Osmanlı vasalı haline gelen Sırp Despotluğu altmış yıl kadar sürdü. Kuzey Sırbistan, Lazar'ın oğlu Stefan Lazareviç (1389-1427) ve Djuradj Branković'in (1427-1456) idaresi altında varlığını

sürdürdü. II. Murad Sırbistan'da önemli yerleri ele geçirdi. İstanbul'un fethini takip eden yıllarda Fâtih Sultan Mehmed, Sırbistan'a yönelik akınlarını hızlandırdı. 1459'da Smederevo'nun (Semendire) ele geçirilişiyle Sırp Despotluğu ortadan kaldırıldı ve Sırbistan Osmanlı topraklarına katıldı. Belgrad ise Macarlar'ın idaresi altındaydı ve daha önce II. Murad döneminde (1439) olduğu gibi II. Mehmed tarafından da ele geçirilemedi. Son Peç patriği II. Arsenije 1463 yılına kadar unvanını koruyabildiyse de bu tarihten sonra patrikhâne ortadan kaldırılarak bölgedeki kiliseler doğrudan İstanbul Rum Ortodoks Patrikhânesi'ne bağlandı. Sırp tarihçileri, bölgenin fethinin ardından abartılı biçimde yaklaşık 200.000 kişinin köle olarak alındığını veya başka bölgelere zorunlu iskân edildiğini belirtmektedir (Zirojević, s. 8). Osmanlı Devleti bölgeyi merkezî yönetim altına alarak Semendire sancağını kurdu. 1521'de Belgrad fethedilip Rumeli eyaletine bağlı Semendire sancağına bağlandı ve sancağın merkezi yapıldı. Böylece başta Semendire olmak üzere Belgrad, Jejne (Zezna), Rudnik, Koyluca (Kulič), Haram (Ram), Güvercinlik (Golubac), Resava, Öziçe (Uzice) ve Niş nahiyeleri Semendire sancağını meydana getirdi. Zamanla Semendire sancağının merkezi Belgrad oldu ve burası büyük önem kazandı. Burada oturan kale muhafızı aynı zamanda paşa unvanını taşıyan sancak beyi idi. Belgrad'ın merkezî konumu XIX. yüzyıla kadar devam ederken bu sancak için Belgrad Paşalığı adı da kullanılmıştır.

Osmanlı idaresinin bölgeye istikrar getirdiği ve köylülerin durumunun eskiye oranla iyileştiği tarihçiler arasında genel kabul gören bir görüştür. XVI. yüzyılın ikinci yarısına ait tahrir kayıtları bölgedeki nüfus artışının en yüksek noktasına ulaştığını gösterir. Yerli idareci sınıf imtiyazlarını Osmanlı idaresi altında bir süre daha koruyabilmiştir. Semendire'ye ait ilk tahrirlerde Fâtih Sultan Mehmed devrinde hıristiyan sipahilerin bu sancakta çoğunluğu oluşturduğu dikkati çeker. Kalelerde görev yapan muhafızların önemli bir kısmının da hıristiyan menşeli olduğu tesbit edilmektedir. Osmanlı yönetimiyle birlikte bölgeye müslümanlar da yerleşmeye başladı, ayrıca yerli topluluklar arasında, özellikle hıristiyan timar sahipleri gibi imtiyazlı gruplar arasında İslâmlaşma yaşandı. Çünkü bu imtiyazlı grupların uzun vadede ekonomik ve sosyal statülerini korumaları İslâm'a geçişleriyle mümkün olabilmiştir. Bunların yanında devşirme sisteminin de İslâmlaşma'da kısmî etkisi olmuştur. Sarayda çok sayıda Sırp devşirme bulunduğu ve belki de bunların etkisiyle Sırpça'nın XVI. yüzyılın ortalarına

kadar Dubrovnikliler’le yazışmalarda diplomasi dili olarak kullanıldığı görülmektedir. Bunun yanında Sırpça’nın Osmanlı Türkçesi’nden büyük ölçüde etkilendiği ve Türk-İslâm kültürünün bölgede yayıldığı anlaşılmaktadır. Özellikle camiler, mektep ve medreselerin inşasıyla bir İslâm şehri görünümü kazanan şehirler Osmanlı dönemi boyunca büyüyerek gelişti. Ayrıca XVI. yüzyılın ortalarında Sokullu Mehmed Paşa’nın da rolüyle daha önce kaldırılmış olan Peç (İpek) patrikliği yeniden ihya edildi (1557). Bu şekilde Osmanlı yönetimi altında Balkanlar’da İstanbul’dan ayrı bir kiliseye sahip olan tek topluluk Sırplar oldu, bu patrikhâne iki yüzyıl boyunca varlığını sürdürdü. Bu dönemde Sırp manastırlarının da canlandığı ve dinî hayatın geliştiği görülmektedir.

Osmanlı Devleti’nin Sırbistan’daki idaresine ilk büyük darbe “Kutsal İttifak” ile Osmanlı Devleti arasında yaşanan 1683-1699 savaşı sırasında vuruldu. Bu savaşta kısa süreli de olsa Belgrad Avusturya’nın eline geçti. Köprülüzâde Fâzıl Mustafa Paşa 1690’da Şehirköy, Vidin, Pasarofça, Güvercinlik, Semendire, Niş ve Belgrad’ı geri aldı. Osmanlılar’ın rakiplerine destek veren Patrik Arsenije III. Crnojević, 1690 yılında büyük bir grupla (Sırp kaynaklarına göre yaklaşık 37.000 Sırp ailesiyle) Kosova’yı terkederek Karlofça’ya (Karlovci) göç etti ve Avusturya imparatorunun sağladığı imtiyazla burada dinî bir merkez kurdu. Bazı araştırmacılar, göç edenlerin sayısını abartılı bulup yalnızca Kosovalı Sırplar değil Niş ve Belgrad bölgesinden de göçe katılanların olduğunu, ayrıca aralarında Katolik ve Ortodoks Arnavutlar’ın, hatta müslümanların bulunduğunu belirtir (Malcolm, s. 139-162). Osmanlılar’ın bölgeyi fethi ve daha sonra Avusturya ile yaşanan savaşlar döneminde Kosova’nın demografik yapısının önemli ölçüde değiştiği ve nüfusun çoğunluğunu Arnavutlar’ın oluşturmaya başladığı bilinmektedir. Bununla birlikte Peç Patrikhânesi varlığını bir süre daha koruyabildi. İstanbul patriğinin talebi üzerine, ekonomik zorluklar içinde bulunan bu patrikhâne 1766’da kaldırılarak bölgedeki kiliseler yeniden Fener Rum Ortodoks Patrikhânesi’ne bağlandı. Sırplar’ın Fener Rum Ortodoks Patrikhânesi’ne bağlılığı 1832 yılına kadar devam edecek, bu tarihte özerk bir Sırp kilisesi ortaya çıkacaktır. Sırbistan’ın bağımsızlığını elde etmesinden sonra Sırp kilisesi tamamen bağımsız olup 1920 yılında varlığını günümüze kadar korumuş olan Sırp Patrikhânesi kurulacaktır.

1690'dan itibaren birçok yerde şehirlerin savunması için kaleler (palankalar) inşa edildi. Bunlardan Novi Pazar ve Bela Palanka hâlâ ayaktadır. Pasarofça Antlaşması (1718) sırasında Sırbistan'ın kuzey yarısı Avusturya'nın eline geçti ve bu tarihten 1723'e kadar Osmanlı Devleti Niş'te yeni tekniklerin kullanıldığı büyük bir kale yaptı. Avusturya'nın egemenliği altında bulunanlarla Osmanlı Devleti'nden kaçan Sırplar ve Hırvatlar, Avusturya tarafından silâhlandırılarak bazı imtiyazlara sahip uç birlikleri (krayina) halinde teşkilâtlandırıldı. Bu

askerî sınır Dalmaçya kıyılarından başlayıp Sava'nın kuzeyinden Belgrad önüne kadar uzanmaktaydı. Osmanlı Devleti, Belgrad'ın muhafazası için çok sayıda yeniçeri görevlendirdi. 1739'da yapılan Belgrad Antlaşması ile daha önce Avusturya'nın eline geçen Kuzey Sırbistan'ın bir kısmı tekrar Osmanlı yönetimine girdi. Fakat Osmanlı yönetimine geçen bu topraklarda birçok köy Sırp köylüleri tarafından terkedildi. 1154 (1741) tarihli tahrir kayıtlarına göre (T.K.G.M., nr. 17, vr. 90b-96b) Kuzey Sırbistan'da kaydedilen toplam 1546 köyden 721 köyün terkedilmiş olduğu görülür. Özellikle 1739'dan sonra Belgrad Kalesi yeniden yapılarak ülkenin en büyük kalesi haline getirildi. Aynı dönemde yeniçeriler Semendire sancağında etkinliklerini arttırarak Belgrad'ın hâkimi durumuna geldiler. Halktan ağır vergiler alıp Sırp köylüsünü angarya şeklinde çalışmaya zorladılar. Osmanlı Devleti, Belgrad'daki yeniçerileri kontrol altına almaya çalıştıysa da, soruna uzun vadeli bir çözüm sağlanamadı. Avusturya'nın kışkırtmasıyla Osmanlı yönetimine karşı memnuniyetsizlik arttı. Dayılar ve yamaklar olarak adlandırılan yeniçerilerin gittikçe artan baskıları beraberinde Sırp isyanlarını getirdi ve nihayet 1804'te Karadjordje (Djordje Petkovic, Karacorce / Kara Yorgi) liderliğinde Sırp isyanı patlak verdi. Önceleri yeniçerilere karşı bir tepki şeklinde başlayan isyan gittikçe milliyetçi bir karakter kazandı ve Sırplar özerklik talep etmeye başladı. Belgrad'ı ele geçiren Sırp birlikleri şehirdeki müslümanlara karşı büyük katliama girişti ve Semendire sancağının diğer bölgelerini de zaptetti. 1806-1812 Osmanlı-Rus savaşı sonucunda yapılan Bükreş Antlaşması'yla Osmanlı Devleti Sırplar'a kısmî özerklik verilmesini kabul etmek zorunda kaldı. Bununla birlikte daha geniş otonomi hakları talep eden Sırplar'ın isyanı 1813'te tamamıyla bastırılarak Belgrad ele geçirildi ve Karadjordje Avusturya'ya kaçmak zorunda kaldı. İkinci Sırp isyanı Miloş Obrenoviç isimli bir Sırp knezinin önderliğinde 1815 yılında patlak verdi. İsyan aynı

yıl bastırıldıysa da bu tarihten sonra Sırplar'a tanınan imtiyazlar genişletilmeye başlandı. Miloş Obrenoviç başknez tayin edildi. Bu gelişmeler yanında 1821'de Yunan isyanı çıktı. 1826'da Osmanlı Devleti ile Rusya arasında yapılan Akkirman Antlaşması'yla Osmanlı Devleti Sırplar'a tanınacak hakların genişletileceğini garanti ediyordu. 1828-1829 Osmanlı-Rus savaşı sonucunda imzalanan Edirne Anlaşması'yla Osmanlı Devleti bir fermanla Sırplar'a yeni haklar tanıdı. Nihayet 17 Ekim 1830'da verilen bir imtiyaz fermanıyla Sırplar muhtar bir idare elde etti. Ferman Miloş'u başknez olarak tanırken Sırplar'ın bir meclis tarafından yönetileceği, kale muhafızları dışında Sırp topraklarında hiçbir Türk'ün oturmayacağı gibi şartlar içeriyordu. 1867'de Özerk Sırp yönetimi Osmanlı askerî idaresinde bulunan Belgrad, Fethülislâm (Kladovo), Semendire ve Böğürdelen (Šabac) kalelerindeki garnizonların geri çekilmesiyle buralardaki egemenliğini güçlendirdi.

Osmanlı Devleti'ne bağlı bir devlet şeklinde teşkilâtlanan Sırbistan'ın Osmanlılar'dan tamamen kopuşu 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı sonucunda gerçekleşti. 1875'te Bosna-Hersek'te başlayan isyanlar üzerine Sırbistan ve Karadağ Osmanlı Devleti'ne karşı savaşa girdi. Osmanlı ordusu Sırp kuvvetlerini yenilgiye uğrattıysa da Ruslar'ın Osmanlı Devleti'ne savaş ilânı ve savaşın Osmanlı Devleti'nin ağır yenilgisiyle sonuçlanması üzerine imzalanan Ayastefanos Antlaşması'yla Sırplar bağımsızlıklarını elde etti. Bu antlaşmanın gözden geçirilmesi amacıyla yapılan Berlin Antlaşması, Sırbistan ve Karadağ'ın bağımsızlığını tanıdı. Bu anlaşmalarla Niş, Şehirköy (Pirot) ve Leskofça da Sırbistan sınırlarına dahil oldu.

Bağımsızlıktan Günümüze Sırbistan. 1878'de bağımsızlığını kazanan Sırbistan'da Prens Milan Obrenoviç 1882'de krallığını ilân etti. Sırp Krallığı elde ettiği sınırlardan memnun değildi. Öncelikle Sırp topraklarının bir kısmı Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun egemenliğindeydi. Berlin Antlaşması'yla Avusturya-Macaristan önemli bir Sırp nüfusun yaşadığı Bosna-Hersek'i de yönetimi altına almıştı. Sırbistan'ın Avusturya-Macaristan'a yönelik toprak talepleri I. Dünya Savaşı'nın önemli sebeplerinden birini oluşturur. Bunun yanında Osmanlı Devleti elinde kalan Yenipazar sancağı ve tarihlerinin beşiği olarak gördükleri Kosova ile Selânik'e kadar uzanan Makedonya bölgesi de Sırbistan'ın hedefleri

arasında yer almaktaydı. Bulgaristan 1885'te Doğu Rumeli eyaletini ilhak edince Sırbistan Bulgaristan'a savaş açtı. Savaşta yenilgiye uğrayan Sırbistan geri adım atmak zorunda kalmakla birlikte bundan sonra Makedonya bölgesindeki taleplerini gerçekleştirmek için Bulgarlar'la büyük bir rekabete girişti. Silâhlı çeteler yardımıyla yürütülen bu rekabette Bulgar-Makedon örgütlerinin üstünlüğü karşısında Sırplar, Rum komiteleriyle iş birliği yoluna gitti ve özellikle 1904'ten itibaren Bulgarlar'a karşı Batı Makedonya'da önemli başarılar elde etmeye başladı. 1908 Jön Türk İhtilâli, Makedonya'daki silâhlı çatışmaları sona erdirdi ve Osmanlı topraklarında yaşayan Sırplar meşrutiyet kulübü şeklinde teşkilâtlanarak 1908 genel seçimlerine katıldı. Seçimler sonunda üç Sırp Osmanlı meclisine seçildi. Bununla birlikte İttihat ve Terakkî hükümetinin Makedonya sorununu çözme girişimleri başarı sağlayamadı. 1912'de Sırbistan, Karadağ, Yunanistan ve Bulgaristan Balkan ittifakını kurdu. I. Balkan Savaşı'nda Osmanlı Devleti'nin bölgedeki egemenliğine son verildi. Fakat ele geçirdikleri toprakları paylaşmada uzlaşamayan Balkan devletleri arasında 1913'te II. Balkan Savaşı patlak verdi. Sırbistan, Karadağ, Yunanistan, Romanya ve Osmanlı Devleti'nin Bulgaristan'a karşı birleştiği bu savaştan Sırbistan galip olarak ayrıldı. Balkan savaşları sonucunda Sırbistan, Kosova'yı ve bugünkü Makedonya Cumhuriyeti bölgesini topraklarına kattı.

Osmanlılar'a yönelik taleplerini gerçekleştiren Sırbistan, Avusturya-Macaristan'a karşı politikalarına ağırlık verdi. Avusturya-Macaristan 1908 Jön Türk İhtilâli'nden sonra Bosna-Hersek'i resmen ilhak etmişti. Halbuki bölge Sırbistan'ın ulusal hedefleri arasında en ön sırada yer alıyordu. Bununla bağlantılı olarak 1914'te Avusturya-Macaristan veliahdı Arşidük Franz Ferdinand ve eşi Sophie, Saraybosna'da gizli bir Sırp teşkilâtı mensubu olan Gavrilo Princip tarafından öldürüldü, böylece Sırbistan-Avusturya anlaşmazlığı I. Dünya Savaşı'nı ateşleyen fitil oldu. I. Dünya Savaşı'nda Almanya ve Bulgaristan'ın saldırısına uğrayan Sırbistan savaş sonunda en kârlı çıkan devletlerden biri oldu. Avusturya-Macaristan İmparatorluğu dağıldı ve imparatorluktan ayrılan Slavlar'ın Sırbistan'la birleşmesi sonucunda 1918'de anayasayla yönetilen Sırp, Hırvat ve Sloven Krallığı kuruldu. Kralın Sırp olduğu devlette 1920'lerde Sırplar'ın diğer uluslara karşı ayrıcalıklı konumunu güçlendirmesi iç karışıklıklara yol açtı. Bunun üzerine 1929'da anayasa kaldırılarak bir kral diktatörlüğü kuruldu ve

devletin adı Yugoslavya Krallığı olarak değiştirildi. II. Dünya Savaşı'nın başlamasıyla 1941'de Yugoslavya Alman, İtalyan, Macar ve Bulgar ordularının işgaline uğradı. Bunun üzerine kral ve hükümet ülkeyi terketmek zorunda kaldı. Alman işgaline karşı direnen Josip Broz Tito'nun önderliğindeki komünist partisi (KPJ) hareketi genel savaşta Almanya'nın yenilgiye uğramasıyla başarıya ulaştı. 1944'te Kızılordu'yla birlikte Belgrad'ı

kurtaran Halk Kurtuluş Ordusu 1945 Mayısına kadar Yugoslav topraklarını kontrolü altına aldı ve Yugoslavya'da sosyalist bir rejim kuruldu. 29 Kasım 1945'te krallığa son verilerek Federatif Yugoslavya Halk Cumhuriyeti (FNRJ) ilân edildi. Tito'nun yönetimindeki devlet altı cumhuriyetten (Sırbistan, Hırvatistan, Slovenya, Bosna-Hersek, Karadağ ve Makedonya) oluşuyordu. Voyvodina ve Kosova, Sırbistan Cumhuriyeti'ne bağlı olmakla birlikte 1946 anayasasıyla özerk bir statü kazandı. Bu bölgelere 1974 anayasasıyla cumhuriyet statüsüne yakın bir statü verildi. Tito'nun Sovyetler Birliği ile ilişkileri kötüleşince Yugoslavya 1948'de Kominform'dan atıldı ve bundan sonra kendine özgü bir sosyalist rejim (özyönetimci sosyalizm) uygulamaya başladı. Tito döneminde Sırplar'ın devlet yönetimine katılımı diğer milletlere göre nisbeten daha fazlaydı. 1980'de Tito ölünce milliyetçi Sırp fikirleri yeniden canlanmaya başladı. Sırplar'ın Yugoslavya'da yeterince temsil edilmediği savıyla güçlenen Sırp Sosyalist Partisi lideri Slobodan Miloşeviç (Miloševic) 1987'de Sırbistan Cumhuriyeti'nin başkanlığına seçildi. 1989'da Kosova ve Voyvodina'nın özerkliğini ortadan kaldıran Miloşeviç, 1990'da Yugoslavya'nın dağılmaya başlaması üzerine Yugoslavya'dan ayrılmak isteyen cumhuriyetlere karşı Yugoslav ordusuyla harekete geçti. Mayıs 1992'de Sırbistan ve Karadağ, Yugoslavya Federasyonu'nu Savezna Republika Jugoslavije (SRJ) adı altında kurdular. Önce Hırvatistan ve ardından Bosna-Hersek'te 1991-1995 arasında yaşanan savaşta Boşnaklar büyük bir katliama mâruz kaldı (özellikle Srebreniça katliamı 2007'de mahkeme kararıyla soykırım olarak kabul edilmiştir) ve Amerika Birleşik Devletleri'nin girişimi üzerine yapılan Dayton Antlaşması'yla Bosna savaşı sonlandırıldı. Kosova'da çoğunluğu oluşturan Arnavutlar'ın otonomi talepleri yüzünden Sırp ordusu Kosova üzerine yürüyerek Arnavutlar'ı göçe zorlayınca 1999'da NATO Sırbistan'a karşı askerî müdahalede bulundu ve Kosova'da özerk bir yönetim oluşturuldu. Birleşmiş Milletler denetiminde NATO ülkelerinden

sağlanan askerî birlikler (KFOR) Kosova'da konuşlandırıldı, günümüzde bölgenin güvenliği bu birlikler yardımıyla sağlanmaktadır. Savaşlar sebebiyle yıpranan ve uluslararası arenada izole olan Sırbistan'da 2000'de Miloşeviç diktatörlüğü barışçıl bir devrimle yıkıldı. Yeni hükümet bir yandan demokratikleşme hamleleri yaparken Batı ile ilişkilerini yeniden düzenlemek için girişimlerde bulundu. Devrik lider Miloşeviç tutuklandı ve savaş suçlusu olarak Lahey Savaş Suçluları Mahkemesi'ne gönderildi, mahkemesi sonuçlanmadan 11 Mart 2006'da öldü.

2002 yılında yapılan Belgrad Antlaşması'yla Yugoslavya yerine Sırbistan ve Karadağ Cumhuriyeti (SCG) oluşturuldu. Antlaşmaya göre her iki cumhuriyet, bir referandumla % 55'in üzerinde bağımsızlık yönünde sonuç aldığı takdirde ayrılma kararı alabilecekti. 21 Mayıs 2006'da yapılan referandum sonucunda % 55,4 oyla Karadağ'da bağımsızlık kararı çıkması üzerine 3 Haziran 2006'da Karadağ bağımsızlığını ilân etti. Bunun üzerine 5 Haziran 2006 tarihinde Sırbistan da bağımsızlığını resmen duyurdu. 2008 yılına kadar özerk bir yönetime sahip Kosova da 17 Şubat 2008 tarihinde bağımsızlığını ilân etti ve günümüze kadar başta Amerika Birleşik Devletleri, Fransa, Almanya, İngiltere, Türkiye ve yirmiyi aşkın ülke tarafından bağımsızlığı tanındı.

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Sırbistan'da İslâmiyet bölgede Osmanlı egemenliğinin kurulmasıyla yayılmaya başladı. XIV. yüzyılın sonlarından itibaren 1521'de Belgrad'ın alınışına kadar uzanan süreçte bugünkü Sırbistan toprakları büyük ölçüde Osmanlı yönetimine girdi ve bu süreçte Anadolu'dan ve diğer Osmanlı topraklarından gelen Türk ve müslüman ahalinin bir kısmı bölgeye yerleştirildi. Bunun yanında yerli hıristiyan halktan önemli sayıda insan da farklı sebeplerle İslâmiyet'i seçti. Viyana Kuşatması'nın ardından başlayan toprak kayıpları bölgede yaşayan müslümanları önemli ölçüde etkiledi ve göçlere sebep oldu. XVII. yüzyıl sonu ve XVIII. yüzyılın ilk döneminde Macaristan, Hırvatistan ve Voyvodina'dan Osmanlı yönetiminde kalan Sırp topraklarına göçler olurken XIX. yüzyılda ve özellikle Osmanlı-Rus savaşından sonra Karadağ ve Bosna-Hersek'ten çok sayıda müslüman Osmanlı yönetiminde kalan Sancak'a (Novipazar / Yenipazar) ve diğer bölgelere göç etti. Sırbistan'ın özerklik ve bağımsızlık kazanma sürecinde

ise bölgedeki müslümanların sayısı gittikçe azaldı. 1830 yılında özerklik hakları elde eden Belgrad paşalığında yalnızca 9000 civarında müslüman yaşadığı ileri sürülürken bunların da bir yıllık süre zarfında Sırbistan'ı terketmeleri kararlaştırıldı. 1834'te bütün Sırbistan'da yaklaşık 15.000 Türk yaşamakta olup bunların 6000'i Belgrad, 4000'i Öziçe'deydi. Bilhassa 1858-1867 yılları arasında uygulanan baskı ve katliamlar üzerine yaklaşık 8000 Türk Sırbistan'ı terketmek zorunda kaldı. 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'yla Sırbistan güneyde ve doğuda müslümanların yaşadığı yeni topraklar ele geçirdi. Niş, Pirot ve Leskovica'nın alınmasından sonra müslüman halk kitleler halinde sürüldü ve bölgedeki kültür varlıkları yok edildi. Sırbistan, Berlin Kongresi'nde ülkedeki dinî azınlıkların haklarının korunacağını taahhüt etti ve merkezi Niş'te bulunan bir müftülük kuruldu. 1912 yılında müslümanların çoğunlukta bulunduğu Yenipazar sancağı, Kosova ve Makedonya'nın bir kısmının Sırbistan'ın eline geçmesiyle Sırbistan'daki müslüman nüfusu yarım milyona ulaştı. 1913'ten itibaren Niş müftüsü başmüftü statüsüne yükseltilerek mahallî müftülükler teşekkül etti. II. Dünya Savaşı'nın başlamasına kadar Sırbistan'dan toplam 250.000 müslümanın Türkiye'ye göç ettiği tahmin edilmektedir. 1945'ten itibaren müslümanların Türkiye'ye göçü sürmüş olup göç edenler arasında Türkler'in ön sırada yer aldığı görülmektedir. 1990'daki çözülmenin ardından Sırbistan'da kalan en önemli müslüman yerleşim bölgesi Kosova yanında Sırbistan ve Karadağ arasında bölüşülmüş Sancak bölgesidir. Günümüzde bölgede yaşayan müslümanlar kendilerini büyük çoğunlukta Boşnak olarak tanımlamaktadır. 1991'den itibaren yaşanan savaşlar sebebiyle Sancak bölgesinden 100.000 civarında müslümanın göç ettiği tahmin edilmektedir. 2002'deki nüfus istatistiklerine göre Sırbistan'da (Kosova hariç) toplam 135.670 Boşnak ve 15.869 "müslüman" yaşamaktadır. Sancak bölgesinin

en önemli şehirleri olan Novi Pazar, Tutin ve Sjenica'da müslümanların nüfusu % 70'ten fazla olmakla birlikte diğer şehirlerdeki nüfusa oranları daha düşüktür. 1991'de Slovenya, Hırvatistan, Bosna-Hersek ve Makedonya Yugoslavya'dan ayrıldığında Sancak bölgesi Sırbistan ve Karadağ'dan oluşan Savezna Republika Jugoslavije (SRJ) adındaki yeni federasyonun içinde kaldı. Sancak'taki Sancak Müslümanları Millî Meclisi tarafından 25-27 Ekim 1991 tarihinde düzenlenen referandumda seçmenlerin % 98,9'u söz konusu federasyon içerisinde Sancak bölgesinin

özerkliği için “evet” oyu kullandı. Ancak referandum dönemin Belgrad rejimi tarafından kabul edilmedi ve bölgede Bosna-Hersek ve Kosova savaşları devrinde (1992-2000) büyük sıkıntılar yaşandı. 22 Nisan 2001’de Karadağ’daki seçimleri kazanan devlet başkanı M. Djukanović, Yugoslavya’dan bağımsızlık için referanduma gideceğini ilân etti. 21 Mayıs 2006 tarihinde Karadağ’daki referandumda bağımsızlık çıkınca Karadağ Cumhuriyeti 3 Haziran 2006 tarihinde bağımsızlığını ilân edip resmen Sırbistan Cumhuriyeti’nden ayrıldı ve Sancak bölgesi böylece iki kısma bölündü. Karadağ Cumhuriyeti’ne ait Sancak bölgesinin Pljevlja (Taşlıca), Bijelo Polje (Akova), Berane, Rožaje ve Plav gibi şehir merkezleri ve etrafı Sırbistan’dan ayrıldı. Günümüzde Sırbistan’da kalan bölüm ise Novi Pazar, Tutin, Sjenica, Prijepolje, Nova Varoš ve Priboj gibi şehir merkezleri ve etraftaki köylerden oluşmaktadır.

Osmanlı egemenliğinin kuruluşuyla birlikte bölgede yeni şehirlerin kurulmaya başladığı, eski şehirlerin de gelişme gösterdiği ve tipik bir İslâm şehrine dönüştüğü dikkati çeker. Ekrem Hakkı Ayverdi’nin kayıtlarına göre Osmanlı döneminde Belgrad’da 250 (fakat tahrir kayıtlarına göre bu sayı yetmiş civarındadır; bk. Djurić-Zamolo, s. 57 vd.), Niş’te yirmi beş, Semendire’de yirmi dört ve Yenipazar’da otuz beş cami ve mescid bulunmaktaydı. Bunların yanında çok sayıda medrese, mektep, tekke, imaret, han, hamam, türbe, saat kulesi, kervansaray, çeşme, sebil, köprü, kale gibi Osmanlı devri eserleri kaydedilmektedir. Bu eserlerin ve özellikle camilerin yalnızca çok azı zamanımıza kadar ulaşabilmiştir. Belgrad’da günümüzde bir tek açık cami (Bayraklı Cami) kalmış, 1867’den beri resmî olarak müslüman cemaatinin yönetiminde bulunan bu cami de 2004’te Kosova’da meydana gelen olaylar üzerine saldırıya uğramakla birlikte varlığını korumuştur. Niş’teki İslâm Ağa Camii ise yakılarak tahrip edilmiştir. Hıristiyanlar da Osmanlı yönetiminde, özellikle XVI. yüzyılda ve XVII. yüzyılın ilk yarısında çok sayıda kilise ve büyük manastır yaptırma imkânına sahip olmuşlardı.

Yugoslavya’da sosyalist rejimin kurulmasıyla birlikte ülkede tekkeler ve tarikatlar, başörtüsü vb. yasaklanmıştır. Fakat 1974’ten itibaren Yugoslavya’da yeniden tarikatların varlığına rastlanır. ZIDRA cemaati adıyla teşkilâtlananlar arasında Mevlevî, Halvetî, Rifâî, Kādirî, Nakşibendî gibi tarikatlar yer almaktadır. Din eğitimi veren okullar Yugoslavya’da

başlangıçta yasaklanmış, fakat daha sonra yeniden açılmaya başlanmıştır. Yugoslavya döneminde müslümanların dinî lideri Saraybosna'da oturan reîsülulemâ (başmüftü) idi. Yugoslavya'nın dağılmasıyla birlikte Sancaklı müslümanlar bir müftünün önderliğinde kendi dinî teşkilâtlarını kurdular. Sancak müftüsü Saraybosna'daki reîsülulemâyı bir üst dinî otorite olarak kabul etmekte ve günümüzde Sancak ile Bosna-Hersek arasında yakın ilişkiler bulunmaktadır.

Ancak 2007 yılından itibaren ayrılmalar yaşanmaya başladı ve Sırbistan'daki müslümanlar Bosna-Hersek'teki müslümanlardan ayrılarak Sırbistan İslâm Birliği'ni kurdular. Sırbistan'daki müslüman cemaatinin dinî teşkilâtının başında bir reîsülulemâ bulunmakta ve Belgrad'daki bu başmüftü dinî işlerle ilgili olarak hükümetle ilişkilerde müslümanları temsil etmektedir. İmamlar Belgrad'da bulunan reîsülulemâ ve Novi Pazar, Novi Sad ve Arnavut çoğunluğun yaşadığı Preşevo'daki müftülerin yönetiminde görev yapmaktadır. Sırbistan'da müslümanlara ait ayrı bir orta öğretim sistemi bulunmayıp kullanılan ders kitapları Sırp ders kitaplarıdır. Bu sebeple ortaöğretimde İslâm tarihi ve Boşnak kültürü ve tarihi gibi konular ihmal edilmekte, ders kitaplarında İslâm karşıtı imgeler yer almaktadır.

Sırbistan'da İslâm dünyasıyla ilgili en önemli araştırma kurumlarından biri Belgrad Üniversitesi'nde yer alan Doğu Dilleri Kürsüsü'dür. 1926'da Fehim Bayraktareviç tarafından kurulan bu bölümde günümüzde Türkçe, Arapça, Farsça ve

Osmanlıca öğretilmektedir. Ayrıca aynı üniversitedeki Tarih Bölümü'nde ve Sırbistan Bilimler Akademisi'nde Osmanlı tarihi üzerine araştırma yapan uzmanlar bulunmaktadır. Bununla birlikte Osmanlı ve İslâm araştırmalarının merkezi Yugoslavya döneminde Saraybosna'daki Şarkiyat Enstitüsü idi ve bu şehirde bulunan kütüphaneler, başta Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi olmak üzere gerek Osmanlı gerekse İslâm araştırmaları açısından zengin koleksiyonlara sahipti. Ancak Yugoslavya'nın dağılmasından sonra Sırbistan'da şarkiyat ve İslâm araştırmaları alanında en önemli kurumlar Belgrad'da ve özellikle günümüzde Sırbistan sınırları içinde müslümanların yoğun biçimde bulunduğu Sancak bölgesinin merkezi Novi Pazar şehrinde bulunmaktadır. Novi Pazar'da dinî eğitim veren bir medrese, İslâm Akademisi (İlâhiyat Fakültesi) ve 2002'den itibaren bir özel

üniversite yer almaktadır. Sırbistan'da ilâhiyatla ilgili araştırmalar çok yaygın olmamakla birlikte şarkiyat araştırmaları kapsamında Osmanlı tarihiyle ilgili çok sayıda eser ortaya konmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 544-550; K. Jireček, Geschichte der Serben, Gotha 1911-18, I-II; H. W. V. Temperley, History of Serbia, London 1917; V. Stefan Karadžić, Srpske Narodne Pjesme, Beograd 1932, II, 268-270; L. Hadrovics, Le peuple serbe et son église sous la domination turque, Paris 1947, s. 48, 153; Halil İnalcık, Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar, Ankara 1954, s. 149-173; E. Albrecht, Ortsnamen Serbiens in türkischen geographischen Werken des XVI.-XVIII. Jahrhunderts, München 1975, tür.yer.; D. Djurić-Zamolo, Beograd kao Orijentalna Varošpod Turcima 1521-1867, Beograd 1977; Ejub Mušović, Etnički Procesi i Etnička Struktura Stanovništva Novog Pazara, Beograd 1979, s. 7-125; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mi'mârî Eserleri II/3, s. 428-430; a.e. III/3, s. 112, 149, 317-347; a.mlf., "Yugoslavya'da Türk Âbideleri ve Vakıfları", VD, sy. 3 (1956), s. 175-177; Charles-Barbara Jelavich, The Establishment of the Balkan National States, 1804-1920, London 1986, s. 26 vd., 53 vd.; H. Sundhausen, Historische Statistik Serbiens, 1834-1914, München 1989, s. 46-127; M. Popović, Beogradska tvrdjava, Beograd 1991; O. Zirojević, Srbija Pod Turskom Vlašču (1459-1804), Beograd 1995, s. 5-8, 14-15, 44-46, 137; A. Popovič, Balkanlarda İslâm, İstanbul 1995, s. 185-188, 190-193, 214-217, 245-251; a.mlf., "Ṣirb", EI² Suppl. (İng.), s. 748-752; Mustafa Memić, Bošnjaci-muslimani Sandžaka i Crne Gore, Sarajevo 1996, tür.yer.; E. Hösch, "Das byzantinische Erbe bei den Balkanvölkern", Byzanz und seine Nachbarn (haz. A. Hohlweg), München 1996, s. 69-81; T. Judah, The Serbs: History, Myth and the Destruction of Yugoslavia, London-New York 1997, s. 7-9; N. Malcolm, Kosovo: A Short History, New York 1999, s. 139-162; Response to Noel Malcolm's Book Kosovo: A Short History (ed. M. Ekmečić v.dğr.), Belgrade 2000, s. 101; Le nouvel islam balkanique: Les musulmans, acteurs du post-communisme, 1990-2000 (ed. X. Bougarel v.dğr.), Paris 2001; Mehmet Çetin Börekçi,

Osmanlı İmparatorluğu'nda Sırp Meselesi, İstanbul 2001, s. 14-191; V. Čorović, Istorija Srba, Beograd 2003, s. 202 vd.; Mehmet Hacısalihoğlu, Die Jungtürken und die Mazedonische Frage, München 2003, s. 257, 350; a.mlf., "Die Zeit der Osmanenherr-schaft", Wegweiser zur Geschichte Kosovo (ed. B. Chiari v.dğr.), Paderborn 2006, s. 35-41; Murat Yılmaz, Sancak: Drina'nın Öbür Yakası, Kimlik Oluşumu ve Otonomi Sorunu, İstanbul 2004, tür.yer.; P. Bartl, "Sandschak von Novi Pazar", Lexikon zur Geschichte Südosteuropas (ed. E. Hösch v.dğr.), Wien 2004, s. 596-597; A. Foti—, "Belgrade: A Muslim and non-Muslim Cultural Centre (16th-17th Centuries)", Provincial Elites in the Ottoman Empire (ed. A. Anastasopoulos), Rethymnon 2005, s. 51-75; Branislav Djurdjev, "Hriščani-Sipahije u Severnoj Srbiji", Godišnjak Istorijskog Društva Bosne i Hercegovine, IV, Sarajevo 1952, s. 164-170; V. Vinaver, "Tursko Stanovištvo u Srbiji za Vreme Prvog Srpskog Ustanka", Istorijski Glasnik, II, Beograd 1955, s. 41-80; R. Grulich, "Die türkische Volksgruppe in Jugoslawien", MT, I (1975), s. 22-34; A. Hajek, "Sırbistan", İA, X, 556-566; Kosta Petković v.dğr., "Srbija", Enciklopedija Jugoslavije, Zagreb 1968-71, VII, 631-688; VIII, 1-105; M. O. H. Ursinus, "Ṣirb", EI² (İng.), IX, 671-673; Machiel Kiel, "Niş", DİA, XXXIII, 147-149; a.mlf., "Öziçe", a.e., XXXIV, 127-129.

Mehmet Hacısalihoğlu

SIRÇA SARAY

(bk. ÇİNİLİ KÖŞK).

SIRÇALI MEDRESE

Konya'da çinileriyle ünlü XIII. yüzyıla ait medrese.

Taçkapısındaki kitâbeye göre 640 (1243) yılında Selçuklu Emirî Bedreddin Muslih tarafından yaptırılmıştır. İçindeki sırlı tuğla ve çini süslemelerden dolayı Sırçalı Medrese olarak tanınan yapı kurucusundan dolayı Muslihiyye Medresesi adıyla da anılmaktadır. Ana eyvandaki çini kitâbede ustasının mimar Muhammed b. Muhammed et-Tûsî olduğu belirtilmiştir. Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde Hanefî fıkhı ile tefsir okutulan medrese XVII. yüzyılda harap olmaya başlamış, talebe hücreleri XIX. yüzyılda tamamen yıktırılarak yerine kerpiç odalar yapılmış ve 1924 yılına kadar kullanılmıştır. 1943-1954 yıllarında elden geçirilen yapı 1960'ta Konya Müzesi'ne bağlı Mezar Anıtları Seksiyonu olarak ziyarete açılmıştır. Mahmut Akok'un projesi esas alınıp 1969'da Millî Eğitim Bakanlığı'nca restore edilmiştir.

Açık avlulu medreseler tipindeki yapı iki katlı ve iki eyvanlı olup doğu-batı doğrultusunda 17 × 30,50 m. ölçülerinde dikdörtgen bir plana sahiptir. Dış duvarlarda taş, iç mimaride tuğla malzeme kullanılmıştır. Medresenin doğu cephesinde dışa taşkın eyvan benzeri bir taçkapı bulunmaktadır. Kenger başlıklı sütunçelere dayanan taçkapı kemeriyle dikdörtgen dış çerçeve arasındaki bölüm bitki ve geometrik motiflerle süslenmiştir. Kapalı yıldız formlarıyla rûmî ve palmetlerden oluşan bu süslemeler Anadolu Selçuklu taş işçiliğinin zengin örneklerindendir. Derin nişin iki yanındaki mihrabiyelerde zikzak desenli sütunçeler, mukarnaslı kavsaralar ve yıldız kollarından örülen geometrik tezyinat dikkat çeker. Basık kemerli giriş kapısı üzerinde üç dilimli kemer içinde nesih harflerle yazılmış yedi satırlık tarih kitâbesi mevcuttur.

Taçkapıdan üzeri beşik tonozlu eyvan la avluya ulaşılır. Avluyu çeviren revaklar köşeleri hafifletilmiş kalın ayakların taşıdığı altta Bursa, üstte sivri kemerli olarak ele alınmıştır. Revakların örtüsü ortada beşik, yanlarda çapraz tonozludur. Kuzey ve güneyde sıralanan dörder adet talebe hücresi de revak gibi onarım sırasında yenilenmiştir. Avluya açılan kapı ve birer

mazgal pencereleri vardır. Girişin karşısında yer alan ve medresenin en büyük mekânı olan ana eyvana üç basamak merdivenle

çıkılmaktadır. Eyvanın kuşatma kemeriyle birlikte üst kısmı yıkılan tonozu tamir edilmiştir. Kıble duvarında bir mihrap nişi mevcuttur. İki yanındaki büyük kapalı odalar kışlık dershane olarak planlanmış olup kubbeyle örtülmüş, avluya ve batı cephesine açılan pencerelerle aydınlatılmıştır. Kıble duvarında mihrabı bulunan kuzeybatıdaki oda aynı zamanda mescid şeklinde kullanılmıştır. Taş döşemeli avlunun ortasında bir havuz bulunmaktadır.

Medreseyi asıl üne kavuşturan zengin sırlı tuğla ve mozaik çinili süslemeleridir. Vaktiyle tamamı çinilerle kaplı olan yapının bugün yalnız batı eyvanında, türbe tavanında, revakları taşıyan ayaklarda, kubbeli odaların pencere üstlerinde ve ana eyvanında çini bezeme kalmıştır. Fîrûze, patlıcan moru ve kobalt mavisi renklerindeki çiniler mozaik tekniğinde yüzeylere yerleştirilmiştir. Giriş eyvanı ve türbe kubbesini süsleyen geometrik örnekler ana eyvanın arka duvarında yıldız kolları ve gamalı haçlarla devam ettirilmiştir. Tonozdaki sırlı tuğlayla işlenmiş satrançlı kûfî yazılar, çinili usta kitâbesi ve pencere üstlerindeki örgülü kûfî kitâbeler yanında eyvan kemerini iki kuşak halinde dolaşan nesih âyet kitâbeleri, kıvrık dal, rûmî ve palmet motifli zemin dolgularıyla medresenin en görkemli süslemeleridir. İki kitâbe kuşağı arasında birbirini kesmeden uzanan iki renkli palmet şeridi bulunmaktadır.

Taç kapının sağında Bedreddin Muslih’in türbesi yer almaktadır. Kare planlı ve iki katlı türbeye iki basamaklı merdivenle çıkılmaktadır. Doğu ve batıdan pencerelerle aydınlatılmış yapının üzeri tonoz biçiminde basık bir kubbeyle örtülmüştür. İçinde üç adet sanduka bulunan türbede merdiven altından inilen cenazelik katının üstü çapraz tonoz örtülüdür. Girişin güneyinde türbenin simetriğinde bir oda mevcuttur. Tek katlı giriş eyvanı zamanla yıkıldığından onarılmış, ancak giriş bölümüne bağlanan Bursa kemeriyle eyvanın kuşatma kemeri arasında kalan boşluğun örtü problemi çözümlenemediğinden mukarnas dolgulu köşe trompları açıkta kalmıştır. Eyvanın iki yanında üst katlara geçit veren koridorlar uzanmaktadır. Sırçalı Medrese dengeli plan düzeni ve taş işçiliğinin yanında geometrik süslemeleri, bitki ve yazı örneklerini âbidevî ölçüde bir araya getiren

çinileriyle Anadolu Selçuklu sanatının en gösterişli yapılarından biridir.

BİBLİYOGRAFYA

F. Sarre, Denkmäler Persischer Baukunst, Berlin 1910, s. 125-128; a.mlf., Konia: Seldschukische Baudenkmäler, Berlin 1921, s. 10; Şehabettin Uzluk, Konya Abideleri, Konya 1939, s. 16-25; Konyalı, Konya Tarihi, s. 888-899; Semra Ögel, Anadolu Selçuklularının Taş Tezyinatı, Ankara 1966, s. 42; Aptullah Kuran, Anadolu Medreseleri, Ankara 1969, s. 75 vd.; Metin Sözen, Anadolu Medreseleri, İstanbul 1970, I, 160-166; Mehmet Önder, Mevlâna Şehri Konya, Ankara 1971, s. 155-160; Şerare Yetkin, Anadolu'da Türk Çini Sanatının Gelişmesi, İstanbul 1972, s. 51-58; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı II: Anadolu Selçuklularından Beylikler Devrinin Sonuna Kadar, İstanbul 1973, s. 105; Yaşar Erdemir, Sırçalı Medrese Mezar Anıtları Müzesi, Konya 2002; M. Zeki Oral, "Konya'da Sırçalı Medrese", TTK Belleten, XXV/99 (1961), s. 355-396; M. Meinecke, "Tuslu Mimar Osman Oğlu Mehmed Oğlu Mehmed ve Konya'da 13. Yüzyılda Bir Çini Atölyesi", TEt.D, sy. 11 (1968), s. 81-93; Mahmut Akok, "Konya'da Sırçalı Medrese'nin Rölöve ve Mimarisi", Türk Arkeoloji Dergisi, XVIII/1, Ankara 1969, s. 5-35.

Abdüsselâm Uluçam

SIRRI PAŞA

(1844-1895)

Osmanlı devlet adamı, edip, şair ve âlim.

Girit'in Kandiye şehrinde doğdu. Asıl adı Selim Sırrı'dır. Kaynaklarda Sırrî-i Girîdî, Giritli Sırrı Paşa ve Selim Sırrı Paşa olarak da anılır. Babası, Konya'dan göç ederek Girit'e yerleşmiş ailelerden birine mensup olan Helvacızâde Tosun Efendi'dir. On iki yaşındayken babasını kaybetti. İlk tahsil ve gençlik yıllarını dedesinin yanında geçirdi. On altı yaşında memuriyete başladı ve Kandiye Mahkeme-i Şer'iyyesi'nde kâtip oldu. Ardından Hanya'da evkaf kâtipliğine geçti (1860). Bir süre İstanbul'da kaldıktan sonra o dönemde Teselya'nın en önemli yerleşim merkezi olan Yenişehr-i Fener'e (Larissa) gitti. Önce bu şehrin Merkezi Meclis Kitâbeti'nde çalıştı, daha sonra Vezir Tepedelenli İsmâil Paşa ile Hasan Tahsin Paşa'nın divan efendiliklerinde bulundu. Tepedelenli İsmâil Paşa'nın Hudâvendigâr (Bursa) valiliği sırasında bu defa Bursa'da onun divan efendiliğini yürüttü. Sadrazam İbrâhim Edhem Paşa Yanya valisi iken onun Kalem-i Mahsûs'unda çalıştı (1867). Aynı yıl bu vilâyetin mektupçu muavinliğine getirildi. İbrâhim Edhem Paşa tarafından dönemin İzmir valisi Hekim İsmâil Hakkı Paşa'ya takdim edilen Sırrı Efendi, Aydın vilâyetinin mektupçu muavinliği görevine tayin edildi (1868). Bu sırada Hekim İsmâil Hakkı Paşa'nın küçük kızı şair ve mûsikişinas Leylâ (Saz) Hanım ile evlendi. Bu evlilikten Yusuf Razi (Bel), (Mimar) Vedat (Tek), Nezihe (Beler) ve Feride (Ayni) adlarını taşıyan dört çocuğu oldu. Ardından Prizren vilâyetinin teşkili sırasında burada mektupçu unvanıyla birkaç yıl görev yaparak İstanbul'a döndü. 1872'de Tuna vilâyeti mektupçuluğu görevine getirilen Sırrı Paşa sırasıyla Rusçuk, Bihke (Bihaç), Banyaluka, İzvornik ve Vidin'de mutasarrıflık yaptı. Doksanüç Harbi'nin sonunda Rusya ile imzalanan Ayastefanos Antlaşması'nın bazı hükümlerini icra etmek üzere Şumnu-Varna komiseri unvanıyla görevlendirildi. Ardından Karesi (Balıkesir) mutasarrıflığına tayin edildi. Daha sonra Trabzon, Kastamonu, tekrar Trabzon, Ankara, Sivas, Diyarbekir, Adana ve Bağdat'ta valilik yaptı. Birinci rütbe Osmânî ve Mecîdî nişanlarına sahip olan Sırrı Paşa, vezir

rütbesiyle yürüttüğü Bağdat valiliğinin ardından yeniden Diyarbekir valiliği görevine becayiş suretiyle getirildi (1892).

Sırrı Paşa'nın Diyarbekir ve Bağdat valilikleri sırasında ikinci bir evlilik yaptığı, bu evlilikten de çocuklarının olduğu, kızı Feride Ayni'nin torunu olan Nezih Halim Neyzî tarafından kaydedilmektedir. Sırrı Paşa, Diyarbekir valisi iken tedavi görmek üzere geldiği İstanbul'da uzun süreden beri mustarip olduğu kalp hastalığından kurtulamayarak öldü (12 Aralık 1895). II. Abdülhamid'in irâde-i seniyyesi gereğince II. Mahmud Türbesi hazîresine defnedildi (M. Ali Ayni, s. 29; Ali Kemalî Aksüt, s. 67).

Celâl Nûri İleri'nin amcası ve Mehmet Ali Ayni'nin kayınpederi olan Sırrı Paşa'nın titiz ve sinirli bir mizaca sahip olmasına ve sıkıntılı bir dönemde görev yapmasına rağmen görevlerinin hiçbirinden azledilmeyişi onun başarılı bir devlet adamı olduğunu göstermektedir. Görev yaptığı yerlerde birçok yararlı hizmetler gerçekleştirmiştir. Bağdat valiliği sırasında günümüzde hâlâ kullanılan ve kendi adıyla anılan Sırrıye Barajı ile Hindiye Seddi'ni onun inşa ettirdiği, Hille Kanalı'nın açılmasında önemli katkılarının bulunduğu bilinmektedir (Mektûbât, II, 46-51, 78-79; III, 250-254). Ayrıca görevli bulunduğu yerlerde âlimlere saygı gösterdiği, ihtiyaç sahiplerini koruyup sıkıntılarını giderdiği kaydedilmektedir. Arapça ve Farsça'ya vâkıf olan, nesirde bir edebî üslûba sahip olduğu bilinen Sırrı Paşa yazılarında tasavvufî konulara ağırlık vermiş, "Sırrî" mahlasıyla yazdığı şiirleri dolayısıyla dönemindeki edipler tarafından başarılı bir şair, rik'a hattında kullandığı üslûp sebebiyle iyi bir hattat olarak nitelendirilmiştir (İbnülemin, Son Sadrıazamlar, I, 1194; Son Asır Türk Şairleri, IV, 2192).

Eserleri. Tefsir. 1. Sırr-ı Kur'ân (İstanbul 1302-1303). Fahreddin er-Râzî'nin Mefâtîḥu'l-ġayb adlı tefsirinin mukaddime, istiâze ve besmele ile Fâtiha sûresinin tefsirini içeren bölümünün tercümesi olup bir cilt içinde üç cüz halinde yayımlanmıştır. 2. Ahsenü'l-kasas (Tefsîr-i Sûre-i Yûsuf aleyhisselâm; İstanbul 1309). Yine üç cüz halinde neşredilen eser Tahir Galip Seratlı tarafından Hikâyelerin En Güzeli, Ahsenü'l-Kasas, Güzel İnsan Yusuf, Yusuf Sûresi Tefsiri başlığıyla kısaltılıp sadeleştirilerek yayımlanmıştır (İstanbul 2005). 3. Sırr-ı Furkān (Tefsîr-i Sûre-i Furkān; İstanbul 1309, 1312). 4. Sırr-ı İnsân (Tefsîr-i Sûre-i İnsân; İstanbul 1312). 5.

Sırr-ı Meryem (Tefsîr-i Sûre-i Meryem). Eserde bazı peygamberlerin kıssaları ve öğütleri yanında Hz. Zekeriyyâ'nın eşinin mûcizevî bir doğumla oğlu Yahyâ'yı dünyaya getirişine değinilmekte, ardından Îsâ'nın doğumuna ve hayatına yer verilmektedir. Sırrı Paşa'nın iki cilt olarak hazırladığı eserin sadece I. cildine ulaşılabilmiştir (Âmid 1312). Bu cildin, müellifin önsözüyle geniş bir mukaddimesinden sonra sûrenin 33. âyetine kadar olan kısmının tefsirinden ibaret olduğu görülmektedir. Sırrı Paşa eserin mukaddimesinde "İlm-i Tefsîr", "Tabakāt-ı Müfessirîn" ve "Âdâb-ı Müfessirîn" başlıkları altında tefsir ilmiyle ilgili bazı bilgiler vermektedir. Mukaddime, Sırr-ı Meryem'in yayımlanmasından önce M. Ali Ayni tarafından müstakil bir risâle halinde Tabakāt ve Âdâb-ı Müfessirîn adıyla neşredilmiş (İstanbul 1312), risâlenin sonuna da "Sâhib-i Eserin Terceme-i Hâli" başlıklı bir bölüm eklenmiştir. 6. Sırr-ı Tenzîl (Diyarbekir 1313). Müellifin Ahsenü'l-Kasas, Sırr-ı Furkān ve Sırr-ı İnsân adlı tefsirlerinden özetlenerek oluşturulmuştur.

Kelâm, Dinler ve Mezhepler Tarihi, Mantık. 1. Şerh-i Akāid Tercümesi (Rusçuk 1292). Necmeddin en-Nesefî'ye ait ʿAḳāʾidü'n-Nesefî adlı risâleye Teftâzânî tarafından yazılan şerhin (Şerḥu'l-ʿAḳāʾid) tercümesi olup Sırrı Paşa'nın Tuna vilâyeti mektupçusu iken yayımladığı eser onun ilk ilmî çalışmasıdır. 2. Rü'yetullah'a Dâir Risâle (Rusçuk 1293). Şerh-i Akāid Tercümesi'nde rü'yetullah konusunda kelâm ekolleri arasında yapılan tartışmalara ayrılmış bölümün müstakil neşridir. 3. Nakdü'l-kelâm fî akāidi'l-İslâm (İstanbul 1302, 1310, 1324). Müellifin Trabzon valiliği sırasında Şerh-i Akāid Tercümesi'nden bazı kısaltmalar ve alıntılar yapmak suretiyle kısmen tercüme, kısmen telif tarzında düzenlediği eseridir. Birçok baskısı yapılan kitap Kâzım Albayrak tarafından seçme usulüyle sadeleştirilerek İlm-i Kelâm'ın Özü adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1987). 4. er-Rûh (İstanbul 1303, 1305). Müellifin Ankara valiliği esnasında telifini tamamladığını bildirdiği eserde İsrâ sûresinin ruhla ilgili 85. âyeti üzerinde durulmaktadır. Ruh konusunun düşünce tarihinin çok geniş bir meselesi olduğunu vurgulayan müellif zaman zaman kendi şiirlerinden örnekler verdiği eserini İbn Sînâ'ya atfettiği "Kasîde-i Rûhiyye" başlıklı yirmi beyitle bitirmektedir. 5. Ârâü'l-milel (İstanbul 1303). Derleme niteliğinde küçük çapta bir kelâm ve mezhepler tarihi çalışması olup kelâm ilminin çok kısa bir tarihçesi yapıldıktan sonra müslümanlar arasında ortaya çıkan fikrî ihtilâflara değinilmekte; ardından Mu'tezile, Gulât, Bâtıniyye, İsmâiliyye,

Zeydiyye, İmâmiyye, Havâric, Mürcie ve Cebriyye fırkaları hakkında kısa bilgiler verilmektedir. Eserin sonlarında "fırka-i nâciye" kavramı üzerinde durulmuş, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye mezheplerine temas edilmiş, ardından Ehl-i sünnet akîdesi özetlenmiştir. 6. Mi'yârü'l-makāl (İstanbul 1303). Bir mukaddime ile dokuz başlıktan oluşan eser, medreselerde ders kitabı olarak okutulmak üzere Arapça'sı verilen bir mantık metninin Türkçe tercümesi ve kısmî açıklamasından ibarettir. 7. Nûrü'l-hüdâ li-men'istehdâ (Diyarbekir 1310). Müellifin hıristiyan misyonerlerinin faaliyetleri karşısında Hıristiyanlığı eleştirmek amacıyla kaleme aldığı reddiye türünde bir eserdir. Eserde dönemin Diyarbekir Keldânî Kilisesi Başpiskoposu Abdi Yesû' Efendi ile Sırrı Paşa arasında geçen münazaralara da yer verilmektedir.

Dil ve Edebiyat. 1. Galatât (2. bs., İstanbul 1301; İstanbul 1305). İbn Kemal'e ait olup et-Tenbîh ʿalâ ġalaṭi'l-ḫâmil (câhil) ve'n-nebîh adını taşıyan ve daha çok Ġalaṭâtü'l-ʿavâm diye bilinen risâle esas alınarak yazılmıştır. Müellif, Kastamonu valisi iken kaleme aldığı bu eserinde Türkçe'de yanlış kullanıldığını düşündüğü 103 Arapça kelimeyi incelemektedir. 2. Mektûbât-ı Sırrı Paşa. Müellifin valilik görevleri sırasında yaptığı resmî yazışma ve konuşmalarla (nutuk) birçok şahsî mektup ve yazılarını ihtiva etmektedir. Tamamı üç cilt olan ve çeşitli tarihlerde basılan Mektûbât'ın ilk cildi, Trabzon Vâlisi Sırrı Paşa Hazretlerinin Bazı Âsâr-ı Hâmesini Hâvî Mecmuadır başlığı ile Trabzon'da (1301), II ve III. ciltleri İstanbul'da (1315-1316) basılmıştır. Çeşitli yerlerde mektupçu ve vali olarak görev yapan Sırrı Paşa'nın özellikle vilâyet gazetelerine ilişkin görüş, faaliyet ve uygulamaları onun bu eserinde yer almaktadır (Yazıcı, XXXVI [1997], s. 224).

Sırrı Paşa'nın Numûne-i Adâlet ve Sırr-ı İstivâ adlı matbu iki risâlesinin daha bulunduğu kaydedilmekteyse de bunlara ulaşılamamıştır. Sırrî-i Girîdî'nin iyi bir şair olduğunu belirten İbnülemin ona ait bazı şiir örnekleri vermektedir. Dîvançe-i Sırrî adlı bir şiir mecmuası ile Giritli Şairler başlıklı bir çalışmasının bulunduğu da kaydedilen Sırrı Paşa'nın özellikle Mektûbât'ına ve çeşitli eserlerine serpiştirilmiş şiirleri Cemal Kurnaz tarafından yayımlanmıştır (bk. bibl.). Sırrı Paşa'nın basılı eserleri arasında adı geçen, Arnavutlar'ın ahlâkı ve âdetleriyle ilgili bazı kanun ve kuralların anlatıldığı kaydedilen Lek Dukakin adlı esere de (M. Ali Ayni, s. 30)

ulaşılamamıştır (Lek Dukakin Kanunları için bk. İA, I, 577-578; Shtjefen Gjeçovi, Kanuni i Lekë Dukagjinit, Gusht 2001;

Tonin Çobani, Princi i Përfolur Lekë Dukagjini, Tirane 2003). Sırrı Paşa'nın tefsir çalışmalarıyla ilgili yüksek lisans tezleri hazırlanmıştır: Abdülhalim Koçkuzu, Giritli Sırrı Paşa ve Tefsirdeki Metodu (1992, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Ekrem Gülşen, Giritli Sırrı Paşa ve Tefsir İlmindeki Yeri (1992, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); İsmail Borlak, Giritli Sırrı Paşa ve Tefsir İlmindeki Yeri (1994, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; ayrıca bk. Abay, sy. 6 [1999], s. 293).

BİBLİYOGRAFYA

Sırrı Paşa, Mektûbât, İstanbul 1315-16, II-III, tür.yer.; a.mlf., Tabakāt ve Âdâb-ı Müfessirîn, İstanbul 1312, Mehmed Ali Ayni'nin biyografi yazısı, s. 26-30; Sicill-i Osmânî, III, 15-16; Osmanlı Müellifleri, II, 246-248; Ali Kemalî Aksüt, Profesör Mehmed Ali Aynî, Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1944, s. 55-67; Gövsa, Türk Meşhurları, s. 356; İbnülemin, Son Sadrıazamlar, I, 1194; a.mlf., Son Hattatlar, s. 755-756; a.mlf., Son Asır Türk Şairleri (haz. İbrahim Baştuğ), Ankara 2002, IV, 2189-2195; Leylâ Saz, Harem'in İçyüzü (haz. Sadi Borak), İstanbul 1974, tür.yer.; Mehmet Aydın, Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları, Konya 1989, s. 103-104; Nezih Neyzi, Kızıltoprak Hatıraları, İstanbul 1993, s. 49-56, 70-72, 97; Öztuna, Devletler ve Hanedanlar, II, 689-692; Nesimi Yazıcı, "Sırrı Paşa ve Vilâyet Gazeteleri", AÜİFD, XXXVI (1997), s. 223-231; Selim Özarslan, "Sırrı Girîdî ve Nakdü'l-kelâm'ı", Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 3, Elazığ 1998, s. 237-264; Muhammed Abay, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir ile İlgili Eserler Bibliyografyası", Dîvân: İlmî Araştırmalar, sy. 6, İstanbul 1999, s. 293; Cemâl Kurnaz, "Giritli Sırrı Paşa, Hayatı, Eserleri, Şiirleri", İlmî Araştırmalar, sy. 9, İstanbul 2000, s. 133-160; Mustafa Özel, "Son Dönem Osmanlı Tefsir Tarihinden Bazı Portreler II", DÜİFD, XVI (2002), s. 122-123; K. Süssheim, "Arnavutluk", İA, I, 577-578; İsmet Parmaksızoğlu, "Sırrı Paşa", TA, XXVIII, 534; Mustafa S. Kaçalin, "Galat", DİA, XIII,

302; İlyas Çelebi, “Kemalpaşazâde”, a.e., XXV, 246; Nuri Özcan, “Leylâ Hanım”, a.e., XXVII, 158.

Cemal Kurnaz

SIRRÎ

(ö. 1111/1699)

Divan şairi, Girit defterdarı.

Asıl adı İbrâhim Sırrı olup “Sırrî” mahlasını almıştır. Kaynaklarda Üsküdarlı olduğu belirtilir. Hediyyetü’l-ʿârifîn’de (I, 37) yer alan Sırrî-i Rûmî b. Abdullah kaydından babasının adı öğrenilmektedir. Maliye kâtiplerinden olduğu ve bir müddet bu kalemden çıkan yazıların tarihlerinin atılması göreviyle (tarihçilik) uğraştığı bilinmektedir. Kasidelerinde sosyal hayatı hicvetti, bu arada gördüğü haksızlıkları dile getirdi; cahillerin yüksek mevkilerde tutulduğunu, kendisine itibar edilmediğini söyleyerek her övdüğü devlet büyüğünden destek umdu. Buna rağmen Merzifonlu Kara Mustafa Paşa, Fâzıl Ahmed Paşa, Amcazâde Hüseyin Paşa gibi vezîriâzamlara sunduğu kasideler onu müreffeh bir hayata kavuşturmaya yetmedi. Yetmiş yaşında kaleme aldığı bir şiirinde akar ve zeâmet istemekte, bir başka kasidesinde kendisine yıllık geliri olan bir mansıb verildiğini, ancak bunun bütün malını mülkünü harcamasına sebep olan bir belâ olduğunu söyleyerek kanun ve şeriata göre harcadıklarının geri verilmesini ve bu haksızlığın düzeltilmesini istemektedir. Reîsülküttâb Râmî Mehmed Paşa ile Amcazâde Hüseyin Paşa’ya sunduğu kasidelerinde evini rehin verdiğini, borçluların kapısında beklediğini söylemektedir. Şiirlerinden anlaşıldığına göre yapılan yardımlar geçici oldu ve sıkıntılı hayatından kurtulamadı. Bu durum ayrıca hiciv yazmasına sebep olmuş görünmektedir.

Girit’in 1111 (1699) yılında alınması üzerine buraya defterdar tayin edilen Sırrî aynı yıl vefat etti. Kaynakların çoğu onun Girit defterdarı iken görevi başında, Şeyhî ise Üsküdar’da öldüğünü söylemektedir (bk. bibl.). Mezarıyla ilgili araştırmalar sonuçsuz kalmıştır. Sırrî’den söz eden bütün kaynaklar onun şairliğini övmüştür. Ali Canip Yöntem, tamamen unutulmuş olan Üsküdarlı Sırrî’nin bir zamanların en meşhur şairlerinden biri olduğunu, hakkında söylenmiş övgü dolu sözlerin hiç de abartılı sayılmadığını ifade etmektedir. Neşeli, nüktedan ve şakacı kişiliği sebebiyle

Nasreddin Hoca ile arasında benzerlikler kurulan şair hakkında Sâlim tezkiresinde iki şakasını aktarmış ve bu yönüyle tanınıp sevildiğini belirtmiştir.

Nef'î, Rüşdî, Mezâkī Süleyman Efendi, Vecdî, Şehrî gibi şairleri beğenen ve onlardan etkilenen Sırrî Efendi Rüşdî, Mezâkī, Sükkerî, Râmî Mehmed Paşa, Nâbî gibi çağdaşı şairlerle birbirlerine nazîreler yazmışlardır. Kasidelerinde girift anlamlar, kuru ve soyut abartılar yoktur. Konuşma tarzına yaklaşan bir nazım diline sahiptir. Pek çok gazelinde sebk-i Hindî'nin tesiri açıkça görülmektedir. Çoğu şiirinde fazla sözden kaçınıp kısa ve mânalı söyleyişi tercih etmiş, kafiye düzeninde yenilikler ortaya koymuştur. Sırrî'nin şiirleri ölümünden sonra da sevilerek okunmuş, bunların bir kısmı bestelenmiştir. Divanında yer almadığı için aynı mahlası taşıyan başka şairlerin güfteleriyle karıştığı düşünülen Sırrî'nin bestelenmiş şiirlerinden bazıları şunlardır: Yahyâ Nazîm'ın muhayyer makamında bestelediği, "Gönül düşüp ham-ı gîsû-yi yâra kalmıştır"; hisar makamında, "Aldı dil endîşe-i zülfün kemâhî boynuna"; Hâfız Post'un rehâvî makamında bestelediği, "Dile mâye-i safâdır hat-i rûy-i yâr derler" ve hüseynî makamında, "Leb-i peymâne-i gam neş'emiz bişu'leden terdir."

Eserleri. 1. Divan. Üzerinde yapılan doktora çalışmasına göre (bk. bibl.) divanda on yedi kaside, iki tahmîs, 123'ü Türkçe, beşi Farsça olmak üzere 128 gazel, beş tarih kıtası, sekiz rubâî, bir mesnevi mevcuttur. Belli başlı yazmaları İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'yle (TY, nr. 32/2, 358, 819, 2842, 2844/1, 5540), Süleymaniye (Hamidiye, nr. 1121) ve Topkapı Sarayı Müzesi (Hazine, nr. 967/2; Revan Köşkü, nr. 782/2) kütüphanelerinde bulunmaktadır. 2. Şerhu Medhi'n-nebî. Millî Kütüphane'de Üsküdarlı Sırrî adına "müellif müsveddesi" olarak kayıtlı (nr. Yz. A 3446) ilk üç sayfaya yakını mensur 639 beyitlik bir eserdir. 260 beyti mesnevi nazım şekliyle, diğerleri (379 beyit) kaside ve gazel şeklinde yazılmıştır. Eserde yer alan kelimelerin bir kısmı arkaik olup çoğu ise halk arasında kullanıldığı gibi kaydedilmiştir. Sayfa kenarlarındaki "minhü" ibaresiyle yapılan açıklamalar müellifin tasavvufta yeni kapılar açan düşüncelerini ortaya koymaktadır. Eserin büyük bir kısmı nasihat ve tembihlere ayrılmıştır. 3. Târîh-i Sultân Mustafâ-yı Sânî. II. Mustafa'ya sunulan eser onun Cemâziyelâhir 1106'daki (Şubat 1695) cülûsundan başlamakta, Rebîülevvel 1111'de (Eylül 1699) Edirne'den çıkışıyla sona ermektedir. III. Mustafa zamanında yaşayan ve

mahkeme kâtipliği görevinde bulunan Tekirdağlı Sırrî'nin (ö. 1142/1729) Târih der-Beyân-ı İcmâl-i Ahvâl-i Nâdir Şâh adlı eseriyle Üsküdarlı Sırrî'nin bu eseri birbirine karıştırılmıştır. Franz Babinger'e göre Nâdir Şah'la yapılan savaşlara katılan Sırrî burada yaşadıklarını ve gördüklerini anlatmıştır. Aynı yerde kaydedilmiş olan İbrâhim Sırrî'nin adı geçen eseri de Tekirdağlı Sırrî'ye atfedilmiştir. Eserin şimdilik iki nüshası bilinmektedir (Millet Ktp., Reşid Efendi, nr. 992/11, 1138).

BİBLİYOGRAFYA

Üsküdarlı Sırrî, Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Divanının Tenkidli Metni (haz. Halime Özyılmaz, yüksek lisans tezi, 1995), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Üsküdarlı Sırrî Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği, Divan'ı (Metin-İnceleme) ile Şerhü Medhi'n-Nebî (haz. Şevkiye Kazan, doktora tezi, 2003), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Mustafa Safâyî Efendi, Tezkire (haz. Pervin Çapan), Ankara 2005, s. 285-289; Belîğ, Nuhbetü'l-âsâr (haz. Abdulkerim Abdulkadiroğlu), Ankara 1999, s. 143-161; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, II, 323; Sâlim, Tezkiretü'ş-Şu'arâ (haz. Adnan İnce), Ankara 2005, s. 393-396; Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin,

Mecelletü'n-nisâb, Ankara 2000, vr. 253b; Muallim Nâci, Osmanlı Şairleri (haz. Cemâl Kurnaz), İstanbul 1995, s. 323; Sicill-i Osmânî, III, 14; Osmanlı Müellifleri, II, 230-231; İbnülemin, Son Asır Türk Şâirleri, s. 1729-1738; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 37; Karatay, Türkçe Yazmalar, II, 513; TYDK, II, 507-511; Hilmi Yücelen, Türk Malî Tarihine Toplu Bir Bakış ve Maliyeci Şairler Antolojisi, İstanbul 1973, s. 191-192; Babinger (Üçok), s. 311; Ali Cânip Yöntem'in Eski Türk Edebiyatı Üzerine Makaleleri (haz. Ahmet Sevgi - Mustafa Özcan), İstanbul 1996, s. 125-130; Millî Kütüphane Yazmalar Kataloğu (haz. Müjgân Cunbur v.dğr.), Ankara 2001, VI, 162; Şevkiye Kazan, "Üsküdarla Anılan Büyük Bir Şâir: Sırrî", Üsküdar Sempozyumu I: 23-25 Mayıs 2003: Bildiriler, İstanbul 2004, II, 329-344.

Şevkiye Kazan

SIRRÎ-i GİRÎDÎ

(bk. SIRRI PAŞA).

SIRRÜ’l-FESÂHA

(سرّ الفصاحة)

İbn Sinân el-Hafâcî’nin (ö. 466/1073) belâgat ve özellikle fesahat konusundaki eseri

(bk. HAFÂCÎ, İbn Sinân).

SIVIŞ YILI

Osmanlı maliyesinde hicrî ve malî yıllar arasında eşitliğin korunması için her otuz üç yılda bir düşülen hicrî senenin adı

(bk. TAKVİM).

SİBÂK

(bk. MÜSABAKA).

SÎBEVEYHİ

(سيبويه)

Ebû Bişr (Ebû Osmân, Ebü'l-Hasen, Ebü'l-Hüseyn) Sîbeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî (ö. 180/796)

Arap dili gramerine dair zamanımıza ulaşan ilk hacimli eserin yazarı ve Basra nahiv mektebinin en önemli temsilcisi.

135-140 (752-757) yılları arasında Şîraz yakınlarındaki Beydâ köyünde Fârisî bir anne babadan doğdu. İlk bilgileri bu çevrede aldı. Daha sonra ailesiyle birlikte Basra'ya göç etti. Eserinde Farsça'yı çok iyi bildiğini gösteren pasajlara bakılarak bu göçün on dört yaşından sonra gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Benî Hâris b. Kâ'b b. Amr veya bunun bir kolu olan Âl-i Rebîa b. Ziyâd'ın mevlâsı olup lakabı olan Sîbeveyhi kelimesinin aslı Farsça "sîbôyeh" olup "küçük elma" anlamına gelir. Çocukken yanaklarının kırmızı olması veya "sîbeveyhi" denilerek okşanması dolayısıyla kendisine bu lakabın verildiği kaydedilir. Basra'da önce Hammâd b. Seleme'nin hadis derslerine katıldı. Bir gün Hammâd'ın huzurunda okuduğu hadisin bir kelimesinde yaptığı i'rab hatasından duyduğu üzüntü sebebiyle nahiv tahsil etmeye karar vererek on beş yıl kadar Halîl b. Ahmed'in derslerine devam etti; nahiv, sarf, fonetik ve lugat konularında büyük mesafeler aldı. el-Kitâb'ındaki bilgilerin çoğunu ondan yapılmış alıntılar teşkil eder. Eserde açık veya kapalı şekilde 608 yerde Halîl b. Ahmed'e yönelik referanslar tesbit edilmiştir. el-Kitâb'da 217 yerde adı geçen Yûnus b. Habîb kendisinden nahiv okuduğu hocaları arasında ikinci sırada yer alır. Bunlardan başka Ahfeş el-Ekber'den lugat, Ebû Amr b. Alâ ile Îsâ b. Ömer es-Sekafî'den nahiv ve kıraat, Hârûn el-Kārî'den kıraat dersleri aldı. Müerric es-Sedûsî'den şiir ve lugat, Ebû Zeyd el-Ensârî ile Nadr b. Şümeyl'den lugat ilmi alanında faydalandı (Lugavî, s. 108-109; Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâʾ, s. 62). Zekâsı, çalışkanlığı, genç yaşına rağmen geniş bilgisiyle çevresinin alâka ve takdirini kazanan Sîbeveyhi, hocası Halîl b. Ahmed'in vefatından sonra nahivde zamanının en yetkili âlimi kabul edildi. Kendisinden istifade edenlerin başında Ahfeş el-Evsat ile

Kutrub gelir. Derslerine sabahın alaca karanlığında gelen Muhammed b. Müstenîr'e "kutrub" (gece böceği, yıldız böceği) lakabını Sîbeveyhi verdi. Ahfeş el-Evsat ise Basra ilim çevresinde Sîbeveyhi'nin yerini aldı ve el-Kitâb'ı ilk defa o okuttu.

Muhtemelen Halîl b. Ahmed'in vefatının ardından Bağdat'a davet edilerek Kûfe nahiv mektebinin lideri ve Hârûnürreşîd'in saray hocası olan Ali b. Hamza el-Kisâî ile münazarada bulundu. Vezir Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'nin huzurunda yapılan münazara başlamadan önce Sîbeveyhi, Kisâî'nin öğrencileri Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Muhammed b. Sa'dân, Hişâm b. Muâviye ve Ali b. Mübârek el-Ahmer tarafından yöneltilen soruları cevaplandırdı; asıl münazarada ise Kisâî, Arap atasözünde geçen bir ifadenin i'rabını sordu. "el-Mes'eletü'z-zünbûriyye" adı verilen bu meselde Sîbeveyhi birçok âyeti şâhid olarak zikretmesine rağmen dilleri Basralılar'ca fasih kabul edilmeyen, muhtemelen Emîn ile Me'mûn'un hocası olması sebebiyle Kisâî'nin itibarını koruma gayreti olarak önceden ayarlanmış olan bedevîlerin hakemliğiyle münazarada Sîbeveyhi mağlûp ilân edildi. Bu haksızlığı vicdanen kabul eden Kisâî bir telâfi mahiyetinde Yahyâ el-Bermekî'den Sîbeveyhi'ye 10.000 dirhem verilmesini istedi. İki otoritenin meseledeki ifadeyi farklı yorumlamasını dayandıkları lehçelerin farklılığına bağlayanların yanı sıra Sîbeveyhi'nin başarısızlığını dilindeki tutuklukta, ayrıca alışmadığı ve tanımadığı bir muhitte bulunmasında görenler de olmuştur. Derin bir üzüntü içinde Bağdat'tan Basra'ya dönen âlim öğrencisi ve arkadaşı Ahfeş'e olup bitenleri anlattı, kendisiyle vedalaşarak Fars, Ahvaz veya Şîraz'a gitti; ağır üzüntüye bağlı mide hastalığına yakalanarak az sonra vefat etti. Kabrinin Şîraz'da olduğu kaydedilir (Lugavî, s. 65; Sîrâfî, s. 50; Zübeydî, s. 49; vefatında yaşı ve tarihiyle ilgili çeşitli rivayetler vardır). Muhtemelen nahiv alanındaki şöhretleri sebebiyle Sîbeveyhi'ye benzetilerek aynı lakabı almış başka âlimler de vardır. Muhammed b. Mûsâ el-Mısrî, Muhammed b. Abdülazîz el-İsfahânî, İbnü'd-Dehhân, Sîbeveyhi es-Sincârî, Ali b. Abdullah el-Mağribî, Ebü'l-Hasan es-Sâbirî, İbrâhim eş-Şebüsterî, Abdurrahman b. Abdülazîz el-Medâinî bunlardandır.

Eseri. el-Kitâb. Arap dilinin nahvi, sarfı ve fonetiği alanında ölümsüz bir eserdir. el-Kitâb'ın ana malzemesi Halîl b. Ahmed'in vefatından (ö. 175/791) önce tasnife hazır vaziyette mevcuttu. Onun vefatından hemen

sonra Sîbeveyhi Halîl'in ilmini ihya etmek amacıyla eseri kaleme almıştır. Eserde Halîl adının geçtiği yerlerde kaydedilen, "Allah rahmet eylesin" sözü de bunu teyit etmektedir. Telifin ana malzemesini Halîl b. Ahmed'in fikirleri oluşturmakla birlikte Yûnus b. Habîb, Ahfeş el-Ekber, Ebû Amr b. Alâ, Îsâ b. Ömer es-Sekafî, İbn Ebû İshak el-Hadramî ve Hârûn el-A'ver el-Kārî gibi dil, gramer ve kıraat âlimlerinin görüşleri de kitabın oluşmasında önemli katkılar sağlamıştır. Aslında el-Kitâb, başta müellifin Halîl b. Ahmed'den okuduğu Îsâ b. Ömer es-Sekafî'ye ait el-Câmiʿ ile el-İkmâl olmak üzere yaklaşık bir buçuk asırlık nahiv, sarf, kıraat ve fonetik alanlarındaki gelişim ve birikimin özetidir. Eserde yer alan bazı ayrıntılar da böyle bir geçmişi düşündürmektedir. Nitekim Kûfe nahiv mektebi lideri Ebû Ca'fer er-Ruâsî

ve Ebû Zeyd el-Ensârî'den alıntılara rastlanmaktadır. Yûnus b. Habîb, Sîbeveyhi'nin vefatının ardından onun Halîl b. Ahmed'in nahve dair bilgisini 1000 varaklık bir eserde topladığını işitince eserin sıhhatinden şüphe etmiş, fakat daha sonra kendisinden yapılan nakillerin doğruluğunu görünce diğer kısımların da doğru olması gerektiğini kabul etmek zorunda kalmıştır (Lugavî, s. 42, 46; Sîrâfî, s. 49). Ayrıca kitapta yer alan bazı malzemelerin Sîbeveyhi'nin, kitabını Necid ve Hicaz çöllerine giderek bizzat bedevîlerden işitip tesbit ettiği bilgilerden meydana getirdiği, eserde Arapça'sına güvenilen Araplar'dan semâ ettiğine dair bazı kayıtların bulunmasından anlaşılmaktadır. el-Kitâb'da dikkat çeken bir husus da yirmiden fazla yerde "nahviyyûn" diye geçen anonim bir gruptan yapılan alıntılardır. Sîbeveyhi bunların kıyas ve istidlâllerini düzensiz bulmakta ve görüşlerinin çoğunu reddetmektedir (el-Kitâb, I, 335, 383).

Ana malzemesiyle usul ve meselelerini Halîl'e ait bilgilerin şekillendirdiği eser, müellifin başka üstatlardan yaptığı nakillerle bedevîlerden dinlediği bilgilere kendi fikirlerini de katıp konu ve meseleleri tertip ve tasnif etmesiyle meydana gelmiştir. Arap aruz ve sözlük bilimlerinin kurucusu olan Halîl b. Ahmed'in el-Kitâb'da bu ilimlerin bir uzantısı sayılan sarf ve fonetik konularında ağırlığı görülür. Bu sebeple Sîbeveyhi'nin Arap gramerinin telifinde üstlendiği rolü sadece Halîl'den kaydettiği bilgileri tertip ve tasnif etmekten ibaret görmek doğru olmaz. Sîbeveyhi, Halîl'in bazı görüşlerine katılmadığı gibi hocası Yûnus b. Habîb'in birçok görüşüne de muhalefet etmiştir (a.g.e., II, 43, 47). Kendisinden yaşça biraz büyük

olan yakın arkadaşı ve talebesi Ahfeş el-Evsat'ın eserin hazırlanmasında ve okunup şerhedilmesinde önemli katkısı olmuştur. Sîbeveyhi eserin telifi sırasında yazdığı her kısmı Ahfeş'e göstermiş, güç meseleleri onunla tartışmıştır (Lugavî, s. 69; Sîrâfî, s. 50; Zübeydî, s. 67). Eseri Sîbeveyhi'den okuyan sadece Ahfeş olmuş, ondan da Cermî, Ebû Osman el-Mâzinî, Ebû Hâtim es-Sicistânî ve Ali b. Hamza el-Kisâî okumuş, Kisâî'nin el-Kitâb hakkında giriş, reddiye ve şerh mahiyetinde yedi eser yazdığı kaydedilmiştir. Sîbeveyhi tarafından belli bir isim konulmayan ve bir süre bu şekilde elden ele dolaşan eser, Ahfeş sayesinde el-Kitâb (Kitâbü Sîbeveyhi) adını almış, III. (IX.) yüzyıldan itibaren nahvin mukaddes kitabı sayılacak kadar takdir görmüş, aralarında Mâzinî, Câhiz ve Müberred gibi simaların da bulunduğu âlimlerin kanaatine göre alanında rakipsiz kalmış, onu gölgede bırakacak veya ondan müstağni kılacak başka bir kitap yazılmamış, nahve dair bu çapta bir eser yazmaya kalkışmak sonu utançla bitecek bir cüret sayılmıştır (Lugavî, s. 65; Sîrâfî, s. 48, 50; İbnü'n-Nedîm, s. 51 vd.). Kûfe gramer mektebinin en büyük temsilcisi Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ vefat ettiğinde yastığının altından el-Kitâb çıkmıştır. Câhiz, Vezir İbnü'z-Zeyyât'a en değerli hediye olarak Ferrâ'nın hattıyla yazılmış ve kendisi tarafından tehzip edilmiş bu eseri takdim etmiştir. el-Kitâb, Basralılar'ın ilim dünyasına karşı daima iftiharla ileri sürdükleri el-ʿAyn (Halîl b. Ahmed), el-Ḳırâʾât (Ebû Hâtim es-Sicistânî), el-Ḥayevân (Câhiz) ile birlikte dört kitaptan biri olmuş, Aristo'nun mantığa, Batlamyus'un astronomiye dair klasik eserleriyle mukayese edilmiş (Yâkūt, XVI, 117), onu ezberleyenler, on beş günde bir hatmedenler bile olmuştur (İbnü'l-Kıftî, I, 332; II, 128).

el-Kitâb'ın Muhtevası. Eserde gramer kurallarının izahının yanı sıra dilin anlam ve pratik boyutları da ele alınmış, kaidelerin oluşturulmasında dayanılan en önemli kaynağı bedevîlerin yaygın kullanımları teşkil etmekle birlikte kıyas ve ta'lîle dayalı çıkarımların da önemli payı olmuştur. Kitapta nâdir kullanımlar şâz, zayıf, kabih, galat gibi derecelere ayrılarak incelenmiş, kıyasa aykırı düşeceği için bunlara itibar edilmesi doğru bulunmamıştır.

el-Kitâb'ın muhtevası dikkatle incelendiğinde bir iç planının bulunduğu görülür. Mukaddime mahiyetindeki bölümden sonra yoğunluk itibariyle nahiv, sarf ve fonetikle ilgili konu ve meseleler birbirini izlemektedir.

Eserin mukaddime yazma geleneğinin henüz yerleşmediği bir çağda yazılmış olması veya müellifin bunu yazmaya fırsat bulamaması sebebiyle eserde telif amacını ve yöntemini açıklayan bir kısım bulunmamaktadır. Bununla birlikte mukaddime sayılabilecek bazı hususlara eserin baş tarafında yer verilmesi bilinçli ve planlı bir yöntem uygulandığı izlenimi vermektedir. Bunlar kelime, kelâm ve çeşitleri, isim, fiil ve harfin tanımları, i‘rab ve binâ, isim, fiil, tesniye ve cemilerde i‘rab alâmetleri ve gayri munsarif meselesi, lafız-anlam ilişkisi, çok anlamlılıkeş anlamlılık, hazif ve ta‘vîz, müstakim ve muhal kelâmla bunların dereceleri, zarûrât-ı şi‘riyye alanına giren hususlardır (I, 12-32). Bu konular, Risâletü Sîbeveyhi adıyla müstakil bir kitapçıkta toplanmış ve Zeccâcî tarafından Tefsîrü Risâleti Sîbeveyhi adıyla şerhedilmiştir. Zeccâcî'nin el-Îżâḥ fî ʿileli'n-naḥv'inin aslını teşkil eden risâleye ve şerhine el-Îżâḥ'ta atıflar yapılmıştır (s. 45, 106, 107, 130, 137). Bunu izleyen ve el-Kitâb'ın yarıdan fazlasını oluşturan nahiv kısmında konular âmil-ma‘mûl ve amel (i‘rab, netice) esasına göre ele alınmış ve bazı alt kategorilere bölünmüştür. Nahiv kaideleri Kur'an, şiir ve yaygın Arap kelâmı kanıtlarına dayandırıldığı gibi usûl-i fıkıhtan mülhem kıyasla da zenginleştirilmiş, ta‘lîl yöntemiyle gerekçeleri açıklanmıştır. Aynı şekilde kelâmın doğruluk dereceleri de hasen-cemîl, müstakîm, ahsen, ecmel, müstakîm kabih, müstağni, câiz, redî, muhal gibi ahlâkî değer ölçüleriyle izah edilmiştir. Alanında ilk olması sebebiyle alışılmadık terminolojinin yoğun biçimde kullanıldığı eserde sık geçen kelimelerden nahv "ifade tarzı, yöntem, yol", mevdı‘ "mâna, kullanım şekli, işlev", menzile "konum", mevkı‘ "durum" mânalarında zikredilmiştir. Eserin yarıya yakın bir hacim taşıyan sarf bölümünde isim ve fiil kalıpları, ikiden beşe kadar çıkan kök esasına göre ve "feale" (فعل) kökünden türeyen sunî vezinlerle ölçülerek ayrıntılarıyla ele alınmış, Arap diline giren yabancı isimler, ta‘rîb, iştikak, tasgīr, tekil, ikil, çoğul, tenvin, vakıf, kafiye ve terhîm meseleleri irdelenmiştir. Ebû Bekir ez-Zübeydî, Kitâbü'l-İstidrâk'inde el-Kitâb'da gözden kaçan yirmi dörtten fazla sarf kalıbına yer vermiştir. Eserin son yedi bölümünü teşkil eden fonetik bölümünde kıraat ve tecvid ilimlerini de ilgilendiren seslerin (harfler) adları, nitelikleri, mahreçleri, seslerin değişim ve dönüşümleriyle (kalb / ibdâl / i‘lâl, hazif, idgam, taz‘îf) ilgili meseleler ele alınmıştır. el-Kitâb'da yer alan bu fonetik malzeme ondan sonra yazılan kıraat ve tecvid kitaplarının temel kaynağını ve ana malzemesini oluşturmuştur.

Sîbeveyhi el-Kitâb'da 373 âyeti şâhid olarak zikretmiş, mütevâtir ve şâz rivayetleriyle bütün kıraatleri uyulması gereken bir yol olarak görmüş (I, 74), onlarla istişhâd etmiş, sonraki nahiv ve sözlük âlimleri de buna uymuştur. Abdullah b. Mes'ûd, Abdurrahman el-A'rec, Îsâ b. Ömer es-Sekafî ve Hârûn el-A'ver gibi Basralı kārileri iyi bildiği için isimleriyle anarken diğerlerini Medine, Kûfe, Mekke, Hicaz ehli, bazı kıraat ehli şeklinde üstü kapalı biçimde zikretmiştir. el-Kitâb'da Sîbeveyhi çoğu Câhiliye devrinden yirmi altı kabileye mensup 207 (veya 231) şaire ait 1050 (veya 1056) beyitle istişhâdda bulunmuş, bunlardan 1000 tanesinin söyleyeni belirtilmiştir. Eserin orijinalinde hiçbir şair adının

açıkça geçmediği, bunların daha sonra Cermî tarafından tesbit edildiği kaydedilir (Hâlid Abdülkerîm Cum'a, s. 214). Sîbeveyhi, istişhâd devrinin sona erdiği döneme rastlayan ve çağdaşı olan Beşşâr b. Bürd, Halef el-Ahmer ve Ebân b. Abdülhamîd'in şiirleriyle de istişhâd etmiştir. Bu sebeple Beşşâr'ın hicvinden çekindiği için eserinde ona yer verdiği iddiası gerçeği yansıtmamaktadır. Sîbeveyhi gayri munsarifin munsarif, meczûmun harekeli kılınması gibi şiire özgü kural dışı kullanımları (zarûrât şi'riyye) asla döndürme veya asla benzetme ilkesiyle uyuşması ve bununla açıklanabilir olması halinde câiz ve geçerli saymıştır. Ayrıca el-Kitâb'da kırk bir Arap meseliyle istişhâd edilmiştir. Sîbeveyhi, eserde hiçbir hadisle istişhâd etmediği şeklindeki yaygın kanaatin aksine bu amaçla sekiz hadisi zikretmiştir (I, 74, 327; II, 32, 80, 393; III, 268; IV, 116). Bu kanaatin dayanağı, hadislerin Hz. Peygamber'in adı anılmadan "kavlühum", "ve min zâlike", "ve mislü zâlike", "kemâ kāle" şeklinde örtülü klişelerle zikredilmiş olmasıdır. Bunun sebebi, "Bana yalan söz isnat eden kimse cehennemdeki yerine hazırlansın" meâlindeki hadisin (Buhârî, "ʿİlim", 38, "Enbiyâʾ", 50; Müslim, "Zühd", 72) kapsamına girme korkusuyla Asmaî gibi Sîbeveyhi'nin de hadis rivayetinden çekinmesi olmalıdır. Üstü örtülü biçimde de olsa az hadise yer verilmesi, Sîbeveyhi ve hocalarının hadis külliyatının tedvin edilip yaygınlık kazanmadığı bir devrede yaşamış bulunması ve el-Kitâb'ın böyle bir dönemin ürünü olması sebebiyledir.

Arapça'ya giren yabancı kelimelerin Arapçalaştırılması (ta'rîb) konusunu iki başlık altında ele alan Sîbeveyhi, Arapçalaştırmanın esası ve ilkeleri konusunda ilk defa özlü ve kapsamlı bilgiler sunmuştur (IV, 403-407). Ta'rîbin temel ilkesi olarak Araplar'ın kendi seslerine uymayan yabancı bir

sesi mutlaka dillerindeki uygun sesle değiştirdiklerini belirtmiş, bazı yabancı kelimeleri kendi söz kalıplarına soktuklarını, bazılarını ise olduğu gibi bıraktıklarını (dahîl) belirtmiştir. Bazan da içinde yabancı ses bulunmayan bir kelimeyi kendi sarf kalıplarına uysun uymasın olduğu gibi kullanırlar. Kimi zaman da kelimedeki yabancı sesi değiştirirler, kelimenin kalıbını (binâ) olduğu gibi bırakırlar. Müellif, Farsça'dan Arapça'ya geçen kelimelerdeki bazı Farsça seslerin hangi Arapça seslerle değiştirildiğini örnekleriyle açıklamıştır.

Gerçekte el-Kitâb grameri, lugatı ve edebiyatı ile bütün dil ilimlerinin esaslarını özgün üslûp ve terminolojisiyle muhtevasında bulunduran ilk kapsamlı eserdir. Bu gerçeği dikkate alan birçok çağdaş yazar Sîbeveyhi'yi meânî ve beyân ilimlerinin kurucusu kabul etmiştir (Ahmed Sa‘d Muhammed, s. 9). Eserde mecaz (ittisâ‘), takdim-tehir, ta‘rîf-tenkîr, hazif-izmâr, hasr (kasr), zikir-ziyâde, fasıl-vasıl, ihbâr-inşâ, mecâz-ı aklî, tecrîd, mübalağa, fevâsıl, te'kīdü'l-medh bimâ yüşbihü'z-zem, tenvî‘, teşbih ve istiare gibi belâgat sanatının önemli türlerine ilişkin özgün terminoloji içinde esaslı semantik açıklamalara yer verilmiştir.

Yayılışı ve Üzerinde Yapılan Çalışmalar. el-Kitâb'ın sonraki nesillere intikali Sîbeveyhi'nin yakın dostu ve öğrencisi Ahfeş el-Evsat sayesinde olmuş, Ahfeş eseri şerhettiği gibi (Lugavî, s. 68; Sîrâfî, s. 47, 57) Ali b. Hamza el-Kisâî, Cermî, Ebû Osman el-Mâzinî ve Ebû Hâtim es-Sicistânî'ye de okutmuştur. el-Kitâb'ı Cermî ve Mâzinî'den çok sayıda kimse okumuş, bunların başında yer alan Müberred eserin okutulmasında ve rivayetinde dönüm noktası oluşturmuş, onun sayesinde eser standart şeklini almış, aralarında İbnü's-Serrâc, Mebremân, Zeccâc, Ebû Ali ed-Dîneverî, İbn Dürüsteveyh gibi kişilerin bulunduğu bir nesil el-Kitâb'ı kendisinden duyup rivayet etmiştir.

el-Kitâb'ı ilk ezberleyen Mağribli Na‘ce Hamdûn b. İsmâil el-Kayrevânî (ö. 200/ 816), Mısır'a ilk getirip tanıtan ve okutan Ebû Ali Ahmed b. Ca‘fer ed-Dîneverî (ö. 289/902) olmuştur. Kûfe nahiv mektebi lideri Sa‘leb'in damadı olan Dîneverî, Basra'ya giderek el-Kitâb'ı Mâzinî'den okumuş, bir nüshasını Mısır'a getirerek tanıtmıştır. Çağdaşı Muhammed b. Vellâd da Bağdat'a gidip eseri Müberred'den okuduğu gibi Müberred nüshasından istinsah edip Mısır'a taşımış, bu nüsha oğlu Ebü'l-Abbas Ahmed'e intikal

etmiştir. Ebü'l-Abbas İbn Vellâd, Müberred'in Mesâʾilü'l-ġalaṭ'ında Sîbeveyhi'ye yönelttiği eleştirilere el-İntiṣâr li-Sîbeveyhi mine'l-Müberred adlı eserinde cevap vermiştir. Mısır'da uzun zaman yaşayan Ahfeş el-Asgar, Müberred'den okuduğu el-Kitâb'ı okutmuş ve üzerine şerh yazmıştır. Ebû Ca'fer en-Nehhâs, Zeccâc ve İbnü's-Serrâc gibi Müberred'in öğrencilerinden el-Kitâb'ı okuduktan sonra onu Mısır'da okutmuş ve Tefsîru Şerḥu ebyâti Sîbeveyhi, Şerḥu Kitâbi Sîbeveyhi adlı eserleri yazmıştır.

Endülüs'e ilk giren nahiv kitabı Kûfe mektebine bağlı Kisâî'nin eseri olmuştur. Yaklaşık bir asır sonra Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'ının Muhammed b. Mûsâ el-Efşengî ve Muhammed b. Yahyâ er-Rebâhî sayesinde Endülüs'e girip yayılması ile Basra nahvinin egemenliği sürecine girilmiştir. IV. (X.) yüzyıl boyunca Endülüs'te el-Kitâb'ın hâkimiyeti, yapılan nahiv çalışmalarının ve tedrîsatının onun üzerinde odaklanması ile sürdüğü gibi V. (XI.) asrın başlarından itibaren oraya eklektik Bağdat ekolünün girmesinden sonra da el-Kitâb merkezli tedrîsat, şerh, hâşiye ve ta'lik çalışmaları devam etmiştir.

el-Kitâb, Basra mektebi mensupları için gramer çalışmalarında esas teşkil etmiş, uzun zaman şerh, şevâhid şerhi, ihtisar, ikmal veya tenkit şeklinde çok sayıda eserin doğmasına imkân vermiş, özellikle II-IV. (VIII-X.) yüzyıllardaki gramer çalışmalarının merkezini oluşturmuştur. Eseri ilk defa Ahfeş el-Evsat şerhetmiş, Cermî el-Ferḫ ([yavru], Ferḫu Kitâbi Sîbeveyhi) adıyla eseri ihtisar ettiği gibi ayrıca onda geçen sarf kalıplarını ve garîb kelimeleri açıklayan iki eser kaleme almıştır ("Tefsîru ebniyeti Sîbeveyhi ve ġarîbihî", inceleme ve ikmal: Seyf b. Abdurrahman el-Arîfî, Mecelletü Câmiʿati'l-İmâm Muḥammed b. Suʿûd el-İslâmî, XLII, Riyad 1424/2003, s. 235-261). Ebû Osman el-Mâzinî Tefsîru Kitâbi Sîbeveyhi, Kitâbü't-Taʿlîḳ, Kitâbü'd-Dîbâc fî cevâmiʿi Kitâbi Sîbeveyhi'yi yazmış, ondaki sarf bahislerini et-Taṣrîf adıyla ayrı bir cüzde toplayarak sarf konusunda ilk tam eseri ortaya koymuştur (nşr. İbrâhim Mustafa - Abdullah Emîn, I-III, Kahire 1373-1379/1954-1960; İbn Cinnî'nin el-Münṣıf adlı şerhiyle birlikte). el-Kitâb'ın en eski şârihlerinden olan İbrâhim b. Süfyân ez-Ziyâdî (ö. 249/863) İḫrâcü (Şerḥu) nüketi Kitâbi Sîbeveyhi'yi, Ebû Hâtim es-Sicistânî, Tefsîru ġarîbi mâ fî Kitâbi Sîbeveyhi mine'l-ebniye'yi kaleme almıştır (nşr. Muhsin b. Sâlim el-Umeyrî, Mekke 1413/1993). el-Kitâb'ı bütün gramer

tartışmalarının temeli yaparak ona dayalı Basra mektebi geleneğini kuran Müberred olmuştur. Onun eser hakkında en az yedi kitabı ve bazı âlimlerin bunlara cevap mahiyetinde çalışmaları vardır (bk. MÜBERRED). Kûfe mektebi lideri Sa‘leb de Tefsîru ebniyeti Kitâbi Sîbeveyhi adıyla bir eser yazmıştır.

Müberred’den sonra IV. (X.) yüzyıldaki gramer çalışmaları el-Kitâb üzerinde yoğunlaşmıştır. İbnü’s-Serrâc nahvi felsefî bir görüşle ele almış, tamamıyla el-Kitâb’dan çıkardığı malzemeyi mantıkçıların tasnifine göre düzenleyerek meydana getirdiği el-Uṣûl’ü ile Müberred’in gelenekleştirdiği

kıyas usulüne daha kesin ve belirgin bir yön vermiştir (nşr. Abdülhüseyin el-Fetlî, Bağdat 1973). Ebü’l-Abbas İbn Vellâd el-İntiṣar’ı, Nehhâs da Şerḥu (Tefsîru) Şevâhidi (ebyâti) Kitâbi Sîbeveyhi’yi telif etmiştir (nşr. Ahmed Hattâb Ömer, Halep 1974; nşr. Züheyr Gāzî Zâhid, Beyrut 1986; nşr. Vehbe Mütevellî Ömer Sâlime, Kahire 1985). Müberred ile İbnü’s-Serrâc’ın geliştirdiği kıyas yöntemine son şeklini veren ve gramer meselelerinin açıklanmasında Arap dilinin mutlak mantıkî düzenini göstermeye çalışan Ebû Saîd es-Sîrâfî el-Müdḫal ilâ Kitâbi Sîbeveyhi, Şerḥu şevâhidi (ebyâti) Kitâbi Sîbeveyhi (nşr. M. Ali R. Hâşim, Kahire 1394/1974), Fevâʾitü Kitâbi Sîbeveyhi min ebniyeti kelâmi’l-ʿArab (nşr. Muhammed el-Bekkâ, Mevrid, XXVIII/3 [Bağdat 1421/2000], s. 119-120), Şerḥu Kitâbi Sîbeveyhi (nşr. Abdülmün‘im Fâiz, Dımaşk 1983; nşr. Ramazan Abdüttevvâb v.dğr., Kahire 1986) adlı eserleri kaleme almıştır. Sîrâfî’nin şerhi sonraki gramer çalışmalarının belli başlı kaynaklarından birini teşkil etmiştir. Kendisinden sonra Yûsuf b. Hasan es-Sîrâfî Şerḥu Kitâbi Sîbeveyhi, Şerḥu ebyâti Sîbeveyhi (nşr. Muhammed Ali Sultânî, Dımaşk 1976), Ebû Ali el-Fârisî, et-Taʿlîḳāt ʿalâ Kitâbi Sîbeveyhi’yi (nşr. Avad b. Hamed el-Kavzî, Riyad 1410/1990, 1412/ 1992) yazmış, Ebû Bekir ez-Zübeydî el-İstidrâk ʿalâ Sîbeveyhi fî Kitâbi’l-Ebniye ve’z-Ziyâdât ʿalâ mâ evradehû fîhi mühez̠z̠eben ve Maʿahû iḫtilâfü’r-rivâyât’ında (nşr. Ignazio Guidi, Roma 1890; nşr. Hannû C. Haddâd, Riyad 1407/1987) el-Kitâb’da bulunmayan bazı morfolojik kalıpları ele almıştır. Rummânî de el-Kitâb etrafında yedi eser telif etmiştir (bk. RUMMÂNÎ). Aynı yüzyılda el-Kitâb’a dair eser yazanlar arasında Zeccâc, Ahfeş el-Asgar, Ebû Bekir Mebremân, Ebû Ali el-Kālî, İbn Dürüsteveyh, Ahmed b. Ebân, Ebû Muhammed el-Kasrî görülür.

V. (XI.) yüzyılda Hârûn b. Mûsâ el-Kurtubî Şerḥu (Tefsîru) ʿuyûni Kitâbi Sîbeveyhi (nşr. Abdürabbih Abdüllatîf, Kahire 1404/1984), A‘lem eş-Şentemerî, şevâhid şerhine dair Taḥṣîlü ʿayni'z-z̠eheb ʿan maʿdini cevheri'l-edeb fî ʿilmi mecâzâti'l-ʿArab (nşr. Züheyr Abdülmuhsin Sultân, Bağdat 1992; Beyrut 1994) ve en-Nüket fî tefsîri Kitâbi Sîbeveyhi'yi (nşr. Reşîd Belhabîb, I-III, Rabat 1420/1999) kaleme almıştır. Bu asırda el-Kitâb üzerine eser yazanlar arasında Ebû İshak es-Saffâr, Ebü'l-Hasan er-Rabaî, Hatîb el-İskâfî, Muhammed b. Ali el-Herevî, Ebü'l-Alâ el-Maarrî de yer alır.

VI-VII (XII-XIII) ve VIII. (XIV.) yüzyıllarda el-Kitâb'la ilgili çalışmaların çoğu Endülüs dilcilerine aittir. VI. (XII.) yüzyılda Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī Muḫtaṣaru şerḥi ems̱ileti Sîbeveyhi (nşr. Sâbir Bekir - Ebü's-Suûd, Asyût 1979; nşr. Def‘ullah Abdullah Süleyman, ed-Dâre, XII/3 [1408], s. 71-98), İbnü't-Tarâve İʿtirâżât ʿalâ Kitâbi Sîbeveyhi ve el-Muḳaddimât ilâ ʿilmi'l-Kitâb, İbnü'd-Dehhân Şerḥu ebyâti Sîbeveyhi'yi yazmıştır (nşr. Hasan Şâzelî Ferhûd, Riyad 1408/1987). Aynı yüzyılda eseri ezbere bilen Ebü'l-Hasan İbnü'l-Bâziş, Ebû Bekir İbn Ebü'r-Rukeb el-Huşenî, Zemahşerî, İbn Hişâm el-Lahmî de el-Kitâb'a dair eserler kaleme almıştır. VII. (XIII.) yüzyılda Takıyyüddin ed-Dakīkī Lübâbü'l-elbâb fî Şerḥi (ebyâti)'l-Kitâb (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn, Mecelletü'l-Baḥs̱i'l-ʿilmî, IV [Mekke 1981], s. 951-969), Saffâr el-Batalyevsî Şerḥu Kitâbi Sîbeveyhi (Köprülü Ktp., nr. 1492; Rabat Ktp., nr. 317), Rebî‘ b. Muhammed el-İşbîlî Şerḥu ebyâti Sîbeveyhi ve'l-Mufaṣṣal (Brockelmann, GAL Suppl., I, 160). Ebü'l-Bekā el-Ukberî, İbn Mu‘tî, Ömer b. Muhammed eş-Şelevbîn, İbn Harûf, İbnü'l-Hâcib, İbn Usfûr el-İşbîlî, Ahmed b. Muhammed el-İşbîlî, İbnü'z-Zâi‘, Ebû Bekir b. Yahyâ el-Mâlekî, İbn Ebü'r-Rebî‘, Muhammed b. Ali eş-Şelevbîn, Ebü'l-Bekā İbn Yaîş bu asırda el-Kitâb'a dair eser yazanlardandır. VIII. (XIV.) yüzyılda İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî, Muhammed b. Ali el-Mâlekî, İbn Rüşeyd, Ebû Hayyân el-Endelüsî de el-Kitâb'a dair eserler kaleme almışlardır. el-Kitâb'ın 628 (1231) istinsah tarihli anonim bir şerhi de Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 622).

Arap dili gramerine dair çalışmaların devamlı ve semereli akışının ana kaynağını teşkil eden el-Kitâb, Arapça'nın ve İslâmiyet'in hâkim olduğu

bölgelerde asırlarca değerini korumuş, Şark'ta yerini muhtasar eserlerin almaya başlamasından sonra bile Mağrib'de özellikle Fas'ta çok yakın zamana kadar okutulmaya devam etmiştir. el-Kitâb üzerinde çağımızda da Doğu'da ve Batı'da sayısız araştırma ve tez çalışması ortaya konmuş olup bazıları şunlardır: Muhammed Abdülmün'im el-Hafâcî, Şevâhidü'l-Kitâb (Kahire 1949); M. Ali R. Hâşim, Dirâse fî Kitâbi Sîbeveyhi (Hartum 1965); Hatice el-Hadîsî, Kitâbü Sîbeveyhi ve Şurûḥuh (Bağdat 1967); Ahmed Râtib en-Neffâh, Fihrisü Şevâhidi Sîbeveyhi (Beyrut 1970); Muhammed b. Abdülhâlik Udayme, Fehârisü Kitâbi Sîbeveyhi (Kahire 1975); Hamdî Ali el-Mehdî, el-Künûzü'z̠-z̠ehebiyye fî şerḥi ve iʿrâbi Şevâhidi Sîbeveyhi'ş-şiʿriyye (Necef 1975); Gérard Troupeau, Lexiquéindex au Kitāb de Sıbawayhi (Paris 1976); Hâlid Abdülkerîm Cum'a, Şevâhidü'ş-şiʿr fî Kitâbi Sîbeveyhi (Küveyt 1980; Kahire 1989); İbrâhim Hasan İbrâhim, Sîbeveyhi ve'ż-żarûretü'ş-şiʿriyye (Kahire 1983); Sâliha Râşid, el-Lehecât fî Kitâbi Sîbeveyhi (Mekke 1985); Fevzî Mes'ûd, Sîbeveyhi câmiʿu'n-naḥvi'l-ʿArabî (Kahire 1986); Nevzâd Hasene, el-Menhecü'l-vaṣfî fî Kitâbi Sîbeveyhi (Bingazi 1996); Abdülâl Sâlim Mekrem, Şevâhidü Sîbeveyhi mine'l-Muʿallaḳāt (Beyrut 1407); İmam Hasan el-Cebbûrî, Şevâhidü Sîbeveyhi min Şevâʿiri'l-ʿArab (Kahire 1411) ve Şerḥu Cümeli Sîbeveyhi (İskenderiye 1992); Hasan Mûsâ eş-Şâir, İḫtilâfü'r-rivâye fî şevâhidi Sîbeveyhi'ş-şiʿriyye (Amman 1992); Mehmet Çakır, Sibeveyh, Öğretim Yöntemi ve Koyduğu Bazı Nahiv Kuralları (İzmir 1994); Geneviève Humbert, Les voies de la transmission du Kitâb de Sîbawayh (Leiden 1995); Ahmed Sa'd Muhammed, el-Uṣûlü'l-belâğıyye fî Kitâbi Sîbeveyhi ve es̠eruhâ fi'l-baḥs̠i'l-belâğī (Kahire 1419); Soner Gündüzöz, Sîbeveyh'te Kelime Yapısı (Samsun 2002; daha geniş bilgi için bk. Sezgin, IX, 55-63, 241-242). Sîbeveyhi ve kitabı bilimsel, akademik sempozyum ve kongrelerde de çeşitli yönleriyle ele alınmaktadır. Şîraz'da Pehlevî Üniversitesi'nin 27 Nisan - 2 Mayıs 1974'te düzenlediği Uluslararası Sîbeveyhi Kongresi'nde çok sayıda bilimsel tebliğ sunulmuş ve tartışılmıştır.

Dünya kütüphanelerinde çok sayıda nüshası bulunan el-Kitâb'ın birçok baskısı ve neşri yapılmıştır (nşr. Hartwig Derenbourg, Le livre de Sıbawaihi, I-II, Paris 1881-1882; Hildesheim 1970; nşr. Ahmed Han Bahâdır, Kitâbü Sîbeveyhi, I-II, Kalküta 1887, Kitâbü Sîbeveyhi, Bulak 1316-1318/1898-1900; en sağlıklı baskı olup kenarında Sîrâfî şerhinin

ihtisarı ile A‘lem eş-Şentemerî’nin şevâhid şerhi yer alır). Eserin en son ilmî neşrini Abdüsselâm Muhammed Hârûn gerçekleştirmiştir (I-V, Kahire 1385/ 1966-1988, son cilt indeks). D. Gustave Jahn eseri Almanca’ya çevirmiş (Sîbawaihi’s Buch über die Grammatik, I-II, Berlin 1895-1900; Hildesheim 1969); Arthur Schaade, Sībawaihi’s Lautlehre adıyla el-Kitâb’daki fonetikle ilgili meseleleri incelemiştir (Leiden 1911).

BİBLİYOGRAFYA

Tehẕîbü’l-luġa, I, 19; Sîbeveyhi, el-Kitâb (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1988, I-V; Ebü’l-Kāsım ez-Zeccâcî, el-Îżâḥ fî ʿileli’n-naḥv (nşr. Mâzin el-Mübârek), Beyrut 1406/1986, s. 45, 106, 107, 130, 137; Ebü’t-Tayyib el-Lugavî, Merâtibü’n-naḥviyyîn (nşr. M. Ebü’l-Fazl İbrâhim), Kahire 1375/1955, s. 42-69, 108-109; Sîrâfî, Aḫbârü’n-naḥviyyîne’l-Baṣriyyîn (nşr. F. Krenkow), Cezayir 1936, s. 47-57; Ebû Bekir ez-Zübeydî, Ṭabaḳātü’n-naḥviyyîn ve’l-luġaviyyîn (nşr. M. Ebü’l-Fazl İbrâhim), Kahire 1392/1973, s. 49-67; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, s. 51, 76-77, 84; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XII, 195-199; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü’l-elibbâʾ (nşr. M. Ebü’l-Fazl İbrâhim), Kahire 1386/1967, s. 60-66; a.mlf., el-İnṣâf fî mesâʾili’l-ḫilâf beyne’n-naḥviyyîne’l-Baṣriyyîn ve’l-Kûfiyyîn (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1380/1961, II, 702-706; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XVI, 114-127; İbnü’l-Kıftî, İnbâhü’r-ruvât, I, 332; II, 128, 346-360; III, 263; İbn Hallikân, Vefeyât (Abdülhamîd), III, 463-465; Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü’l-edeb (Bulak), I, 8; IV, 484 vd.; Brockelmann, GAL, I, 101; Suppl., I, 160; Sezgin, GAS, IX, 51-63, 241-242; Şevkī Dayf, el-Medârisü’n-naḥviyye, Kahire 1968, s. 19, 57-93; Nihad M. Çetin, Eski Arap Şiiri, İstanbul 1973, s. 29; a.mlf., “Sîbeveyhi”, İA, X, 578-585; K. Avvâd, Sîbeveyhi imâmü’n-nüḥât fî âs̱âri’d-dârisîn ḫilâle is̱ney ʿaşere ḳarnen, Bağdad 1978, tür.yer.; Fevzî Mes‘ûd, Sîbeveyhi câmiʿu’n-naḥvi’l-ʿArabî, Kahire 1986, s. 30-38, 133-135; Hâlid Abdülkerîm Cum‘a, Şevâhidü’ş-şiʿr fî Kitâbi Sîbeveyhi, Kahire 1989, tür.yer.; C. H. M. Versteegh - M. G. Carter, Studies in the History of Arabic Grammer, Amsterdam 1990, I-II, tür.yer.; M. G. Carter, “Sībawayhi”, EI² (Fr.), IX,

544-551; M. Reşâd el-Hamzâvî, el-Muʿcemü'l-ʿArabî, Beytülhikme 1991, s. 157-164; Abdülâl Sâlim Mekrem, el-Ḳırâʾâtü'l-Ḳurʾâniyye ve es̱erühâ fi'd-dirâsâti'n-naḥviyye, Beyrut 1996, s. 169-172; Ahmed Sa'd Muhammed, el-Uṣûlü'l-belâğıyye fî Kitâbi Sîbeveyhi ve es̱erühâ fi'l-baḥs̱i'l-belâğī, Kahire 1419/1999, tür.yer.; İbrâhim es-Sâmerrâî, "Ebû Saʿîd es-Sîrâfî ve Kitâbü Sîbeveyhi", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, IX, Bağdad 1966, s. 25-37; G. Troupeau, "La risâle al-Kitâb de Sîbawayh", MUSJ, XLVIII (1973-74), s. 323-338; Abdüssabûr Şâhin, "el-Menhecü'l-luġavî fî Kitâbi Sîbeveyhi", Câmiʿatü'l-Küveyt Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb ve't-terbiye, sy. 3-4, Küveyt 1973, s. 56-83; Hadîce el-Hadîsî, "el-ʿİlletü'n-naḥviyye ve medâ ẓuḥûrihâ fî Kitâbi Sîbeveyhi", a.e., sy. 3-4 (1973), s. 25-55; Ahmed Mekkî el-Ensârî, "Sîbeveyhi fi'l-mîzân", MMLA, XXXIV (1974), s. 103-112; R. Talmon, "A Problematic Passage in Sibawayhi's Kitab", JAOS, CIV (1984), s. 691-701; a.mlf., "Who was the first Arab Grammarian?", ZAL, XV (1985), s. 128-145; Alyân b. Muhammed el-Hâzimî, "el-Aṣvâtü'l-ʿArabiyye beyne'l-Ḫalîl ve Sîbeveyhi", Buḥûs̱ü Külliyyeti'l-luġati'l-ʿArabiyye, sy. 2, Mekke 1404-1405, s. 347-366; Salâh Bekir, "el-Menhec fî Kitâbi Sîbeveyhi", Dirâsât ʿArabiyye ve İslâmiyye, sy. 8, Kahire 1989, s. 99-132; Bahâeddin Abdurrahman, "Defʿu't-teʿâruż ʿan Kitâbi Sîbeveyhi", ʿÂlemü'l-kütüb, XVIII/ 1 (1997), s. 6-18; Hasan Hamza - Selâm Bezzî-Hamza, "eṣ-Ṣarf beyne Sîbeveyhi ve'l-Ferrâʾ", MMLAÜr., XXI/53 (1997), s. 65-83; M. Ahmed ed-Dâlî, "Naẓarât fî Muḫtaṣari şerḥi emşileti Sîbeveyhi li'l-Cevâlîḳī", MMMA (Kahire), XLII/2 (1998), s. 171-191.

M. Reşit Özbalıkçı

SİCCÎL

(السجّيل)

Kur'an'da bazı toplumların üzerine ilâhî ceza olarak atılan taş için kullanılan bir kelime.

Arapça asıllı olduğunu düşünen dilcilere göre kelimenin aslı secl kökünden türemiş olup "kocaman, katı ve sert" mânasına gelen secîldir, daha sonra mübalağa ifade eden siccîl şekline dönüşmüştür. Buna göre siccîl, "taş ve çamurun ileri derecede sertleşmiş karışımı veya ateşte pişirilip taşlaşmış çamur" anlamında kullanılır. Dilciler arasında tercih edilen anlayışa göre ise siccîl, Farsça'da "taş" anlamına gelen seng ile "çamur" mânasındaki gil kelimesinden meydana gelmiştir. Buna göre senggil olması gerekirken Farsça'dan Arapça'ya geçişte "siccîl"e dönüşmüştür (Lisânü'l-ʿArab, "scl" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "scl" md.). Aynı açıklama İbn Abbas'tan da nakledilmiştir (Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, VII, 215). Bazı şarkiyatçılar, siccîlin Akkadlar'da "yumuşak taş" mânasında kullanılan Sumerce asıllı sikillu veya shigilludan geldiğini ileri sürmüştür. Yine Ârâmîce'de "minber taşı" anlamındaki sgyl veya sgl kelimeleriyle de benzerlik taşıdığı, Mezopotamya'dan Suriye yakınlarındaki Arap lehçelerine geçtiği ve Hz. Peygamber zamanında Arabistan'ın orta kısımlarında çakmak taşı benzeri bir taş için kullanılmaya başlandığı ileri sürülmüştür (EI2 [İng.], IX, 538).

Siccîl kelimesi Kuran'da iki yerde Lût kavminin uğradığı azap (Hûd 11/82-83; el-Hicr 15/74), bir yerde de Fîl Vak'ası'yla ilgili olarak geçer (el-Fîl 105/3-4). Siccîlin, mânasını tamamlayıcı mahiyette başka kelimelerle birlikte kullanıldığı, Lût kavminden bahsedilen Hûd sûresindeki iki âyetin meâli şöyledir: "Nihayet emrimiz gelince oranın altını üstüne getirdik ve üzerine istif edilmiş siccîl taşları yağdırdık; o taşlar rabbin katında işaretlenmiş durumdaydı." Bazı âlimler ilk âyetin ifade ediliş tarzına bakarak Lût kavminin bulunduğu yerde büyük bir sarsıntının vuku bulduğu, bu sırada volkanik püskürtüyü akla getiren lav parçalarının yağdırıldığı ihtimaline işaret etmiştir (Muhammed Esed, I, 442). Bu yorum kelimenin "ateşte pişirilmiş tuğla" anlamına dayanmaktadır. Bazı müfessirler siccîlin

azap esnasında atılan taşların alındığı yerin adı olduğunu söylerken bazıları da siccîl ile siccîn kelimesi arasında ilişki kurarak siccînin kâfirlere ait azabın yazıldığı belge olduğu gibi siccîlin de aynı mânaya gelebileceğini belirtmişlerdir. Bazı hadis rivayetlerinde sicill (sicillât) amel defteri anlamında kullanılmıştır (Müsned, II, 213; İbn Mâce, "Zühd", 35; Tirmizî, "Îmân", 17). Sonuç olarak siccîl kelimesinin Kur'an'daki kullanılışı helâk mûcizesi çerçevesine girdiğinden mahiyetini tam olarak belirlemek mümkün değildir. Bunla birlikte Lût kavmini helâk eden taşların püskürtülen lavlar, Ebrehe'nin Fil ordusunu mahveden siccîlin de gök taşları olabileceği söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "scl" md.; Müsned, II, 212-213; Muhammed b. Uzeyz es-Sicistânî, Ġarîbü'l-Ḳur'ân (nşr. M. Edîb Abdülvâhid Cemrân), [baskı yeri yok] 1416/1995 (Dâru Kuteybe), s. 280-281; Mâtürîdî, Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân (nşr. Hatice Boynukalın), İstanbul 2006, VII, 215; a.mlf., Âyât ve süver min Te'vîlâti'l-Ḳur'ân (nşr. Ahmet Vanlıoğlu), İstanbul 2003, s. 59; Zemahşerî, el-Keşşâf (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Riyad 1418/1998, III, 222, 414; VI, 434; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, Beyrut 1410/1990, XVIII, 39-40; XXXI, 101; Elmalılı, Hak Dini, IX, 6105-6107; Muhammed Esed, Kur'an Mesajı (trc. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk), İstanbul 1999, I, 442; J. Walker, "Note on the Koranic Word Sijjīl", IC, IX/4 (1935), s. 636; Şehlâ Mişksârân, "Siccîl", DMT, IX, 107; V. Vacca, "Si<u>dj</u><u>dj</u>īl", EI² (İng.), IX, 538.

Mehmet Yalar

SİCCÎN

(السجّين)

Kötülerin amel defterlerinin bulunduğu yer anlamında Kur'an terimi

(bk. İLLİYYÎN).

SİCİL

(bk. ŞÜRÛT ve SİCİLLÂT).

SİCİLL-i AHVÂL DEFTERLERİ

Osmanlılar’da devlet memurlarının sicil kayıtlarını içine alan defterlerin adı.

Sözlükte sicil, “resmî belgelerin kaydedildiği kütük, devlet memurlarının resmî vukuatlarını ihtiva eden defter”, sicill-i ahvâl de “memurların tercüme-i hâllerinden resmiyete intikal eden hususlar” anlamına gelir. Genellikle sicill-i ahvâl defterleri olarak bilinen defterler, yakın dönem Osmanlı biyografi yazımında başvurulan en önemli kaynak olup sicill-i umûmî (BA, ŞD, nr. 2532/24) ve esas künye defterleri (BA, DH.EUM.LVZ, nr. 30/70) adıyla da anılır. Bu

defterler, II. Abdülhamid devrinde Osmanlı devlet teşkilâtında görev alan memurların görevleri süresince gelişim aşamalarını izlemek amacıyla 1879 yılında Dâhiliye Nezâreti’ne bağlı olarak kurulan Sicill-i Ahvâl Komisyonu’nun ve 1896’da bu komisyonun lağvedilmesiyle onun yerine teşkil edilen Me’mûrîn-i Mülkiyye Komisyonu’nun faaliyetleri sonucu 1879-1909 döneminde düzenlenmiş olup bu dönemde devlet hizmetinde bulunan memurların sicil kayıtlarını ihtiva etmektedir. Defterlerin altmış tanesi Sicill-i Ahvâl Komisyonu, 140 tanesi Me’mûrîn-i Mülkiyye Komisyonu döneminde hazırlanmıştır (Gültepe, VI, 254). Başbakanlık Osmanlı Arşivi’nde muhafaza edilen sicill-i ahvâl defterleri serisi sayı numaralandırma sistemiyle numaralandırılmış olup 1-201 numaralı defterlerden oluşmaktadır. Bunlarla ilgili bazı çalışmalarda 201, 200, 196 gibi farklı sayılar da verilmektedir. Yakın bir tarihte Osmanlı Arşivi tarafından internet ortamına aktarılan defterlerden 18 numaralı defter mükerrerdir, 179 ve 190 numaralı defterler de boş görünmektedir (BA, DH.SAİD, 179 ve 190 numaralı defterler). 80 ve 150 numaralı defterler ise zeyil defterleridir (BA, DH.SAİD, 80 ve 150 numaralı defterler). Büyük boy olan defterlerin boyutları ve sayfa adedi farklıdır. Meselâ 1 numaralı defter 45,5 × 35 cm. ebadında olup sayfa adedi 1032, 11 numaralı defterin ebadı 44 × 30 cm., sayfa sayısı 503 iken 11-181 numaralı defterlerin sayfa adetleri 490 ile 506 sayfa arasında değişmekte, boyutları da 40,5 × 28 ve 46,5 × 32 cm. gibi farklılıklar göstermektedir. Sicil nizamnâmesine göre

Osmanlı memurları “sınıf-ı evvel” ve “sınıf-ı sânî” diye ayrılmıştır. Bu tasnife uygun olarak sicill-i ahvâl defterleri de sınıf-ı evvel ve sınıf-ı sânî şeklinde düzenlenip defterlerin pek çoğunun başlangıç veya bitiş sayfalarında hangi sınıfa ait defter olduğu “birinci sınıfın birinci defteri, ikinci sınıfın beşinci defteri” gibi sözlerle belirtilmiş, bazı defterlerde ise “163. sicill-i umûmî defteri, 178. sicil defteridir, 13. defter, iş bu yüz ellinci defter beş yüz sahifeyi hâvi zeyil defteri” şeklinde notlar yer almıştır.

Sicill-i ahvâl defterleri, Sicill-i Ahvâl Komisyon-ı Umûmîsi Sicil Kalemi / Me’mûrîn-i Mülkiyye Komisyonu / Sicill-i Ahvâl-i Me’mûrîn Komisyonu için her sayfası komisyonun mührüyle mühürlü olarak ciltli ve muntazam şekilde hazırlanmış olup her memurun hal tercümesi için iki sayfa ayrılmıştır. Defterde memura ayrılan kısım yetmediği takdirde o memurla ilgili daha sonraki olaylar zeyil defterine, “İş bu zeyil yirmi altıncı defterin on birinci sahifesinde mukayyed Abdülvâhid Bey’in zeylinden mâba‘ddir” gibi ibarelerle (DH.SAİD, 80 numaralı zeyil defteri) o kişinin hal tercümesinin nerede geçtiği belirtilmiştir. Sicil nizamları gereği defterlerde herhangi bir şekilde silinti ve kazıntı yapılamazdı. Defterlerde hata olduğu zaman hatanın üzeri okumayı engellemeyecek biçimde çizilerek yanına doğrusunun yazılması gerekirdi ki sicill-i ahvâl defterlerinde zaman zaman bu şekilde uygulamalar olduğu görülmektedir.

II. Abdülhamid döneminde sivil bürokraside görevli devlet memurlarının sayısı 50.000-100.000, 70.000-35.000 ve 30.000 (BA, T.SAİD, nr. 451/130) gibi farklı sayılarda tahmin edilip sicill-i ahvâl defterlerinde 92.000 memurun sicil kaydının bulunduğu belirtilirken (Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi, s. 241) son yıllarda Osmanlı Arşivi’nin sicill-i ahvâl fihristleri üzerinde yapılan çalışma neticesinde (bugün Osmanlı Arşivi’nde on yedi cilt halinde mevcut olan sicill-i ahvâl fihristleri, sicill-i ahvâl defterleriyle birlikte II. Abdülhamid döneminde alfabetik sırayla düzenlenmiştir ve harf inkılâbından sonra Latin harflerine çevrilmiştir), mükerrer kayıtların ayıklanması sonucu memur sayısı 51.698 olarak tesbit edilmiştir (BA, Dahiliye Nezâreti Sicill-i Ahvâl Defterleri Fihristi, İstanbul 2004, I, 1). Defterlerdeki ilk kayıt Ahmed Cevdet Paşa’ya ait olup kayıtlı bulunan memurların doğum tarihlerinin hicrî 1200 ile 1310 (1786-1892) yılları arasında olduğu görülmektedir.

Sicill-i ahvâl defterlerine kaydedilen özet biyografiler, memurların devlet hizmetine ilk girdikleri zaman vermek zorunda oldukları “tercüme-i hâl varakası” denilen matbu bir belge ile tercüme-i hâl varakasına eklenmesi zorunlu olan bazı resmî evraklar esas alınarak hazırlanırdı. Tercüme-i hâl varakasında memurun doğum tarihi, baba adı, eğitim durumu, görevleri, eserleri, rütbe ve madalyaları, kazandığı mükâfatlar, aldığı cezalarla ilgili cevaplandırılması istenen sorular bulunurdu. Bu soruların cevaplarının varakanın sahibi tarafından kendi el yazısıyla yazılması zorunluydu. Sicill-i Ahvâl Komisyonu’nun kurulduğu 1879’dan 1884 yılına kadar memurların verdikleri tercüme-i hâl varakalarındaki bilgiler resmî belgelerle karşılaştırılır, derinlemesine bir inceleme yapılmadan memurun beyanı doğru kabul edilirdi. Bunlar, tercüme-i hâl varakalarına âmirlerinin yazdıkları yüzeysel tasdiklerle kabul edilerek sicill-i ahvâl defterlerine geçirilirdi. Bir başka ifadeyle 1884 yılına kadar tescil edilen biyografi özetleri resmî kayıtlara, resmî inceleme ve araştırmaya dayanmamıştır (BA, ŞD, nr. 2628/ 28). Bu tarihten itibaren verilen tercüme-i hâl varakalarını sadece bir ihbarnâme olarak kabul eden Sicill-i Ahvâl Komisyonu, tercüme-i hâl varakalarını tescil etmeden resmî belge ve arşiv kayıtlarına başvurarak bilgilerin doğruluğunun tesbiti, eksiklerin tamamlanması, yanlışların düzeltilmesi için çalışmaya başladı. Bu çalışmaların neticesinde 1887’de Me’mûrîn-i Mülkiyyenin Tercüme-i Hâllerinin Sûret-i Kayd ve Tahrîrini ve Teferruatını Mübeyyin Târifnâme adıyla tercüme-i hâl varakalarının hazırlanması, incelenmesi, özetlerinin çıkarılması, bunların sicil defterlerine geçirilmesi, sicil defterlerine zeyillerin işlenmesi gibi sicil muâmelâtıyla ilgili pek çok esas daha düzenlendi. Memurlar artık tercüme-i hâl varakalarını “evrâk-ı müsbite” denilen tezkire-i Osmânî, mensup olduğu silsileyi gösterir vesikalar, şehâdetnâme, icâzetnâme, tasdiknâme, ruhsatnâme, imtiyaz ve ihtirâ ferman ve beratları, telif ve matbu eserlerin birer nüshası, tayin, işe başlama, işten ayrılma, maaş kesim tarihleri, maaş miktarı, hüküm giyip giymediğiyle ilgili mazbatalar ve resmî evrakı, rütbe, nişan ruûs beratları gibi belgeleri iliştirerek teslim edeceklerdi. Komisyona ulaşan tercüme-i hâl varakalarında verilen bilgiler, evrak-ı müsbitesi ve gerekli diğer resmî kayıtlarla karşılaştırılarak noksanları varsa tamamlanıp yanlışları düzeltildikten sonra özet biyografi hazırlanacak ve defterlere kaydedilecekti. Bundan sonra memurlarla ilgili meydana gelen değişiklikler sicill-i ahvâl defterine zeyil olarak eklenecek, böylece sicill-i ahvâl defterlerindeki biyografiler daha güvenilir hale gelmiş olacaktı.

Sicill-i umûmî defterleriyle birlikte İstanbul'da merkez dairelerindeki sicil şubelerinde ve taşra sicil komisyonlarında özel sicil defterleri tutulmuştur. Bu defterler Sicill-i Ahvâl Komisyonu tarafından her sayfası mühürlenerek düzenli biçimde hazırlanırdı. Sicil şubeleri ve komisyonları tarafından Sicill-i Ahvâl Komisyon-ı Umûmîsi'ne gönderilen tercüme-i hâl varakaları incelenip kabul edildikten sonra birer sûretleri, özel sicillere aynen kaydedilmek üzere tercüme-i hâl varakalarını göndermiş olan dairelere ve vilâyetlere yollanırdı. İkinci sınıf memurların tercüme-i hâl varakaları mensup oldukları kurum tarafından incelenerek tercüme-i hâl özeti

hazırlanır, onaylanır, ardından bu özet sicill-i ahvâl defterlerine geçirilir ve aynı zamanda bir sûreti de özel sicillere geçirilmek üzere ilgili daireye gönderilirdi.

Sicill-i ahvâl defterlerinin alfabetik fihrist defterleri düzenlenmiştir. Fihrist defterlerine memurların ve babalarının ismi, memuriyetleri, tercüme-i hâl varakalarının numaraları yazılırdı. Bir memurun sicill-i ahvâl defterindeki sicil bilgilerine ulaşmak için memurun adı ve babasının adının bilinmesi yeterliydi. Esas sicil defterleri ve fihrist defterleri gizlilikleri itibariyle sandıklarda saklanırdı. II. Meşrutiyet'in ilânından sonra Kānûn-ı Esâsî'ye göre her daire kendi memurunu kendisi seçeceğinden umumi sicil uygulamasına son verilerek 1909 yılından itibaren her memur için kendi dairesinde özel sicil dosyaları oluşturulmaya başlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

C. V. Findley, Osmanlı Devleti'nde Bürokratik Reform: Bâbıâli 1789-1922 (trc. Latif Boyacı - İzzet Akyol), İstanbul 1994, tür.yer.; a.mlf., Kalemiyeden Mülkiyeye: Osmanlı Memurlarının Toplumsal Tarihi (trc. Gül Çağalı Güven), İstanbul 1996, s. 143; Necati Gültepe, "Osmanlılarda Bürokrasi; Merkez Yönetimi", Osmanlı, Ankara 1999, VI, 241-255; Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi (haz. Yusuf İhsan Genç v.dğr.), İstanbul 2000, s. 241; Gülden Sarıyıldız, Sicill-i Ahval Komisyonunun

Kuruluşu ve İşlevi (1879-1909), İstanbul 2004; Mübahat S. Kütükoğlu, “Sicill-i Ahvâl Defterleri’ni Tamamlayan Arşiv Kayıtları”, GDAAD, sy. 12 (1988), s. 141-157; Atilla Çetin, “Sicill-i Ahvâl Defterleri ve Dosyaları”, Türk Dünyası Tarih Dergisi, VI/66, İstanbul 1992, s. 35-43.

Gülden Sarıyıldız

SİCİLL-i OSMÂNÎ

(سجلّ عثمانى)

Mehmed Süreyyâ’nın (ö. 1909) Osmanlı dönemi ünlü şahsiyetlerinin biyografilerini içeren eseri

(bk. MEHMED SÜREYYÂ).

SİCİLLÂT

(bk. ŞÜRÛT ve SİCİLLÂT).

SİCİLMÂSE

(سجلماسة)

Fas’ta tarihî bir şehir.

Günümüzde harabeleri geniş bir alana yayılan Sicilmâse Fas’ın güneydoğusunda Vâdîzîz’in kıyısında kurulmuştu. Coğrafî konumu bakımından, İslâm dünyasını altın ülkesi Bilâdüssûdan’a bağlayan tarihî kervan yolunun Sahrâ’ya açılan kapısı özelliğini taşıyan bir noktadadır. Sicilmâse’nin Roma döneminde veya İslâmî dönemde kurulduğuna dair farklı rivayetler aktarılmıştır. Hasan el-Vezzân şehrin Büyük İskender veya Romalı bir kumandan tarafından kurulduğunu söyler. Sicilmâse’yi 83 (702) yılında Emevî kumandanı Mûsâ b. Nusayr’ın fethettiği bildirilmektedir. Ancak araştırmacılar, daha ziyade şehrin İslâmî dönemde kurulduğunu söyleyen Bekrî’nin görüşünü tercih etmiştir. Buna göre Sicilmâse’nin temellerini 140 (757) yılında Tâfîlâlt (Selemiye) bölgesine gelen, Hâricî-Sufrî mezhebine mensup Berberî Midrârîler’in reisi Ebü’l-Kāsım b. Semkû atmış, şehir sonraki emîrler tarafından tamamlanmış ve surlarla çevrilmiştir. Şehrin kuruluşuyla ilgili rivayetlere bağlı olarak adının Roma döneminden kalma Arapça veya Berberîce olduğu görüşleri vardır.

Sicilmâse’yi yönetim merkezi yapan ve batıda altın ticareti güzergâhında bulunan, tarım ve maden bakımından zengin Der‘a vadisine kadar uzanan geniş bir alanı kontrol altına alan Midrârîler, hâkimiyetlerini diğer devletlerin egemenliğinde kaldıkları dönemler dahil 366 (976) yılına kadar sürdürdüler. Emîrlerin en güçlüsü sayılan I. Elyesa‘ surları yeniletti ve yeni mahalleler kurdurarak şehri genişletti. Bir ulucami ile köşkler ve idarî binaların yapıldığı bu dönemde Sicilmâse, İslâm mimarisinin önemli merkezlerinden biri haline geldi. Ayrıca Batı Afrikalı hac kafilelerinin uğrak yeri oldu.

Midrârî Hükümdarı II. Elyesa‘, Fâtımîler’in kuruluşundan az önce Sicilmâse’de bulunan Ubeydullah el-Mehdî’yi Abbâsî halifesinin isteğiyle tutuklatmıştı. Bunun üzerine bölgede İsmâilî davetini yürüten Ebû Abdullah

eş-Şiî harekete geçti ve Sicilmâse'yi işgal ederek Ubeydullah el-Mehdî'yi hapisten çıkarıp bütün yetkilerini ona devretti (6 Zilhicce 296 / 26 Ağustos 909). Şiî Fâtımîler'in ilk halifesi olan Ubeydullah el-Mehdî bir vali tayin edip Sicilmâse'den ayrıldı. Ancak Midrârî liderleri, Fâtımî ordusunun ayrılmasından elli gün sonra Fâtımî valisini ve muhafızlarını öldürüp şehri tekrar ele geçirdiler. Midrârî liderleriyle baş edemeyen Fâtımî halifeleri, üçüncü işgallerinin ardından Sicilmâse'ye Midrârî ailesinden valiler tayin etmeye başladılar. Bu valilerden Ebü'l-Müntasır döneminde güney ticaret yollarının ele geçirilmesiyle İfrîkıye, Fas, Endülüs, Sûs, Ağmât ve diğer merkezlerle Batı Sudan ülkeleri arasında Sicilmâse üzerinden gerçekleştirilen ticaretten elde edilen gelirlerde büyük artış oldu.

IV. (X.) yüzyılın ortalarında bölgede Fâtımîler ile Endülüs Emevîleri arasındaki nüfuz mücadelesi şiddetlendi. Fâtımî hâkimiyetinden kurtulmak isteyen Midrârî emîrleri Endülüs Emevîleri ile dostane ilişkiler kurdu. Onlardan İbn Vâsûl, Hâricîliği terkedip Mâlikî mezhebine girdi ve hutbeyi Abbâsî halifesi adına okuttu. On yıl sonra da Şâkir-Billâh unvanıyla halifeliğini ilân etti (342/953). Onun zamanında gelişerek parlak bir dönem yaşayan Sicilmâse, Fâtımî kumandanı Cevher es-Sıkıllî'nin işgaliyle tekrar Fâtımî hâkimiyeti altına girdi. Ancak Endülüs Emevî halifesi adına hareket eden Mağrâve Emîri Hazrûn b. Fülfûl, Fâtımî egemenliğini tanıyan Midrârî emîrini öldürüp bu hânedana son verdi (366/976).

Kuzey Afrika ülkeleri Batı Sudan ile sıkı ticarî ilişkiler kurmuştu. Sudan'dan külçe altın, gümüş, deri, yün ve deve getiren kervanlar oraya buğday ve pamuk götürüyordu. Batı Sudan'a giden kervanların uğramak zorunda olduğu ticarî merkezlerden biri olan Sicilmâse bu ticaretten büyük gelir sağlıyordu. 340 (951-52) yılında Sicilmâse'yi ziyaret eden İbn Havkal şehrin güzelliğini ve halkının zenginliğini hayranlıkla anlatır. Avdagost şehrinde karşılaştığı bir tüccarın elinde Sicilmâseli bir tüccar tarafından verilmiş 42.000 dinarlık bir senet gördüğünü, bunun doğu İslâm dünyasında imkânsız olduğunu söyler (Ṣûretü'l-arż, s. 99-100).

Bu önemli ticaret yoluna hâkim olmak isteyen Murâbıtlar 445'te (1053) Sicilmâse'yi ele geçirdiler ve şehri Mağrib-i Aksâ'nın fethini tamamlamak için askerî üs olarak kullandılar. Onların zamanında ülkenin ortasında kalan ve önemli gelişme gösteren şehirde hıristiyan dünyası dahil Akdeniz

havzasındaki bütün ülkelerde tercih edilen altın sikkelerin basıldığı darphâneler bulunuyordu. Sicilmâse'nin gelişmesi Murâbıtlar'ın yerini alan Muvahhidler'in son dönemlerine kadar devam etti. Bu dönemde Merînîler'le Muvahhidler arasındaki çatışmalara sahne olan ve bir ara Abdülvâdîler'in eline geçen şehir 673 (1274-75) yılında kesin biçimde Merînî hâkimiyeti altına girdi. Ancak bu defa Ma'kıl Arapları'nın tehdidine mâruz kaldı ve yapılan savaşlar yüzünden tahribata uğradı. Ardından şehrin başşehre uzaklığından faydalanmaya kalkışan hânedan mensubu valilerin isyanlarına sahne oldu. Ebû Saîd II. Osman'ın Sicilmâse valiliğine getirdiği oğlu Ömer, babasına karşı başlattığı bağımsızlık

mücadelesini kardeşi Ebü'l-Hasan tarafından bertaraf edilinceye kadar sürdürdü. Ebû Sâlim el-Müstaîn-Billâh devrinde şehirde istikrar kayboldu. Ma'kıl Arapları'nın desteklediği Abdülvâdîler müdahalede bulunmaya başladılar. Onların yardımıyla, Merînî tahtını aklî dengesi bozuk olan amcası Ebû Âmir Tâşfîn b. Ali el-Müvesves'in elinden almak için harekete geçen ve Merînî ileri gelenlerince desteklenen Abdülhalim ve kardeşi Abdülmü'min Sicilmâse'yi ele geçirdiler. Abdülhalim'in Sicilmâse Emirliği'nin tanınması şartıyla iki taraf arasında barış sağlandı (763/1362). Böylece müstakil emirlik haline gelen Sicilmâse'de onun ölümünden sonra Ma'kıl Arapları'nın kolları arasında çıkan çatışmalar yüzünden istikrar yine kayboldu ve şehir büyük tahribata uğradı. Ayrıca bölgede ticaret kervanları için yol güvenliği kalmadı, kervanlara saldırılar arttı. Şehrin çevresiyle ilişkileri hem idarî hem ticarî bakımdan koptu, bu yüzden şehir çökmeye yüz tuttu. 796'da (1394) Sicilmâse'de çıkan halk ayaklanması sırasında şehrin surları ve pek çok mimari eser tahrip edildi.

Bölgede istikrarın kaybolduğu VIII. (XIV.) yüzyılın sonlarından itibaren kabile savaşları yüzünden tahribata uğrayan Sicilmâse gerilemeye başladı. Portekizliler'in Atlas Okyanusu sahillerine ayak basmasıyla şehirden geçen ticaret yolu önemini yitirmeye yüz tuttu ve Sicilmâse eksenli ticaret yolu Atlas Okyanusu'na kaydı. Kervanların yerini yelkenli karavelalar almaya başladı. Sudan altını artık Fas'a uğramadığı gibi Sudan'a satılan Fas ürünleri de yerini gemilerle taşınan Portekiz ürünlerine bıraktı. Sicilmâse, Merînîler'den sonra Sa'dîler'in eline geçti. Ahmed el-Mansûr'un Sudan'ı istilâ etmesi sırasında (1000/1591) Sicilmâse bölgesinden katılan askerî birlikler önemli rol oynadı ve şehir Sudan'ın zaptıyla ticarî önemine

yeniden kavuştu. Zengin altın yatakları Sa‘dîler’in eline geçmiş, altın ve köle ticareti Sahrâ politikasının belirleyici unsuru olmuştu. Ancak bu uzun sürmedi. Kendisine karşı isyan eden oğlu Me’mûn’u Sicilmâse valiliğine tayin eden (1011/1602) Ahmed el-Mansûr’un vefatından sonra başlayan taht kavgaları yüzünden istikrar tekrar bozuldu. Bu sırada bazı dinî liderler, bölgede emîrler ve kabileler arasında yaşanan iktidar mücadelesine son vermek için harekete geçti. Bunlardan Ebû Mahallî, Sicilmâse’yi hâkimiyeti altına aldı (1020/1611). Fakat ardından şehir Ebû Hassûn es-Simlâlî’nin eline geçti. VII. (XIII.) yüzyılın ortalarında Hicaz’dan Sicilmâse’ye gelen Filâlîler 1630’dan itibaren siyaset alanına çıktılar. Onların lideri Mevlây Muhammed b. Şerîf 1050’de (1640) Sicilmâse’yi Ebû Hassûn’dan aldı. Ancak şehir bu defa Filâlîler’le Dilâîler arasındaki mücadeleye sahne oldu. 1056’da (1646) Dilâîler’in eline geçtiyse de üç yıl sonra Filâlîler tarafından geri alındı.

Sicilmâse, iktisadî ve ticarî önemini yitirip mukaddes bir şehir olarak görüldüğü Filâlîler döneminde de sık sık hânedan mensuplarının isyanlarına sahne oldu ve çatışmalarda büyük zarar gördü. Mevlây Reşîd, Sicilmâse’de sultanlığını ilân eden yeğeninin üzerine giderek dokuz ay süren kuşatmadan sonra şehre girdi (1075/1665); Sicilmâse’den Muluya vadisine uzanan ve Akdeniz’i Sahrâ’ya bağlayan kervan yollarının kontrolünü ele geçirdi. Mevlây İsmâil şehirde isyan eden yeğeniyle on dört yıl boyunca mücadele etmek zorunda kaldı. Ardından haremine ve evlâtlarına ait olmak üzere Sicilmâse’de bir mahalle inşa ettiren İsmâil, yanında tutmak istemediği veya siyasî göreve getirmediği çocuklarını buraya yerleştirdi. Onlara mahsus mahallede 105 evin bulunduğu kaydedilmektedir. III. Mevlây Muhammed b. Abdullah, amcası Mevlây Hasan’ın bölgede çıkardığı isyanı bastırarak (1198/1784) devlet adamı ve tarihçi Ebü’l-Kāsım b. Ahmed ez-Zeyyânî’yi Sicilmâse valiliğiyle görevlendirdi. Mevlây Yezîd de Sûs ve Tâfîlâlt bölgesinde kardeşi Mevlây Abdurrahman’ın isyanıyla uğraştı. Onun ardından, gençliğini Sicilmâse’de ilim tahsiliyle geçirmiş olan Mevlây Süleyman bütün ülkede otoritesini sağlamayı başardı (1207/1793). 1819’da Tâfîlâlt’in bir kısmını kontrollerine alan Ait (Âyt) Atta Berberîleri’nin isyanı bastırıldıysa da Sicilmâse’yi yağmalayıp tahrip etmeleri önlenemedi. Bundan sonra şehir giderek bir harabeye döndü.

Ticaret kervanlarının konaklama yeri ve tüccarların mal değişim mekânı

olan Sicilmâse altın çağını IV-VIII. (X-XIV.) yüzyıllar arasında yaşadı. Bunda şehrin Batı Sudan'dan gelip kuzeye giden kervan yollarının buluşma noktasında kurulmasının önemi büyüktü. O dönemde ticaret yollarına beş kalem mal hâkim olmuştu: Toz altın (tibr), zenci köleler, bakır, tuz ve kumaş. Sudan'dan toz altın, tuz, akamber, gom, abanoz, fildişi, zamk, buhur ve deri getirilir; buna karşılık Sicilmâse'den yünlü, pamuklu ve keten dokumalar, çanak çömlek, cam kaplar, mücevherat, silâh, kına, hububat, kuru meyveler ve hurma ihraç edilirdi. Yılda iki defa, sayıları binleri aşan develerle Sudan'a giden ticaret kervanlarının yaklaşık iki ay sürecek yolculuklarına Sicilmâseli Berberîler rehberlik ederdi. İdrîsî'nin bildirdiğine göre bağ ve bahçelerin çevreleyip süslediği şehrin iç kalesi yoktu, fakat birçok mâlikâneye ve kasra sahipti. Vadide nehir boyunca Nil havzasına benzer verimli araziler mevcuttu. Buğday üretimi ve hurma ağaçları önemli bir yer tutuyordu.

Erfûd şehrinin yaklaşık 20 km. güneyinde Rîsânî beldesi civarındaki Sicilmâse harabeleri geniş bir alana yayılmıştır. Arkeolojik çalışmaların devam ettiği şehrin surlarının uzunluğu 3 km. civarındadır. Şehir kuzeyden Vâdişşürefâ, güneyden Kasrugirinfûd, batıdan Vâdîzîz, doğudan Rîsânî ile çevrilidir. On iki kapısının olduğu bildirilen şehrin doğuda Bâbüşşark, batıda Mevlây Abdülmü'min yakınında Bâbülgarb, güneyde Bâbüssahel ve kuzeyde Kasrü'l-Mansûriyye'nin güneyinde bulunan Bâbülfas kapıları çöküş öncesi sınırlarını göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), V, 158-159; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, s. 99-100; İdrîsî, Ṣıfatü'l-Maġrib, II, 60, 69-70; Bekrî, el-Muġrib, s. 103-104, 148-149, 167; İbn Battûta, Tuḥfetü'n-nüẓẓâr, Beyrut 1975, II, 777; Hasan el-Vezzân, Vaṣfü İfrîḳıyye, II, 127-128; İfrenî, Nüzhetü'l-ḥâdî bi-aḫbâri mülûki'l-ḳarni'l-ḥâdî (nşr. Abdüllatîf eş-Şâdilî), Dârülbeyzâ 1419/1998, bk. İndeks; Kādirî, Neşrü'l-mes̱ânî, I, 100, 371; Zeyyânî, et-Tercümânetü'l-kübrâ fî aḫbâri'l-maʿmûr berren ve baḥran

(nşr. Abdülkerîm el-Fîlâlî), Rabat 1412/1991, s. 16-17, 52-53, 97; Selâvî, el-İstiḳṣâ, II, 12; III,18; V, 16-18; VII, 28-31; VIII, 130-132; A. Cour, L'établissement des dynasties des chérifs au Maroc et leur revalité avec les turcs de la régence d'Alger, 1509-1830, Paris 1904, s. 48-49, 68-69, 81-82, 117-118, 150-151, 157, 173-179; H. Terrasse, Histoire du Maroc, Casablanca 1950; a.mlf., "Sidjilmāsa", EI² (Fr.), IX, 566-568; Ahmed el-Alevî, Târîḫu şürefâʾi Sicilmâse, Rabat, el-Hizânetü'l-Haseniyye, nr. 3034 Z; İbrâhim Harekât, el-Maġrib ʿabre't-târîḫ, Dârülbeyzâ 1405/1984-85, I-III, tür.yer.; F. Braudel, la Méditerrannée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II, Paris 1990, I, 314-315, 319-320; R. A. Messier, "Sijilmasa; l'intermédiaire entre la Méditerranée et l'ouest de l'Afrique", l'Occident musulman et l'occident chrétien au moyen âge, Rabat 1995, s. 181-196; Hasan Hâfızî Alevî, Sicilmâse ve iḳlîmühâ fi'l-ḳarni'ṣ-ṣâmin el-hicrî/er-râbiʿ ʿaşer el-mîlâdî, Rabat 1997; a.mlf., "Sicilmâse", Maʿlemetü'l-Maġrib, Rabat 1423/2002, XV, 4929-4932; L. Mezzine, "Sur l'étymologie du toponyme Sigilmassa", Hespéris Tamuda, XXIII, Rabat 1984, s. 19-25; el-Arabî er-Rabâtî, "Sicilmâse merkezü'l-ḳavâfili't-ticâriyye", el-Mecelletü'l-ʿArabiyye li'ṣ-ṣeḳāfe, XXIV/47, Tunus 1426/ 2005, s. 89-104; George S. Colin, "Sicilmâse", İA, X, 587-588; Ahmed Bedr, "Sicilmâse", el-Mevsûʿatü'l-ʿArabiyye, Dımaşk 2004, X, 744-746.

İsmail Ceran

SİCİLYA

Akdeniz'in en büyük adası.

Adı Grekçe'de Sikelia, Latince'de Sicilia ve Arapça'da Sıkılliye şeklinde yazılan, yüzölçümü 25.708 km² olan ada, Akdeniz ticaret yollarının kavşağında yer alması ve tarıma elverişli topraklara sahip olması bakımından tarih boyunca büyük bir iktisadî önem taşımıştır. Bununla birlikte üzerinde pek az istisna dışında müstakil bir devlet kurulmadığı görülür. Günümüzde İtalya'nın önemli bir turizm merkezi ve zengin ziraî ürünleri sayesinde ülkenin gıda ambarı olan Sicilya'ya ilk sakinlerinin İtalya, İber yarımadası ve Ege adalarından gelip yerleştiği bilinmektedir. Adaya dış güçler tarafından yapılan müdahalelerin ilki Fenikeliler'in düzenlediği seferlerdir. Milâttan önce 750 yılından itibaren koloni kurmaya başlayan Grekler'in göçleriyle ada halkının Helenleşme süreci başladı ve burası Büyük Yunanistan'ın (Magna Grecia) bir parçası sayıldı. Milâttan önce 262'de Roma hâkimiyetine girdi; milâttan sonra III. yüzyıldan itibaren de Hıristiyanlık yayılmaya başladı. 440'ta Vandallar'ın, daha sonra Ostrogotlar'ın eline geçti (488) ve 552'de Bizanslılar'ın idarî bölgelerinden biri (thema) oldu.

Sicilya'ya ilk İslâm akını 31 (652) yılında Suriye Valisi Muâviye b. Ebû Süfyân'ın gönderdiği küçük çaplı bir donanmayla gerçekleştirildi, ancak başarı kazanılamayarak sadece bir miktar ganimet ve esirle geri dönüldü. Muâviye, Emevî hilâfetini kurduktan sonra 47'de (667) Mısır donanmasını görevlendirdi, fakat o da sadece ganimet ve esir toplayabildi. Emevîler'in son yıllarına kadar özellikle İfrîkıye ve Mağrib Valisi Mûsâ b. Nusayr tarafından birçok sefer düzenlendiyse de yine toprak elde edilemedi. Bizans'ın bölgede güçlü bir donanma bulundurması sebebiyle Abbâsîler'in ilk yıllarında herhangi bir askerî harekât yapılamadı, ancak adayla olan ticarî ilişki sürdürüldü. Ağlebîler'in kurucusu İbrâhim b. Ağleb döneminde Sicilya yönetimiyle on yıllık bir barış antlaşması imzalandı ve İbrâhim'in oğlu Ebü'l-Abbas Abdullah döneminde de yenilendi. Bu barış ortamı, 826'da Sicilya Valisi Konstantin Souda'ya karşı isyan eden adadaki Bizans deniz kuvvetlerinin kumandanı Euphemios'un Ağlebî Emîri

Ziyâdetullah’tan yardım istemesi üzerine bozuldu. Ebû Abdullah Esed b. Furât kumandasında gönderilen yetmişten fazla gemiye sahip 10.000 kişilik müslüman donanması Euphemios’un donanmasıyla birleşerek 212’de (827) Mâzere’yi (Mazara del Vallo) fethetti; 216’da da (831) Palermo teslim oldu. 840’ta Platani, Caltabellota, Corleone ve 842’ye gelindiğinde bütün Mâzere bölgesi müslümanların eline geçti. Ertesi yıl adanın kuzeydoğusundaki Messina fethedilerek İtalya ile Sicilya arasında stratejik önem taşıyan Messina Boğazı kontrol altına alındı. Daha sonra 231’den (845) 289 (902) yılına kadar geçen yıllarda sırasıyla Modica, Lentini, Ragusa, Castrogiovanni / Enna (Kasryâe), Noto (Nûtus), Siracusa (Sarakūse) ve Taormina (Tabermîn, Muizziye) şehirleri alınarak toplam yetmiş beş yılda adanın fethi tamamlandı.

296’da (909) Ağlebîler’i ortadan kaldıran Fâtımîler’in yönetimine geçen Sicilya’da Palermo’daki Arap kabile liderleri Şiî yönetimine karşı isyan etti. Aralarından Girgenti Berberîleri’yle birleşen İbn Kurhub, Sünnî bir yönetim kurarak Abbâsî Halifesi Muktedir-Billâh adına hutbe okuttu; 914’te Fâtımî donanmasını yendi ve ertesi yıl kıta tarafına saldırmak istedi. Ancak isyan eden Girgenti Berberîleri tarafından Fâtımîler’e teslim edildi. Ardından Fâtımîler, Sicilya’da daha serbest bir siyaset takip ettiler. 325’te (937) çıkan isyan sebebiyle vali tayin edilen Halîl b. İshak, Palermo yakınında Fâtımî başşehri Mehdiye’yi örnek tutup Hâlisâ adında bir şehir kurdu. Fakat o da adada düzeni tesis edemediği için görevden alındı. Fâtımî Halifesi Mansûr-Billâh’ın Benî Taberî İsyanı’nı bastırması için Hasan b. Ali el-Kelbî’yi Sicilya’ya vali tayin etmesiyle (335/ 947) doksan yıl yarı bağımsız olarak hüküm süren ve adaya İslâm hâkimiyetinin en parlak günlerini yaşatan Kelbîler dönemi başladı (bk. KELBÎLER).

Kelbî yönetimi yıkıldığında (445/1053) birbirleriyle sürekli mücadele halinde olan mahallî beylikler ortaya çıktı ve adada İslâm’ın egemenliği zayıflamaya başladı. Castrogiovanni-Girgenti (Circent) hâkimi İbnü’l-Havvâs ile savaşan Siracusa hâkimi İbnü’s-Sümne, Güney İtalya’da hüküm süren Normanlar’la anlaştı. Papa II. Nicolaus’un resmen Sicilya dükü olarak tanıdığı Roberto Guiscardo’nun kardeşi Roger d’Hauteville (I. Ruggero) 1061’de Messina’yı, 1071’de Catania’yı (Katâniye) ve 1072’de Palermo’yu ağabeyinin adına ele geçirdi; 1091’de Noto’nun zaptıyla İslâm hâkimiyeti sona erdi. Adadaki müslümanlara karşı hoşgörülü davranan

Norman yönetimi onların vatandaşlıklarını tanıdı ve başta İslâm yasa ve töreleri olmak üzere pek çok uygulamayı aynen devam ettirdi. Sicilya güçlü ve zengin bir ada haline geldi. Krallık 1194’te evlilik yoluyla Alman Hohenstaufen hânedanının eline geçti. Germen İmparatoru ve Sicilya Kralı II. Friedrich isyanları bastırmak amacıyla dağlık bölgelerde yaşayan on binlerce müslümanı Apulia’ya sürdü. XIII. yüzyılın sonlarına gelindiğinde ise İslâm ülkelerine göç etmeyenlerin tamamı asimile edilmişti.

Sicilya’da İslâm kültür ve medeniyeti önemli gelişmeler kaydetti ve Ortaçağ Avrupası’nı doğrudan etkiledi. Normanlar ve arkalarından gelenler müslümanların saray teşkilâtı, divanları, resmî yazışma usulleri, ordu düzenleri ve para basma ilkelerini kendilerine adapte ederek büyük ölçüde uyguladılar. Bu dönemde yetişen ünlü isimler Mâlikî fıkhında Abdullah b. Yûnus, Berâzlî ve Mâzerî, kıraatte İbnü’l-Fahhâm, şiirde İbn Hamdîs, Arap dili ve edebiyatında İbnü’l-Kattâ‘ es-Sıkıllî’dir. Şerîf el-İdrîsî, Norman Kralı II. Roger’i (II. Ruggero, 1130-1154) ziyaret ederek coğrafyaya dair eserini ona ithaf etti. İbn Seb‘în, II. Friedrich von Hohenstaufen’in felsefeyle ilgili sorularına cevap olarak el-Kelâm ʿale’l-mesâʾili’ṣ-Ṣıḳılliye adlı kitabını yazdı. Yine birçok dil bilen, ilme ve ilim adamlarına yakınlığıyla tanınan II. Friedrich

döneminde pek çok Arapça eser Latince’ye çevrildi. Müslümanlar Sicilya’da savaşlar sırasında harap olan Palermo gibi şehirleri yeniden inşa ettiler ve bu şehirlerde ortaya koydukları eserlerle Sicilya mimarisi İslâm sanatından etkilendi. Müslümanlar tarafından yetiştirilen pek çok bitki de Sicilya yoluyla Avrupa’da tanındı ve üretildi.

Osmanlı-Sicilya İlişkileri. Akdeniz’deki Türk denizcileri, Sicilya adasını İslâm coğrafyacılarının yazdıklarından ve dostluk kurdukları Afrikalı müslüman denizcilerden öğrendiler. Özellikle Pîrî Reis’in Kitâb-ı Bahriyye’sinde “Çiçilye” diye yazılan Sicilya’nın liman şehirleri, ziraî zenginliği ve büyük bir üne sahip olan Etna yanardağı hakkında çeşitli bilgiler yer almaktadır. Pîrî Reis’e göre Sicilya dağlık, sulak ve verimli bir ada olup çevresi 700 mildir ve içinde 700 kale bulunmaktadır. XVI. yüzyılda artan korsanlık, esir ticareti, resmî ve kaçak mal taşımacılığı gibi faaliyetler Sicilya’da belirli bir hareketliliğe yol açtı. Osmanlılar’ın buraya her zaman büyük bir donanma gönderebileceği endişesi Palermo, Siracusa

ve Katanya gibi şehirlerin tahkim edilmesine, sahillere çok sayıda kule yapılmasına sebep oldu. Ancak Osmanlı Devleti buraya doğrudan bir sefer açmadı; XVII. yüzyılın başlarında Palermo ve diğer bazı yerlere yapılan akınlar ocaklara mensup Türk denizcileri tarafından gerçekleştirildi.

Osmanlılar'ın Sicilya ile olan ilişkileri daha çok Garp ocaklarının eyaletlerinin aracılığıyla gelişti ve genelde ticarî boyutlarda kaldı. Akdeniz'de faaliyet gösteren bu eyaletlere mensup denizcilerin batı yönüne yapılan seferler sırasında adayı tanıyan müslüman denizcilerden ve adaya gelip giden diğer kişilerden haber topladıkları bilinmektedir. Sicilya, XVII ve XVIII. yüzyıllarda Garp ocaklarının Batılı devletlerle yaptıkları antlaşmalarda ticarî ilişkiler sebebiyle yer alması yanında iki taraf arasında meydana gelen esir alma ve din değiştirme gibi olaylar önemli gelişmelere yol açtı. 1644 yılında müphem bir şehzadenin hıristiyanlaştırılıp Padre Ottomano adıyla dolaştırılması ve Ma'noğlu Fahreddin'in adaya gelip yardım istemesi iz bırakan olaylardandır. Osmanlı Devleti, 1734'te Napoli'de bağımsızlığını ilân eden Regno di Due Sicilie (İki Sicilya Krallığı / Sicilyateyn) devletiyle 1740'ta doğrudan temasa geçti ve Napoli'ye elçi gönderdi. Buna dair ve Osmanlı hariciyesinin Sicilya'da konsolos yahut vekil bulundurmaları hakkında az da olsa belge mevcuttur.

İtalya'da birliğin kurulması sırasında Sicilyalı aydınlardan ünlü şarkiyatçı ve siyasetçi Michele Amari, geçmiş dönemlerdeki İslâm medeniyetinin kendilerine bıraktığı zengin mirası öne sürerek adanın bağımsızlığı yönünde çok çaba gösterip ilmî çalışmalar yaptıysa da başarı kazanamadı. XIX. yüzyılın ortasında birliğin kurulması üzerine Sicilya'da yaşanan göç hareketi sırasında bir kısım Sicilyalı İstanbul, İzmir, Trabzon, Edirne, Samsun ve İskenderun gibi Osmanlı liman şehirlerine yerleşti. Ancak İtalya'nın özellikle 1950'den sonra kalkınması üzerine bunların büyük bir kısmı ülkelerine geri döndü ve ayrıldıkları yerlerde çeşitli izler bıraktı. 1990'da yapılan araştırmalara göre Sicilya'da 30.000'e yakın müslüman bulunmakta, bunların çoğunluğunu Palermo, Ragusa, Katanya ve Agrigento şehirlerinde oturan Tunus, Fas ve Senegalliler oluşturmaktadır. Tunus hükümeti Palermo'da bir cami yaptırıp yönetimini kendi üzerine aldı. Katanya'da Libya, İslâm döneminden kalma bir binayı restore ettirerek camiye çevirdi ve Hz. Ömer'e adadı. Müslümanların 827'de Sicilya'ya ilk çıktıkları yer olan Mazara del Vallo'da tarihî geleneği yaşatmak üzere

Arapça öğretilen bir lise, Mâzerî adına bir araştırma merkeziyle Michele Amari'nin adına kurulmuş bir ilmî araştırma merkezi bulunmaktadır. İslâm medeniyetinin bıraktığı izler günümüzde de ayrıntılı olarak incelenmekte, Palermo Üniversitesi bünyesindeki Doğu Araştırmaları Merkezi geleneksel araştırmaları daha ileri götürmeye çalışmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Pîrî Reis, Kitâb-ı Bahriye (nşr. Ertuğrul Zekâi Ökte v.dğr.), İstanbul 1988, III, 1041-1077; M. Amari, Storia dei Musulmani di Sicilia, Firenze 1854-72, I-III; a.mlf., Biblioteca Arabo-Sicula, Lipsia 1857, I-II; a.mlf., Le Epigrafi Arabiche di Sicilia, Palermo 1875; S. Bono, I corsari barbareschi, Torino 1964, s. 41-52, 136-171; M. M. Moreno, el-Müslimûn fî Ṣıḳılliyye, Beyrut 1968; U. Rizzitano, Storia e cultura nella Sicilia saracena, Palermo 1975; Aziz Ahmad, A History of Islamic Sicily, Edinburgh 1975; F. Gabrieli - U. Scerrato, Gli Arabi in Italia, Milano 1979, s. 35-105, 149-165, 167-221, 578-590, 599-609, 611-628; F. Gabrieli, Pagine Arabo-Siciliane, Mazara del Vallo 1986; Hasan Hallâk, el-ʿAlâḳatü'l-ḥaḍâriyye beyne'ş-şarḳ ve'l-ġarb fî ʿuṣûri'l-vüsṭâ, Beyrut 1986, s. 112-165; S. Bono, Siciliani nel Maghreb, Mazara del Vallo 1989; G. Bonaffini, La Sicilia e i barbareschi Incursioni corsare e riscatto degli schiavi (1570-1606), Palermo 1993; Del Nuovo sulla Sicilia Musulmana: Giornata di studio, Roma, 3 maggio 1993 (ed. B. M. A. Scarcia), Roma 1995; B. Lavagnini, Scritti di Storia: Sulla Grecia Antica, Bizantina e Moderna, Caltanissetta 1997; J. Johns, Arabic Administration in Norman Sicily: The Royal Dīvān, Cambridge 2002; La Sicilie à L'épuque islamique ... (der. A. Molinari - A. Nef, Mélanges de l'École Français de Rome, Moyen Âge, CXVI/1 içinde), Roma 2004 (on sekiz araştırma içermektedir); Şerafettin Turan, "Osmanlı İmparatorluğu ile İki Sicilya Krallığı Arasındaki Ticaretle İlgili Gümrük Tarife Defterleri", TTK Belgeler, IV (1967), s. 79-167; Gümeç Karamuk, "II. Friedrich von Hohenstaufen'in İslam Dünyası ile İlişkileri ve Arapça Kroniklere Yansıması", TTK Belleten, LVII/219 (1993), s. 447-479; Fikret Işıltan, "Sicilya", İA, X, 589-596; R. Traini, "Ṣiḳilliya", EI² (İng.), IX, 582-589; G.

Oman, “Ṣiḳilliya”, a.e., IX, 589-590; Vincenza Grassi, “Ṣiḳilliya”, a.e., IX, 590-591.

Mahmut H. Şakiroğlu

SİCİSTAN

(bk. SÎSTAN).

SİCİSTÂNÎ, Abdullah b. Süleyman

(bk. İBN EBÛ DÂVÛD).

SİCİSTÂNÎ, Ebû Hâtim

(أبو حاتم السجستاني)

Ebû Hâtim Sehl b. Muhammed b. Osmân b. Kāsım (Yezîd) el-Cüşemî es-Sicistânî (ö. 255/869)

Arap dili ve edebiyatı, Kur'an ilimleri, hadis ve ahbâr âlimi, râvi.

165 (781) yılı civarında Sicistan'da veya Tüster'de doğdu. Aslen Tüsterli olup Kirman ve Sicistan'da ticaret yaptıktan sonra Sicistan'a yerleşen Fars asıllı zengin ve nüfuzlu bir aileye mensuptur. Cüşemî nisbesi, Benî Cüşem'in (Cüşem b. Muâviye ?) mevlâsı olmasıyla alakalıdır. Doğduğu yerde bir süre eğitim gördükten sonra tahsilini ilerletmek amacıyla genç yaşta Basra'ya gitti ve Bağdat'a yaptığı kısa bir seyahat dışında hayatını burada geçirdi. Başta kendisinden Kitâbü Sîbeveyhi'yi iki defa okuduğu Ahfeş el-Evsat ile kıraat hocası Ya'kūb el-Hadramî, Ma'mer b. Müsennâ, Asmaî, Ebû Zeyd el-Ensârî olmak üzere Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Hârûn et-Tevvezî, Dûrî, Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Halef el-Ahmer, Ahmed b. Hâris el-Harrâz, Muhammed b. Ubeydullah el-Utbî, Ali b. Ubeyde er-Reyhânî, İbn Sellâm el-Cumahî, Ravh b. Ubâde, Medâinî, Amr b. Kirkire, Eyyûb b. Mütevekkil, Sellâm et-Tavîl gibi âlimden kıraat, Kur'an ilimleri, Arap dili grameri ve

lugatı, garîb ve nevâdir, şiir ve edebiyat, hadis, fıkıh, tefsir gibi alanlarda ders aldı. Siyasetten ve yöneticilerden uzak sakin bir hayat yaşadı. Babasından ve amcasından kalan zengin mirası (100.000 dinar) ilim yolunda harcadı; çok sayıda eser yazmak ve sayısız öğrenci yetiştirmekle temayüz etti. Bunlar arasında başta hayatı hakkındaki bilgilerin çoğunu nakleden Müberred ile İbn Düreyd olmak üzere Sükkerî, İbn Kuteybe, Sünen sahipleri Ebû Dâvûd ile Nesâî, Bezzâr, İbn Huzeyme, Muhammed b. Abdüsselâm el-Huşenî, Ebû Bişr ed-Dûlâbî, Râmhürmüzî, Muhammed b. Cerîr et-Taberî, İbn Sâid el-Hâşimî, Yemût b. Müzerra' gibi âlimler sayılabilir. Güzel sesiyle tanınan Ebû Hâtim'in Basra merkez camisinde yaptığı altmış yıllık imam hatiplik görevi esnasında hiçbir gün kıraat hatası

(lahn) yapmadığı kaydedilir (İbnü'l-Cezerî, I, 320). Aynı zamanda Hâşimoğulları'na mensup Basra valilerinin emlâkine ilişkin hesap işleriyle (Zübeydî, s. 96) ve kitap ticaretiyle uğraşıyordu. Pek çok değerli kitabı ihtiva eden zengin kütüphanesine öldüğünde 14.000 dinar değer biçilmiş ve Sicistan hâkimi Ya'kūb b. Leys es-Saffâr tarafından satın alınarak Sicistan'a nakledilmiştir. Öğrencisi İbn Düreyd'in rivayetine göre Sicistânî 255 yılı Muharrem (veya Receb) ayında (Ocak veya Haziran 869) doksan yaşlarında Basra'da vefat etti, cenaze namazı Basra Valisi Süleyman b. Ca'fer tarafından kıldırılarak Sürretü'l-musallâ'da defnedildi. Dürüst ve cömert olan, şaka ve espriden hoşlanan bir kişiliğe sahip bulunan Ebû Hâtim her gün 1 dinar sadaka verir, gecenin önemli kısmını ilim ve ibadetle geçirirdi.

Ebû Hâtim, Câhiliye devri Arap dili, şiiri, ahbâr ve edebiyatı, lugat, garîb, nevâdir, aruz ve muamma, kıraat ve Kur'an ilimlerinde derin vukufuyla tanınmıştır. Güvenilir bir râvi olarak hocası Ahfeş el-Evsat'ın eserlerini ve kendisinden iki defa okuduğu Kitâbü Sîbeveyhi'yi rivayet etmiş, öğrencisi Müberred de bu eserin en önemli râvilerinden olmuştur. Asmaî, hocası olmasına rağmen Kur'an ilimlerindeki derin vukufu sebebiyle Ebû Hâtim'le karşılaştığında ayağa kalkar, hocası Ebû Zeyd el-Ensârî de kendisinden sonra kimden okuyacaklarını soran Basralılar'a Ebû Hâtim'i tavsiye ederdi. Kendisi Basra gramer okuluna taassup derecesinde bağlı olup Kûfe âlimlerine güvenmez ve onları önemsemezdi. Orta düzeyde bir şair olan Sicistânî'nin ulemâ üslûbunda nazmedilmiş bazı şiirleri çeşitli kaynaklarda yer alır (meselâ bk. İbnü'l-Kıftî, II, 60).

Eserleri. Ebû Hâtim elliden fazla eser kaleme almış olup pek azı günümüze kadar gelebilen başlıca eserleri şunlardır: 1. Kitâbü'l-Eżdâd (nşr. August Haffner, Selâs̱etü kütüb fi'l-eżdâd içinde, Beyrut 1912, s. 71-162; nşr. Muhammed Abdülkādir Ahmed, Kahire 1991; nşr. Muhammed Avde Selâme Ebû Cürey, Kahire 1994). 2. el-Farḳ beyne'l-âdemiyyîn ve beyne külli ẕî rûḥ. İnsanlarla diğer canlılar arasındaki benzer organların isim farklarına dair bir sözlüktür (nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, MMİIr., XXXVII/1 [Bağdat 1986], s. 206-260; Kitâbân fi'l-farḳ içinde, Beyrut 1407/1987, Sâbit b. Ebû Sâbit'in Kitâbü'l-Farḳ'ı ile birlikte; Nuṣûṣ muḥaḳḳaḳa fi'l-luġa ve'n-naḥv içinde, Musul 1991, s. 181-245). 3. Feʿaltü ve efʿaltü. Sülâsîsi ile if'âl kalıbı aynı anlamda olan fiillerle ilgili bir sözlüktür (nşr. Halîl İbrâhim el-Atıyye, Basra 1393/1973; Beyrut

1416/1996). Abdülkerîm el-Azbâvî eseri Feʿale ve efʿale adıyla Asmaî'ye nisbetle yayımlamıştır (Mecelletü'l-Baḥs̱i'l-ʿilmî, IV, Mekke 1401). 4. Fuḥûletü'ş-şuʿarâʾ (Süʾâlâtü Ebî Ḥâtim es-Sicistânî li'l-Aṣmaʿî ve reddühû ʿaleyhi fî fuḥûleti'ş-şuʿarâʾ; nşr. Muhammed Abdülkādir Ahmed, Kahire 1411/1991; nşr. Muhammed Avde Selâme Ebû Cürey, Kahire 1994). 5. el-Kerm. Bağcılık ve üzümle ilgili kelimeler ve tabirler sözlüğüdür (nşr. August Haffner, el-Bülġa fî şüẕûri'l-luġa içinde Asmaî'nin eseri olarak Sicistânî'nin rivayetiyle neşredilmiştir, Beyrut 1914, s. 73-94). 6. el-Muʿammerûn mine'l-ʿArab ve ṭurafun min aḫbârihim ve mâ ḳālûhu fî müntehâ aʿmârihim (nşr. Ignaz Goldziher, "Abhandlungen zur Arabischen philologie", Leiden 1899, Almanca tercümesiyle; nşr. Ahmed Nâcî, Kahire 1323; tashih M. Emîn el-Hancî, Kahire 1325/1907; Tâif 1400/1980; nşr. Muhammed İbrâhim Selîm, Kahire 1413/1993). 7. el-Veṣâyâ. Mev'iza, nasihat ve ahbâra dairdir (nşr. ve Almanca trc. Ignaz Goldziher, Leiden 1896). Son iki eser birlikte de yayımlanmıştır (el-Muʿammerûn ve'l-Veṣâyâ, nşr. Ignaz Goldziher, Almanca tercümesiyle, Leiden 1899; tashih M. Emîn el-Hancî, Kahire 1323/1905; nşr. Abdülmün'im Âmir, Kahire 1961; nşr. Muhammed İbrâhim Selîm, Kahire 1993). 8. el-Müẕekker ve'l-müʾennes̱. Arap dilinde eril-dişil kelimeler meselesi ve bunlara dair bir sözlüktür (nşr. İzzet Hasan, Beyrut-Halep, ts. [1997]; nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Dımaşk 1481/1997). Eser, Nihad M. Çetin tarafından Abū Ḥātim as-Sicistānī ve Kitâb al-Muḏakkar va'l-muannat'ı adıyla doktora tezi olarak tahkik edilmiştir (İÜ Ed. Fak., 1958). İbrâhim es-Sâmerrâî'nin (Risâletü'l-İslâm, VII-VIII [1969], s. 85-112; Resâʾil ve nuṣûṣ içinde, s. 93-105, bk. bibl.) ve İbtisâm es-Saffâr'ın et-Teẕkîr ve't-teʾnîs̱ (Mecelletü'l-Belâġ içinde, yıl 8-10, Bağdat 1971-1972, III/8, s. 48-57; III/9, s. 64-71; III/10, s. 53-59) adıyla Ebû Hâtim'e nisbetle neşrettikleri eser ona ait değildir (Cennâbî, XXXV/3 [1984], s. 188-224). 9. en-Naḫle/en-Naḫl. Hurma ve hurma ziraatıyla ilgili giriş niteliğinde bilgilerden sonra ilgili kelime ve tabirleri açıklayan lugatla alâkalı bir eserdir (nşr. Bartolomeo Lagumina Il Libro della Palma, di Abī Ḥātim as-Sidjistānī, Palermo 1873 ve Atti della Reale, VIII/4, Roma 1891, s. 5-41; nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, el-Mevrid, XIV/3 [Bağdat 1405/1985], s. 107-158; Nuṣûṣ muḥaḳḳaḳa fi'l-luġa ve'n-naḥv içinde, Musul 1991, s. 99-179; nşr. İbrâhim es-Sâmerrâî, Riyad 1405/1985; Beyrut 1405/ 1985). 10. Şerḥu Dîvâni'ṭ-Ṭufeyl el-Ġanevî (nşr. Fritz Krenkow, London 1927; nşr. M. Abdülkādir Ahmed, Beyrut 1968). 11. Şerḥu Dîvâni'l-Ḥuṭayʾe (İbnü's-Sikkît ve Sükkerî şerhleriyle birlikte, nşr.

Nuʻmân Emîn Tâhâ, Kahire 1958). 12. Tefsîru ġarîbi mâ fî Kitâbi Sîbeveyhi mine'l-ebniye (nşr. Muhsin b. Sâlim el-Umeyrî, Mekke 1414/1993; nşr. Muhammed Ahmed ed-Dâlî, Dımaşk 1422/2001). 13. Maʿrifetü iştiḳāḳı esmâʾin naṭaḳa bihe'l-Ḳurʾân ve câʾet bihe's-sünnetü ve'l-aḫbâr (yüksek lisans tezi, 1407, Süleyman b. Hamed es-Sakrî, Muhammed b. Suûd Üniversitesi). 14. Ebû Ubeyde Maʻmer b. Müsennâ'nın Mecâzü'l-Ḳurʾân'ının tenkidine dair eser (yazması için bk. Sezgin, IX, 66). 15. Ġarîbü'l-Ḳurʾân. Eser üzerinde Josef Feilchenfeld'in Ein einleitender Beitrag zum Garîbü'l-Kur'ân nebst einer Probe aus dem Lexicon des Seğestanı adlı bir çalışması vardır (Wien 1892). 16. Şerḥu Nevâdiri Ebî Zeyd (Mâ ketebehû Ebû Ḥâtîm ʿale'n-Nevâdir li-Ebî Zeyd). Ahfeş el-Asgar ve Ebû Hâtim'in lugat izahlarıyla birlikte intikal eden Ebû Zeyd'in en-Nevâdir'inin neşrine esas olan nüsha bir râvinin müdahale ölçülerini aşan açıklama ve tefsirlerle doludur. Nihad M. Çetin, Ebû Zeyd'in eserinin Köprülü Kütüphanesi'nde bulunan nüshasının (nr. 1046 mükerrer) aslında Ebû Hâtim'in şerhi, neşre esas olan nüshanın da Ahfeş el-Asgar'ın şerhi sayılabileceğini söyler.

Ebû Hâtim es-Sicistânî'nin kaynaklarda adı geçen el-Ḳırâʾât'ı Basralılar'ın ilim âlemine karşı övündükleri dört eserden biri kabul edilmiştir (diğerleri Halîl b. Ahmed'in Kitâbü'l-ʿAyn'ı, Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'ı, Câhiz'in Kitâbü'l-Ḥayevân'ı). İbnü'l-Cezerî,

Sicistânî'nin bu eserinde meşhur yedi kıraate bağlı kaldığını söylemiş ve rivayette bulunduğu kimselerin isimlerini belirtmiştir (Ġāyetü'n-nihâye, I, 320). Yine sadece adı bilinen Kitâb fi'n-naḥv'i de (Muḫtaṣar fi'n-naḥv) Horasan ve Sicistan Emîri Yaʻkūb b. Leys es-Saffâr'ın muhtasar bir nahiv kitabının yazılmasını istemesi üzerine Sîbeveyhi ve Ahfeş el-Evsat'ın görüşleri esas alınarak kaleme alınmıştır (Zübeydî, s. 95). Sicistânî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: el-Cerâd, ed-Dirʿu ve't-tirs, el-Feṣâḥa, Ḫalḳu'l-insân, el-Ḥarru ve'l-berd, eş-Şemsü ve'l-ḳamer, el-Leylü ve'n-nehâr, el-Ḥaşerât, el-Ḫıṣb ve'l-ḳaḫṭ, el-Hicâʾ, el-İbil, el-İdġām, Iṣlâḥu'l-müzâl ve'l-müfsed, el-İtbâʿ, el-İḫtilâf (İḫtilâfü'l-meṣâḥif), el-Ḳısiyy ve'n-nibâl ve's-sihâm, el-Libeʾ ve'l-leben ve'l-ḥalîb, el-Maḳṣûr ve'l-memdûd, Mâ telḥanü fîhi'l-ʿâmme, el-Muḫtaṣar fi'n-naḥv, Kitâbü'l-Muʿammâ, en-Naḳṭ ve'ş-şekl, es-Sibâʿ, es-Süyûf ve'r-rimâḥ, eş-Şevḳ ile'l-vaṭan, eş-Şitâʾ ve'ṣ-ṣayf, eṭ-Ṭayr, el-ʿUşb ve'l-baḳl, el-Vaḳfü ve'l-ibtidâʾ,

el-Vuḫûş, ez-Zerʿ, eş-Şecer ve'n-nebât, el-Maḳāṭıʿ ve'l-mebâdiʾ, en-Nevâdir, el-Ezmine, İʿrâbü'l-Ḳurʾân, Cemâhîrü'l-ʿArab. Bazı kaynaklarda şu eserler Sicistânî'ye ait olmadığı halde ona nisbet edilmiştir: el-ʿAẓame, el-Ġāye fi'l-ḳırâʾâti'l-iḥdâ ʿaşrete, el-Hemze, el-Miyâh, et-Teẕkîr ve't-teʾnîs̱, ez-Zîne (el-Müẕekker ve'l-müʾennes̱, nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, neşredenin girişi, s. 21-22). Sicistânî hakkında M. Nihat Çetin'in doktora çalışması dışında (yk.bk.) Saîd Câsim ez-Zebîdî Ebû Ḥâtim es-Sicistânî er-Râviye adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1974, Câmiatü Bağdad).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Hâtim es-Sicistânî, el-Müẕekker ve'l-müʾennes̱ (nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin), Dımaşk 1418/ 1997, neşredenin girişi, s. 12-32; a.e. (nşr. İzzet Hasan), Beyrut-Halep, ts. (Dârü'ş-şarki'l-Arabî), neşredenin girişi, s. 6-28; a.mlf., Tefsîru ġarîbi mâ fî Kitâbi Sîbeveyhi mine'l-ebniye (nşr. M. Ahmed ed-Dâlî), Dımaşk 1422/2001, neşredenin girişi, s. 5-51; a.e. (nşr. Muhsin b. Sâlim el-Umeyrî), Mekke 1414/1993, neşredenin girişi, s. 7-23; a.mlf., Feʿaltü ve efʿaltü (nşr. Halîl İbrâhim el-Atıyye), Beyrut 1416/1996, neşredenin girişi, s. 5-77; a.mlf., Kitâbü'n-Naḫl (nşr. İbrâhim es-Sâmerrâî), Riyad 1405/1985, neşredenin girişi, s. 9-25; a.mlf., Kitâbü'n-Naḫle (nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, el-Mevrid, XIV/3, Bağdad 1985 içinde), s. 107-158; a.mlf., el-Farḳ beyne'l-âdemiyyîn ve beyne külli ẕî rûḥ (nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, MMİIr., XXXVII/1 [1986] içinde), s. 206-260; Ebü't-Tayyib el-Lugavî, Merâtibü'n-naḥviyyîn (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1375/1955, s. 80-82; Sîrâfî, Aḫbârü'n-naḥviyyîne'l-Baṣriyyîn (nşr. M. İbrâhim el-Bennâ), Kahire 1405/1985, s. 102-104; Ebû Bekir ez-Zübeydî, Ṭabaḳātü'n-naḥviyyîn ve'l-luġaviyyîn

(nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1984, s. 94-96; Ali b. Hasan b. Muâviye, el-Muḫtâr mine'l-Muḳtebes (tıpkıbasım: Fuat Sezgin), Frankfurt 1410/1990, s. 2-16; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Flügel), s. 58-59; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâʾ (nşr. İbrâhim es-Sâmerrâî), Zerkā (Ürdün) 1405/1985, s. 145-148; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XI, 263-265; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, II, 58-64; Yağmûrî, Nûrü'l-ḳabes el-muḫtaṣar mine'l-

Muḳtebes (nşr. R. Sellheim), Wiesbaden 1384/ 1964, s. 225-228; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 430-433; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, I, 320-321; Brockelmann, GAL, I, 107; Suppl., I, 167; Nihad M. Çetin, Abū Ḥātim as-Sicistānī ve Kitāb al-Mud_akkar va'l-muannat'i (doktora tezi, 1958), İÜ Ed. Fak., s. 40-43; a.mlf., "Arap Dili Sarf ve Nahvine Dair Üç Eser", ŞM, III (1959), s. 162-164; Sezgin, GAS, IV, 336; VII, 348; IX, 66; İbrâhim es-Sâmerrâî, Resâʾil ve nuṣûṣ fi'l-luġa ve'l-edeb, Beyrut 1991, s. 93-105; İbtisâm es-Saffâr, "et-Teẕkîr ve't-teʾnîş", Mecelletü'l-Belâġ, III/8, Bağdad 1971, s. 48-57; III/9 (1972), s. 49-71; III/10 (1972), s. 53-59; Târık Abdüavn el-Cenâbî, "Kitâbü'l-Müẕekker ve'l-müʾenneş", MMİIr., XXXV/3 (1984), s. 188-224.

Zülfikar Tüccar

SİCİSTÂNÎ, Ebû Süleyman

(أبو سليمان السجستاني)

Ebû Süleymân Muhammed b. Tâhir b. Behrâm es-Sicistânî el-Mantıkī (ö. 391/1001 [?])

Meşşâî ve Yeni Eflâtuncu eğilimleriyle tanınan filozof.

Doğum tarihiyle ilgili kesin bilgi yoktur. Mantıkta gösterdiği üstün başarıdan dolayı "Mantıkī" unvanıyla da anılır. İran'ın doğusundaki Sicistan (Sîstan) bölgesinde dünyaya geldiği, Hanefî fıkhı öğrendiği sırada Helenistik dönemden intikal eden Yunan ilim ve felsefesiyle de ilgilendiği ve Grek kültürüne âşina olan Sicistan Emîri Ebû Ca'fer b. Bâbeveyh ile aralarında samimi bir ilişki bulunduğu anlaşılmaktadır (Münteḫabü Ṣıvâni'l-ḥikme, s. 311, 315-320). 923-963 yılları arasında hüküm süren emîrle Sicistânî'nin münasebetinin 939'dan önceki tarihlerde gerçekleştiği talebesi Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin naklettiği bir olaydan öğrenilmektedir. Buna göre Abdülazîz b. Nübâte 327'de (939) Bağdat civarında doğduğunda Sicistânî'den çocuğun yıldız falına bakması istenmişti (el-Muḳābesât, s. 265). Bu durumda filozof söz konusu tarihten önce Fârâbî'nin Bağdat'ta bulunduğu sırada şehre gelmiş olmalıdır. Fakat kaynaklar, onun Fârâbî ile değil daha çok talebesi Yahyâ b. Adî ile olan ilişkisi üzerinde durmaktadır. Daha Sicistan'da iken Emîr Ca'fer'in sarayındaki ilmî ve fikrî sohbetlere katıldığı ve Fârâbî'den sonra Bağdat mantık okulunun meşhur hocası Yahyâ b. Adî'nin derslerini takip ederek kısa zamanda kendisinden söz ettirdiği dikkate alınırsa Sicistânî'nin X. yüzyılın ikinci on yılında doğduğu söylenebilir. İbnü'n-Nedîm, "Onun doğduğu yıl ..." dediği halde tarih vermemiştir (el-Fihrist, s. 322). Mirza Muhammed Han Abdülvehhâb Kazvînî bazı karînelerden hareketle filozofun 307 (919) veya en geç 310 (922) yılında doğduğunu ileri sürer (Şerḥ-i Hâl, s. 24-25). Tevhîdî el-Muḳābesât'ta (s. 253) "Sicistânî'ye 'bir' kavramı sorulunca 371'de (981) aralarında benim de bulunduğum topluluğa şunları yazdırdı ..." der. Eserin Kahire 1929 baskısında bu ifadedeki tarih 391 (1001) olarak zikredilmekteyse de sonraki nâşirler 371 (981) yılını tercih etmişlerdir.

Fakat Kahire neşrini esas alan Abdurrahman Bedevî, vefatının 391 yılından sonra olduğu düşünülünce doğumunun da IV. yüzyılın üçüncü on yılı içinde gerçekleştiğini kabul etmek gerektiğini, daha önce doğması halinde anılan tarihe kadar yaşamasının mümkün olamayacağını söyler (Münteḫabü Ṣıvâni'l-ḥikme, neşredenin girişi, s. 7). Kaynaklarda Sicistânî'nin ölümü hakkında da bilgi yoktur. İbnü'n-Nedîm eserini 377'de (987) yazdığına ve kendisini yakından tanıdığı halde bu konuda bilgi vermediğine göre o tarihte Sicistânî'nin hayatta olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan ilim, fikir ve sanat erbabını himaye eden, Sicistânî'nin çeşitli felsefe meselelerine dair bazı risâlelerini kendisine takdim ettiği vezir Adudüddevle 372'de (983) öldüğünde hâmisiz kalan filozofun maddî sıkıntılar çektiğini talebesi Tevhîdî anlatmaktadır (el-İmtâʿ, I, 30-31). Bu da onun daha sonraki bir tarihte vefat ettiğinin kanıtı sayılabilir. Bağdatlı İsmâil Paşa kaynak zikretmeden filozofun 410 (1019) yılı civarında öldüğünü söylüyorsa da (Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 60) bu bilgi güvenilir değildir. Sonuç olarak Sicistânî'nin IV. yüzyılın son on yılında (XI. yüzyıl başları) öldüğü söylenebilir (Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-İmtâʿ, I, 29, dipnot 1).

İslâm medeniyetinin altın çağı olarak kabul edilen IV. (X.) yüzyılda yaşayan Sicistânî o dönemin ilmî, fikrî ve edebî özelliklerini temsil kudretine sahip bir şahsiyet olmakla birlikte bir gözünün sakat ve geçirdiği cüzzamdan dolayı yüzünün çirkin olması sebebiyle kaynaklar onu evine kapanan bir kişi diye tanıtır. Ancak talebesi ve dostu Tevhîdî toplum ve devlet hayatındaki gelişmelerden, ilmî ve edebî muhitlerdeki tartışmalardan hocasını haberdar ederek onun dış dünya ile ilişkisini sağlıyordu (İbnü'l-Kıftî, s. 283). Düşünürün

buna ihtiyacı vardı; zira Sicistan Emîri Ebû Ca'fer ile olan dostluğu devam ediyor, emîr hilâfet merkezinde olup bitenleri Sicistânî ile yaptığı yazışmalardan öğreniyordu. Ayrıca dinî, ilmî, edebî ve felsefî meselelere ilişkin olarak Bağdatlı bilginlere yazdığı mektuplar Sicistânî kanalıyla yerlerine ulaştırılıyordu (Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-İmtâʿ, I, 42, 130).

Sicistânî'nin antik felsefeyi hangi kanalla ve kimden öğrendiği belli değildir. İbnü'l-Kıftî, onun Bağdat'a geldiğinde Mettâ b. Yûnus ve Yahyâ b. Adî'den ders gördüğünü söyler (İḫbârü'l-ʿulemâʾ, s. 282). Ancak Mettâ'nın 328'de (940) öldüğü dikkate alınırsa bunun güvenilir bir bilgi olmadığı

anlaşılır. Nitekim İbn Ebû Usaybia, Mettâ’dan söz etmeyip Sicistânî’nin Bağdat’a geldiğinde Yahyâ b. Adî ile buluştuğunu ve ondan ders okuduğunu belirtir (ʿUyûnü’l-enbâʾ, s. 427). Kendisi de Yahyâ b. Adî’den her vesileyle “hocamız” diyerek saygıyla söz etmektedir (Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-Muḳābesât, s. 266).

Antik dünyadan Arapça’ya yapılan tercümeler IV. (X.) yüzyılda hâlâ devam ediyordu. Tevhîdî bu mütercimlerin listesini vermekte ve çalışmalarını eleştiri süzgecinden geçirdikten sonra Sicistânî’yi diğerleriyle mukayese ederken şöyle demektedir: “Üstadımız Ebû Süleyman deniz kadar derin ve ufku geniş bir kimsedir. Ruhanî meseleler, ilâhî bilgiler ve gayba dair sırlar ona kapalı değildir. O uzak görüşlüdür ve çoğunlukla uzleti tercih eder. Normal bir mizaca, engin bir gönüle ve etkili bir üslûba sahiptir” (el-İmtâʿ, I, 33; II, 23). Yahyâ b. Adî 364’te (975) ölünce bu alanda üstat olan Sicistânî’nin evi kadîm ilim ve felsefenin konuşulduğu bir merkez olmuş; müslüman, hıristiyan, Sâbiî ve Mecûsîler gibi farklı din ve kültür çevrelerinden meraklıların buluşup tartıştığı bir okul haline gelmiştir. Tevhîdî hocasının meclisine devam edenler arasında Ebû Zekeriyyâ es-Saymerî, Ebü’l-Feth en-Nûşecânî, Ebû Muhammed el-Makdisî el-Arûzî, Ebû Bekir el-Kūmesî, Gulâmu Zühal, Ali b. Îsâ er-Rummânî, Ebü’l-Abbas el-Buhârî, İbnü’l-Verrâk künyesiyle anılan Ebü’l-Hasan Muhammed b. Abdullah b. Abbas, Ebû Ali İbn Zür‘a ve Ebü’l-Kāsım Îsâ b. Ali b. Îsâ b. Dâvûd İbnü’l-Cerrâh’ı saymaktadır. Bunlar Fârâbî ile İbn Sînâ arasında geçen sürede felsefe ve kadîm ilimleri temsil eden bilgin ve düşünürlerdi.

Sicistânî’nin felsefe meseleleri yanında dil, edebiyat ve matematik hakkındaki görüşleri Tevhîdî’nin el-İmtâʿ ve’l-muʾânese ile el-Muḳābesât adlı eserleri kanalıyla öğrenilmektedir. Özellikle ikinci eseri oluşturan 106 “mukābese”den elli dördü Sicistânî’nin görüşlerine ayrılmıştır. Bedevî’nin de belirttiği gibi Tevhîdî ile Sicistânî arasındaki ilişki Eflâtun ile Sokrat arasındaki ilişkiye benzemekte; dolayısıyla anlattıkları büyük ölçüde hocasının görüşlerini yansıtmaktadır. Söz konusu kitap bir bakıma Sicistânî’nin meclisindeki konuşmaların tutanağı mahiyetinde kabul edilse de Tevhîdî’nin bunları tekrar gözden geçirerek edebî bir üslûba kavuşturduğunda şüphe yoktur.

Filozofun kendi felsefesini bütün boyutlarıyla yansıtacak bir eseri

günümüze ulaşmamıştır. Ancak yaşadığı dönemin felsefesi Meşşâî ve Yeni Eflâtuncu doktrinlerle ilgili seçmeci bir yöntem izlediğinden onun felsefesini de aynı kategoride değerlendirmek gerekir. Bu konuda Tevhîdî'nin adı geçen iki eserinden başka güvenilir kaynak pek azdır. Tevhîdî'nin el-Muḳābesât'ta hocasından naklettikleri incelendiğinde bunların daha çok sudûru temel alan Yeni Eflâtuncu mistik felsefeyi yansıttığı rahatlıkla söylenebilir. Söz konusu eserde uygulanan yöntem bir problemi bütün yönleriyle ortaya koyup rasyonel açıdan irdelemek, tez ve antitez hakkındaki kanıtları analiz ederek burhanî bir sonuca varmaktan ziyade ulaşılan sonuçları ve onlara ilişkin kanıtları edebî ve hikemî bir tarzda tekrarlamaktan ibarettir. Bu özelliğinden dolayı kadîm felsefede Ya'kūb b. İshak el-Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ felsefelerindeki rasyonel derinlik ve mantıkî örgü Sicistânî ve çevresindeki felsefecilerde görülmez. Onlarda problemlerin incelenmesinden çok söz ve üslûp güzelliği ön planda tutulmuştur. Nitekim T. J. de Boer, Fârâbî'ye göre rasyonel düşüncenin eseri olan bir problemin Sicistânî'nin topluluğunda üzerinde parlak konuşmalar yapılan bir konu mahiyetini aldığını söyler (İslâm'da Felsefe Tarihi, s. 157). Bu özelliği Sicistânî'nin Münteḫabü Ṣıvâni'l-ḥikme adlı eserinde de görmek mümkündür.

Felsefe. İslâm düşüncesinde ilk defa Kindî'nin Ḥudûdü'l-eşyâʾ ve rusûmühâ başlıklı risâlesinde karşılaşılan Sokrat, Eflâtun ve Aristo'dan intikal eden felsefenin altı geleneksel tanımından Sicistânî'nin de haberdar olduğu, bunları tekrarlamayıp genel bir değerlendirme yaptığı görülmektedir. Ona göre felsefe, duyu ve akılla kavranan fizik ve metafizik varlıklar alanını alışkanlıktan sıyrılarak özgür akılla ve objektif yaklaşımla araştırmak, bütününde ve ayrıntılarda ortaya çıkan hakikatten yararlanmak, bunu yüksek tecrübe ve dinî bir ahlâkla birlikte rasyonel bir yöntemle gerçekleştirmektir (el-Muḳābesât, s. 169-170). Bu yaklaşımıyla onun felsefeden beklenen amacı tam yansıttığı söylenebilir.

Varlık Mertebeleri. Yeni Eflâtunculuk'tan gelen, filozofun yaşadığı dönemde geniş kabul gören ve kozmik varlığın ortaya çıkışını en ulvî olandan başlamak üzere maddî varlıklara kadar bir sıra düzeni içinde yorumlayan sudûr teorisi yaygın felsefî bir sistemdi. Ancak İslâm felsefesinde Fârâbî'nin kozmolojik akıllar teorisi (el-ukūlü'l-aşere) adıyla bilinen yorumundan farklı olarak Sicistânî varlığın açılımını dört mertebede

çözümlemeye çalışır.

1. Allah. Mutlak varlık ve her varlığın kendisinden feyiz yoluyla pay aldığı Allah ilk sebep, gerçek varlık, sayı karşılığı olmayan gerçek birdir. O'nun var ettiği bu âlem asla O'nu kuşatamaz; âlemdeki nesnelere verilen isim ve sıfatlardan hiçbiri O'na isnat edilemez. Çünkü isim ve sıfatlar insan aklının varlığı tanımak ve tanımlamak için bulduğu kelimelerdir. Allah'ın fiili zorunlu olmadığı gibi ihtiyarî de değildir. Zira zorunluluk aczi, ihtiyarîlik etkilenmeyi gerektirir. Şu halde Allah'ı ifade veya O'na delâlet edecek bir kelime bulmak gerçekten zordur. O'nun varlığı eşyayı kendine iştiyakla cezbederek hareket ettirmiştir (a.g.e., s. 89-91). Görüldüğü üzere Plotin'in görüşlerini hatırlatan ve aşırı tenzih fikrine dayanan bu ifadeler pasif tanrı anlayışına yol açtığından kelâmcılar tarafından eleştirilmiş, böyle bir tanrı anlayışını benimseyenler Muattıla diye nitelendirilmiştir.

2. Akıl. Varlık düzeninde ikinci mertebede bulunan ilk akıl veya küllî akıl Allah'tan taşan ilk varlık olması sebebiyle Allah'ın halifesidir. Filozofun benzetmesiyle Allah aklın üzerine güneş gibi doğup ona hayat vermiş ve aydınlatmıştır. Akıl yalın ilâhî bir cevher olduğu için onu tanımlamak imkânsızdır, ancak ona nur demek yanlış olmaz (Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-İmtâʿ, III, 116, 120).

3. Küllî Nefis. Akıl nefsin üzerine doğup ona varlık kazandırdığı için nefis de aklın halifesidir. Fakat bu doğuşu güneşin maddî varlıklar üzerine doğup aydınlatmasıyla kıyaslamamak gerekir. Çünkü kozmik güneşte doğma, batma ve tutulma söz konusu olduğu halde aklın nefsi aydınlatması kesintisizdir. Sicistânî kadîm Yunan filozoflarının nefse dair tariflerini zikrettikten sonra Tevhîdî'ye hitaben şöyle der: "Nefsin ilâhî bir güç, varlığın ilkeleriyle tabiat

arasında tasarrufta bulunan, aklın kuşatıp aydınlattığı bir vasıta olduğunu bilmen sana yeter" (a.g.e., III, 110). Filozof küllî nefis hakkındaki bu bilgiden sonra sözü insan nefsine, özelliklerine ve ruhla nefis arasındaki farka getirir. Ona göre insan bedenindeki dış organların birtakım fonksiyonları bulunduğu gibi nefsin de düşünme, araştırma, arzu ve istek gibi işlevleri vardır. Ayrıca akıllı olduğu için ayırt etme, deney yapma, çıkarımda bulunma, kesin bilgi ile şüphe, zan, anlama, hatırlama,

ezberleme, düşünme ve güvenme gibi yetilere sahiptir. Nefsin ruhtan ayrı bir şey olduğu gayet açıktır. Zira ruh cisimdir, zayıf da olur güçlü de, iyi de olur kötü de. O bedenle nefis arasında bir vasıtadır; nefis onun aracılığıyla bedene etki eder, onun sayesinde hisseder, hareket eder, acı ve haz duyar. Nefis basit ve yalındır, onda bozulma ve dönüşüm olmaz. İnsan nefisle insandır, ruh ise sadece canlılığı ifade eder ve nefsin aleti durumundadır (a.g.e., III, 110-112). Beşerî nefsin ölümsüz bir cevher olduğunu vurgularken ruhu latif bir cisim şeklinde nitelemesi, Sicistânî'nin Câlînûs'tan (Galen) itibaren süregelen ve özellikle kelâmcılar arasında yaygın olan görüşü benimsediğini göstermektedir. Sicistânî'nin nefsin bedenden bağımsız bir cevher olduğunu kanıtlamak üzere ileri sürdüğü deliller de Eflâtun ve Aristo'dan intikal eden görüşlerin farklı bir üslûpla tekrarı mahiyetindedir (a.g.e., I, 201-205).

4. Tabiat. Varlık mertebeleri arasındaki en son halkayı teşkil eden tabiat en aşağıda bulunduğu için ilâhî feyizden en az pay almakta, bu sebeple oluş ve bozuluşa uğrayan maddî varlık alanını temsil etmektedir. Aristo gibi Sicistânî de tabiatı "hareket ve sükûnun ilkesi" olarak tarif eder. Bu tarif madde ve sûreti de içermektedir. Ancak sûret aktif olup şekil verir, madde ise pasif olup verilen şekli kabul eder. Şanı yüce yaratıcı akıl ve nefis vasıtasıyla varlığa hayat vermiş ve her türü belli bir sûret ve özellikle yaratmıştır. Akılla tabiat arasında nefis aracı konumundaysa da ilk sebepten aldığı feyizle bu şeref akla aittir ve tabiatta tasarruf yetkisine sahip olan her insan yeteneği ölçüsünde akıldan pay almaktadır (Münteḫabü Ṣıvâni'l-ḥikme, s. 382).

Bilgi veya Psikolojik Akıllar Teorisi. Meşşâî felsefede bilgi problemi genellikle Aristo'dan beri devam eden psikolojik aklın yorumuna dayanır. Kindî ve Fârâbî gibi filozoflar, insan aklının nesnelerden yaptığı soyutlama ameliyesinde derece derece yükselerek tam bağımsız bilgiyi ifade eden müstefâd akıl düzeyine yükselmesini dört aşamada tamamladığını ileri sürerken Sicistânî üç aşamalı bir süreçten söz etmektedir. Diğer akıllara göre aktif olan, yani onları güç halinden fiil alanına çıkaran en üst düzeyde bir faal akıl, en alt mertebede pasif olan heyûlânî akıl bulunmakta, ikisinin ortasında güç ve fiil durumunu temsil eden müstefâd akıl yer almaktadır. Akıl kavranılabilir türden her şeyi algılama gücüne sahip olduğuna göre o gücü aktif hale getirecek fiil halindeki faal akla ihtiyaç vardır (Ebû Hayyân

et-Tevhîdî, el-Muḳābesât, s. 257). Psikolojik akıllar hiyerarşisinde en aktif olanın bir sonrakini etkilemesi suretiyle soyutlama işlemi gerçekleşip nesnelere ait bilgilerin zihinde bağımsız birer kavram haline gelmesi aklın temel fonksiyonu sayılmaktadır (a.g.e., s. 167). Sicistânî bilginin kaynağı olarak duyu ve akıldan başka bir de sezgiden söz eder. Ona göre bilgi ya düşünme, araştırma ve kıyasla ya da sezgi, ilham ve vahiy vasıtasıyla elde edilir. İlki beşerî zekâyı gerektirirken sezgi âniden fışkıran bilgi olarak ilâhî bir alâkayı hatırlatmaktadır (a.g.e., s. 188).

X. yüzyılın ilk yarısında nahiv âlimi Ebû Saîd es-Sîrâfî ve Süryânî mütercim Mettâ b. Yûnus'un Arap grameriyle Yunan mantığı üzerine yaptıkları tartışma güncelliğini koruyor olmalı ki Sicistânî de aynı probleme değinmektedir. Ona göre gramer Arapça'nın mantığı, mantık ise aklın grameridir. Mantıkçının bütün çabası lafızları bozmadan kavramlar üzerinde düşünmek, gramercininki ise özü ve hakikati temsil eden kavramlara zarar vermeden lafızlar üzerinde yoğunlaşmaktır. Ayrıca gramer bir milletin diline ait kuralları içerirken mantık aklın kanunlarını konu aldığından her milletin katıldığı genel bir disiplin durumundadır. Şu halde mantık aklî kanıta, gramer ise bir milletin örfünde süregelen duyuma dayanmaktadır. Tevhîdî'nin, "Mantık nedir?" sorusuna Sicistânî'nin, "İnançta hakla bâtılı, davranışta iyi ile kötüyü, sözde doğru ile yalanı, akla göre güzel ile çirkini ayırt eden bir alettir" şeklinde verdiği cevapla itikad, ahlâk ve estetiği de mantığın kapsamında gösterdiği için (a.g.e., s. 108-110) onun bu konuda tutarlılıktan hayli uzaklaştığı söylenebilir.

Kelâm. Filozofların kelâma karşı takındığı tavır Sicistânî'de de görülmektedir. Gerek niyetleri gerekse kullandıkları yöntem açısından kelâmcıları ağır bir dille eleştiren Sicistânî'ye göre kelâm bazan gelişmemiş akla, bazan duyu, vehim ve hayal karışımının çağrışımlarına ve söz yarıştırmaya dayanan cedelden ibarettir. Bu disiplinde hasmın susturulması temel amaç olduğundan ilme ve ahlâka aykırı mugalata yapılarak hasmın görüşünün reddedilmesi esastır. Böylece kelâmcılar takvâdan uzak çok kötü bir dindarlık ortaya koymaktadır. Filozof daha da ileri giderek kelâmcıların dine yardım ettiklerini iddia etseler de İslâm'dan ve müslümanlardan, gerçek imandan ve gönül huzurundan çok uzak olduklarını iddia eder (Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-İmtâʿ, III, 188-189). Ancak İslâm düşünce tarihinde bu eleştiriler tek taraflı olmayıp baştan beri kelâmcıların da filozofları tekfir

derecesine varan suçlamalarda bulundukları bilinmektedir.

Din-Felsefe İlişkisi. Dinle felsefenin ne ölçüde uzlaşacağı meselesiyle ilgili tartışmalar İslâm toplumunda Kindî ile başlayıp Ebû Bekir er-Râzî ve Fârâbî ile devam ederek İhvân-ı Safâ'da zirveye ulaşmıştır. İhvân-ı Safâ dinin cehaletle kirlendiğini, ona bâtıl ve sapık fikirlerin karıştığını iddia ediyor, onu saflaştırmak için İslâm şeriatının Yunan felsefesiyle uzlaştırılması gerektiğini savunuyordu. Tevhîdî, İhvân-ı Safâ'nın yazdığı risâlelerden bir kısmını hocası Sicistânî'ye götürür. Bunları okuyup inceleyen Sicistânî, sonunda din-felsefe ilişkisine dair görüşlerinin özeti olan şu dikkat çekici değerlendirmeyi yapar: Çalışıp yorulmuşlar, fakat bir şey elde edememişler. Bitkin düşmüşler, bir yarar sağlayamamışlar. Dönüp dolaşmışlar, ancak suyu bulamamışlar. Şarkı söylemişler, fakat çalgı çalamamışlar. Örmüşler, ancak seyrek olmuş. Taramışlar, fakat daha da karmaşık hale getirmişler. İmkânsız olan şeyin olabileceğini iddia etmişler, felsefeyi dinin içine sokacaklarını ve dini felsefeye katacaklarını sanmışlar. Halbuki bu gerçekleşmesi imkânsız bir arzudur. Çünkü din peygamber vasıtasıyla şanı yüce Allah'tan gelmiştir. Vahyin doğruluğu âyetlerin şehâdeti ve mûcizelerin zuhuruyla sabittir. Vahyin mahiyetini derinlemesine araştırmaya imkân yoktur. Bu konuda "niçin, nasıl, niçin değil" gibi sorulara yer olmadığı gibi "şayet, keşke" türünden tereddüt ve temenniler de yersizdir. Allah kendi dinini peygamberi vasıtasıyla tamamlamıştır. Nitekim bu ümmet içinde dinle ilgili konularda felsefecilere başvuran biri görülmemiştir. Aynı durum Mûsevî, hıristiyan, Mecûsî ve Sâbiîler için de böyledir. Şu da bir gerçektir ki din aydınlatıcı vahiy sayesinde akla uygun birçok gerçeği getirdiği halde felsefe vahye ilişkin az veya çok hiçbir şey ortaya koyamamıştır. İslâm toplumunda ortaya çıkan Mürcie, Mu'tezile, Şîa,

Ehl-i sünnet ve Havâric'den hiçbiri filozoflara başvurmamış, kendi görüşlerinin doğruluğunu onlara onaylatmamış ve yöntemleriyle de ilgilenmemiştir. Allah'ın kitabında ve peygamberinin sünnetinde olmayan bir şeyi onlarda aramamıştır. Meselâ fakihler İslâm'ın ilk asrından günümüze kadar helâl ve haram konusunda ihtilâf etmişlerdir, fakat filozoflardan destek aldıkları görülmemiştir. O halde dinin yanında felsefenin sözü bile olmaz, vahiyle inen şey karşısında gelip geçici düşünce işe yaramaz. Sonuç olarak peygamber filozofun üstünde, filozof ise

peygamberlik düzeyinin altındadır. Filozofa düşen görev peygambere uymaktır; ama peygamberin filozofa tâbi olma zorunluluğu yoktur. Çünkü peygamber gönderilen, filozof ise kendisine peygamber gönderilen durumundadır. Eğer akıl yeterli olsaydı vahiy yararsız ve gereksiz hale gelirdi. Ayrıca herkeste akıl bulunmakla birlikte aynı düzeyde değildir. Bu sebeple dinin birleştirici, uzlaştırıcı, karşılıksız sevgi, saygı, özveri ve samimiyeti aklın ürünü olan felsefede görülmemektedir. Din ilâhî, felsefe beşerîdir, yani biri vahye, diğeri akla dayanmaktadır. Vahye dayanan güven ve huzur vericidir, akla dayanan ise şüphe üretmekte ve sıkıntı vermektedir. Felsefe beşerî bir yetkinlik olmakla birlikte ilâhî kemale muhtaçtır. Neticede Sicistânî'ye göre din haktır, felsefe de vazgeçilmez bir gerçekliktir. Bu iki alanı ortak bir noktada birleştirmeye veya uzlaştırmaya çalışmak boş yere çaba sarfetmektir. Şu halde dini din olarak, felsefeyi de felsefe olarak ele alıp kendi alanları içinde değerlendirmek gerekir (a.g.e., II, 6-23). Sicistânî'nin hareket, sükûn, zaman ve dehr gibi tabiat felsefesi konularına ilişkin görüşleri Aristo'nun Yeni Eflâtuncu şârihlerinin yaklaşımlarını yansıtır niteliktedir. Ayrıca filozof astroloji ve kehanete inanmakla birlikte bunların hiçbir şekilde nübüvvetle karıştırılmaması gerektiğine dikkat çeker ve nübüvvetin akla kılavuz olan, ruha huzur veren, insan karakterini güzelleştiren, düzeni ve barışı sağlayan, âlemlere nur, insanlık için bir rahmet olduğunu söyler (Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-Muḳābesât, s. 173-179).

Eserleri. 1. Münteḫabü Ṣıvâni'l-ḥikme. Sicistânî'nin kaybolan Ṣıvânü'l-ḥikme adlı eserinden Ömer b. Sehlân es-Sâvî'nin ihtisar ettiği Muḫtaṣaru Ṣıvâni'l-hikme ile (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3222) söz konusu kitaptan yapılan ve daha hacimli olan seçmelerden ibarettir. Bu seçmeler Süleymaniye (Beşir Ağa, nr. 944; Murad Molla, nr. 1431) ve Köprülü (nr. 902)

kütüphanelerinde bulunmaktadır. Muhtevası itibariyle kitap iki kısma ayrılır. İlk kısım tıp tarihi, ikinci kısım felsefe tarihiyle ilgilidir. İkinci kısım da Yunan ve İslâm dönemi olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Eserin içinde “Ebû Süleyman es-Sicistânî” başlığını taşıyan bir bölüm mevcut olup bunun Ṣıvânü'l-ḥikme'den seçme yapanlar tarafından ilâve edildiğinde şüphe yoktur. Kitapta bir dereceye kadar Huneyn b. İshak'ın Nevâdirü'l-felâsife'sinin tesiri görülüyorsa da ondan daha hacimlidir. Ayrıca

Porphyrios'un Kitâbü Aḫbâri'l-felâsife'sinin etkisinden söz edilmektedir (Münteḫabü Ṣıvâni'l-ḥikme, s. 73). Sicistânî de, Helenistik dönemden gelen, bir hekim veya filozofun sistemini anlatmak yerine onun düşüncelerini basitleştirerek özlü ve hikmetli sözler şeklinde nakletme yönündeki yaygın anlayışa uygun bir yöntem uygulamıştır. Eserin biri Abdurrahman Bedevî (Tahran 1974), diğeri Douglas Morton Dunlop (The Hague 1979) tarafından hazırlanan iki neşri vardır. 2. Maḳāle fî enne'l-ecrâme'l-ʿulviyye zevâtü enfüsin nâṭıḳa (Münteḫabü Ṣıvâni'l-ḥikme içinde, Tahran 1974, s. 367-371). 3. Maḳāle fi'l-muḥarriki'l-evvel. Aristo felsefesinde varlığın ilk prensibi, ilk hareket ettiricisi olarak adlandırılan varlığın mahiyeti hakkındadır (Münteḫabü Ṣıvâni'l-ḥikme içinde, Tahran 1974, s. 371-376). 4. Maḳāle fi'l-kemâli'l-ḫâṣ bi-nevʿi'l-insân. Büveyhî Veziri Adudüddevle'ye takdim edilen risâlede insana has üstün niteliklerin, özellikle devlet adamında bulunması gereken erdemlerin o zamanda adı geçen vezirde toplandığı anlatılmaktadır (Münteḫabü Ṣıvâni'l-ḥikme içinde, Tahran 1974, s. 372-386). 5. Risâle fi's-siyâse. Sicistânî'nin meclisinde bulunanlar siyaset üzerine konuşmasını dinleyince ondan bu konuda bir eser yazmasını istemişler, o da

daha önce siyasetle ilgili bir eser kaleme aldığını ve Cürcân Emîri Kābûs b. Veşmgîr'e gönderdiğini söylemiştir (Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-İmtâʿ, III, 117). 6. Kelâm fi'l-manṭıḳ. 7. Mesâʾil süʾile ʿanhâ ve cevâbâtühû lehâ. 8. Teʿâlîḳ ḥikemiyye ve mülaḥ ve'n-nevâdir (İbn Ebû Usaybia, s. 428). 9. Risâle fî iḳtiṣâṣı ṭuruḳi'l-feżâʾil (Tetimmetü Ṣıvâni'l-ḥikme içinde, Süleymaniye Ktp., nr. 3222). 10. Risâle fî vaṣfi'l-vezîr Ebû ʿAbdillâh el-ʿÂrıż (Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-İmtâʿ, I, 29). 11. Maḳāle fî merâtibi ḳuve'l-insân ve keyfiyyeti'l-inẕârât (İbnü'n-Nedîm, s. 322).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Süleyman es-Sicistânî, Münteḫabü Ṣıvâni'l-ḥikme (nşr. Abdurrahman Bedevî), Tahran 1974, s. 73, 311, 315-320, 382, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 5-25; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 322; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-Muḳābesât (nşr. M. Tevfîk Hüseyin), Beyrut 1989, s. 89-91,

108-110, 167, 169-170, 173-179, 188, 253, 257, 265, 266; a.mlf., el-İmtâʿ ve'l-muʾânese (nşr. Ahmed Emîn - Ahmed ez-Zeyn), Beyrut 1373/ 1953, I, 19, 29, 30-31, 33, 42, 130, 201-205; II, 6-23; III, 110-112, 116-120, 188-189, 313-314; Ali b. Zeyd el-Beyhakī, Târîḫu ḥükemâʾi'l-İslâm (nşr. M. Kürd Ali), Dımaşk 1946, s. 6, 10, 14; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ (Lippert), s. 282, 283; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 427-428; Mirza Muhammed Han Kazvînî, Şerh-i Ḥâl-i Ebû Süleymân Manṭıḳī Sicistânî, Chalon-Sur-Saone 1352/1933, s. 24-25; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 60; T. J. de Boer, İslâm'da Felsefe Tarihi (trc. Yaşar Kutluay), Ankara 1960, s. 157; J. L. Kraemer, Philosophy in the Renaissance of Islam: Abu Sulaymān al Sijistānī and His Circle, Leiden 1986; I. R. Netton, Al-Fārābî and His School, London-New York 1992; İsmail Taş, Ebu Süleyman es-Sicistanî ve Felsefesi, Konya 2006; Fehmi Jadaane, "La philosophie de Sījīstānī", St.I, XXXIII (1971), s. 67-95; Wadad al-Qadī, "Kitāb Siwān al-Hikma", Isl., LVIII (1981), s. 87-124; H. Daiber, "Der Siwān al-Hikma und Abū Sulaimān al-Mantikī as-Siğistānī in der Forschung", Arabica, XXXI, Leiden 1984, s. 36-47; Şerefeddin Horasânî, "Ebû Süleymân Sicistânî", DMBİ, V, 565-570; Mahmut Kaya, "Ebû Hayyân et-Tevhîdî", DİA, X, 154-157.

Mahmut Kaya

SİCİSTÂNÎ, Ebû Ya‘kūb

(bk. EBÛ YA‘KŪB es-SİCİSTÂNÎ).

SİCİSTÂNÎ, Muhammed b. Uzeyz

(محمّد بن عزيز السجستاني)

Ebû Bekr Muhammed b. Uzeyz (Uzeyr) el-Uzeyzî es-Sicistânî (ö. 330/941)

Garîbü’l-Ḳurʾân adlı eseriyle tanınan tefsir âlimi.

III. (IX.) yüzyılın ikinci yarısında Bağdat’ta doğdu. Sicistânî nisbesine bakılarak aslen Sicistanlı olduğu ileri sürülebilir. Babasının adının Uzeyz mi yoksa Uzeyr mi olduğu hususu tartışmalıdır. Kaynaklar, Sicistânî’nin hocası olarak sadece Ebû Bekir İbnü’l-Enbârî’yi zikretmekte olup Osman b. Ahmed el-Vezzân, Abdullah b. Hasnûn el-Mukrî, İbn Battâ el-Ukberî, Ahmed b. Ubeyd b. Nâsih ve diğerleri Sicistânî’nin Ġarîbü’l-Ḳurʾân’ını kendisinden rivayet eden talebeleri arasında yer alır. Sicistânî Bağdat’ta vefat etti. Kaynaklarda edip, mütedeyyin, sâlih gibi sıfatlarla nitelenen Sicistânî’nin Ġarîbü’l-Ḳurʾân adlı eserinin bazı yazma nüshalarında Hz. Ali’nin isminden sonra “aleyhisselâm” ibaresinin bulunmasından hareketle onun Şiî olduğu ileri sürülmüşse de bu ibarenin sadece eserin

bazı yazmalarında bulunduğu, dolayısıyla kâtibinin Şiî olabileceği ve kitabın muhtevasında müellifin Şiîliğini gösteren başka bir delile rastlanmadığı göz önünde bulundurularak bu iddia reddedilmiştir (Feilchenfeld, s. 15-16).

Sicistânî’nin bilinen tek eseri olan Ġarîbü’l-Ḳurʾân (Nüzhetü’l-ḳulûb [Nüzhetü’l-mekrûb] fî tefsîri ġarîbi’l-Ḳurʾân, et-Tibyân fî tefsîri ġarîbi’l-Ḳurʾân) üzerinde uzun yıllar çalıştığı anlaşılmaktadır. Çağdaşı ve arkadaşı İbn Hâleveyh’in belirttiğine göre Sicistânî ömrü boyunca bu eserle uğraşmış, hizmetinde bulunduğu hocası İbnü’l-Enbârî’ye tashih ettirmiş, İbnü’l-Enbârî de esere bazı ilâvelerde bulunmuştur (İbn Hayr, s. 63). Dârekutnî’ye göre de Sicistânî, Ġarîbü’l-Ḳurʾân’ını tasnif için on beş yıl uğraşmış, eseri İbnü’l-Enbârî’ye okumuş, o da bazı yerlerini düzeltmiştir (Safedî, IV, 95). Fuat Sezgin, büyük şöhrete sahip olmakla birlikte bu eserin gerçekte Ebû Ubeyde Maʿmer b. Müsennâ’nın Mecâzü’l-Ḳurʾân adlı

kitabından metotsuz biçimde yapılan bir özet olduğunu, bu kitabın kıymetini farkeden Sicistânî'nin ondan seçtiği malzemeyi alfabetik olarak düzenlemek suretiyle kullanımını kolaylaştırdığını ileri sürmektedir (GAS, I, 43). Eseri neşreden Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî ise bu iddiayı mübalağalı bulur ve Mecâzü'l-Ḳurʾân eserin en önemli kaynaklarından olmakla birlikte Sicistânî'nin Ali b. Hamza el-Kisâî, Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ ve İbn Kuteybe gibi birçok âlimden nakillerde bulunduğunu, hatta en fazla naklin İbn Kuteybe'den olduğunu, ayrıca onun bazı yerlerde Ebû Ubeyde'ninkine aykırı görüşleri tercih ettiğini belirtir (bk. Nüzhetü'l-ḳulûb, neşredenin girişi, s. 29, 33-34; Sezgin'in iddiasına yönelik benzer bir eleştiri için bk. Ġarîbü'l-Ḳurʾân, neşredenin girişi, s. 19-20). Ġarîbü'l-Ḳurʾân türü eserler IV. (X.) yüzyıla kadar mushaf sırasına göre tasnif edilmişken Sicistânî bu yüzyılın başlarında bir yenilik olarak garîb kelimeleri alfabetik tertibe koymuş, kolayca ezberlenip kavranabilmesi için bir sıraya göre dizmiştir. Alfabetik tasnifte kelimelerin kökleri değil Kur'an'da geçen şekilleri dikkate alınmış, harflerine ve harekelerine göre (sırasıyla meftuh, mazmum ve meksûr olanlar) tertip edilmiş, ikinci ve üçüncü harfler dikkate alınmamıştır. Lâm-ı ta'rif ve atıf harflerine de itibar edilmemiş, aynı harf ve harekeyle başlayan kelimelerin kendi içindeki sıralamasında mushaf tertibi esas alınmıştır. Ancak bu kurallara uyulmayan yerler de vardır. Kur'ân-ı Kerîm'den çokça şâhid getirmesi, kıraat farklılıklarının mânaya etkisiyle ilgilenmesi, hadisler, Arap şiiri, sahâbe ve tâbiîn sözleriyle istişhâdda bulunması, garîb kelimeleri izahla yetinmeyip Kur'an'daki bazı edatları açıklaması, gerektiğinde Arap dilcilerinin görüşlerine başvurması gibi hususlar eseri seçkin kılan özellikler arasında sayılır. Eser İbnü'l-Murahhal tarafından Naẓmü Ġarîbi'l-Ḳurʾân adıyla manzum hale getirilmiştir. Çeşitli baskıları bulunan kitap (Kahire 1295, 1307, 1325, 1326; Hıms 1342), Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî, Ahmed Abdülkādir Salâhiyye ve Muhammed Edîb Abdülvâhid Cemrân'ın tahkikleriyle neşredilmiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Uzeyz es-Sicistânî, Nüzhetü’l-ḳulûb fî tefsîrî ġarîbi’l-Ḳurʾâni’l-ʿazîz (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar‘aşlî), Beyrut 1410/1990, neşredenin girişi, s. 9-47; a.mlf., Ġarîbü’l-Ḳurʾân (nşr. Ahmed Abdülkādir Salâhiyye), Dımaşk 1993, neşredenin girişi, s. 9-85; a.mlf., Ġarîbü’l-Ḳurʾân (nşr. M. Edîb Abdülvâhid Cemrân), [baskı yeri yok] 1416/1995 (Dâru Kuteybe), neşredenin girişi, s. 7-32; İbn Mâkûlâ, el-İkmâl, VII, 5; Sem‘ânî, el-Ensâb, VIII, 445; İbn Hayr, Fehrese, s. 61-64; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü’l-elibbâʾ (nşr. İbrâhim es-Sâmerrâî), Zerkā (Ürdün) 1405/1985, s. 231-232; İbnü’l-Esîr, el-Lübâb, II, 135; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XV, 216; Safedî, el-Vâfî, IV, 95; İbn Hacer, Tebṣîrü’l-müntebih, III, 948-950; Süyûtî, Buġyetü’l-vuʿât, I, 171; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1140, 1207, 1945; J. Feilchenfeld, Ein einleitender Beitrag zum ġarîb-al-kur’ân nebst einer Probe aus dem Lexikon des Segestâni, Wien 1892, s. 7-18; Sezgin, GAS, I, 43.

İsmail Cerrahoğlu

SİCZÎ, Ebû Nasr

(bk. EBÛ NASR es-SİCZÎ).

SİCZÎ, Ebû Saîd

(أبو سعيد السجزي)

Ebû Saîd Ahmed b. Muhammed b. Abdilcelîl es-Siczî (ö. 415/1024)

Matematikçi ve astronom.

X. yüzyılın ortalarına doğru Sicistan’da doğdu. Henüz onlu yaşlarında iken İskenderiyeli Pappus’tan çeviriler yaptığı ve 358 (969) yılından önce kesenler teoreminin delilleri üzerine bir risâle yazdığı bilinmektedir. 969’da Şîraz sarayına girdi, o yıl Abdurrahman es-Sûfî’nin dönence gözlemlerine katıldı ve sarayda Ebü’l-Vefâ el-Bûzcânî, Veycen Kûhî ve Nazîf b. Yümn gibi önemli astronomlarla tanıştı. el-Medḫal ilâ ʿilmi’l-hendese adlı eserinde Sicistan’da bir planetaryum inşa ettiğini söyler. Muhtemelen aynı yıllarda Hermes, Batlamyus ve Dorotheus’un eserleriyle kendi zamanının eserlerini temel alarak ve şahsî yorumlarını da ekleyerek bir astrolojik tablo hazırlamış, sonraki dönemlerde bazı astrologlar onun bu tablosundan alıntı yapmıştır.

Ebû Saîd es-Siczî’nin en önemli çalışması Risâle fî’ş-şekli’l-ḳaṭṭâʿdır. Eser iki yardımcı önermeyle (lemma) başlar ve daha sonra bunlara bağlı olarak on iki teorem verilir. Risâlede yer alan iki yardımcı önerme şöyledir:

Şekildeki bir GDB dairesinin çapı E boyunca uzatılsın; bu durumda GD kirişinin E noktasında ve GB kirişinin K noktasında kesilmesiyle şu orantılar elde edilir:

Eserleri. 1. Risâle fî’ş-şekli’l-ḳaṭṭâʿ (Haydarâbâd 1368/1948). J. L. Berggren bu eserin bazı bölümlerini tercüme etmiş ve incelemiştir (bk. bibl.). 2. Misâḥatü’l-üker bi’l-üker (nşr. Ali İshak Abdüllatîf, el-Mevrid, XVI/2 [Bağdat 1987], s. 123-150). 3. Berâhînü Kitâbi’l-Öḳlîdis fi’l-uṣûl. Eser üzerine P. Crozet bir inceleme yapmıştır (bk. bibl.). 4. Fî İḫrâc ḫaṭṭin müstaḳīm ilâ ḫaṭṭin muʿṭân min noḳṭatin muʿṭât bi-ṭarîḳi’t-taḥlîl ve’t-terkîb ve vuḳūʿi’n-nuḳat ve taʿdîdihâ ve iḥdâs̱i’z-zâviye. Rüşdî Râşid tarafından

Fransızca tercümesiyle birlikte neşredilmiştir (Archives internationales, XXXVII [Paris 1987], s. 263-296). 5. Kitâb fî teshîli's-sübül li'stiḫrâci'l-eşkâli'l-hendesiyye (nşr. Ahmed Selîm Saîdân, Resâʾilü İbn Sînân içinde, Küveyt 1403/1983, s. 339-372). 6. İstiḫrâcü'l-muvassaṭeyn ve ḳısmetü'z-zâviyeti'l-müstaḳīme bi-s̱elâs̱eti aḳsâmin mütesâviye bi-ṭarîḳi'l-hendese (nşr. Ahmed Selîm Saîdân, Mecelletü'l-maʿhedi'l-maḫṭûṭât, XXVIII/1 [Küveyt 1404/1984], s. 124-131). 7. Ḫavâṣṣü'l-aʿmideti'l-vâḳıʿa mine'n-noḳṭati'l-muʿṭât ile'l-müs̱elles̱i'l-mütesâviyyi'l-aḍlâʾi'l-muʿṭâ bi-ṭarîḳi't-taḥdîd. J. P. Hogendijk eseri İngilizce tercümesiyle birlikte yayımlamıştır (Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, XIII [Frankfurt 2000], s. 129-164). 8. Kitâb fi'l-ʿameli'l-müsebbaʿ ve ḳısmeti'z-zâviyeti'l-müstaḳīmeti'l-ḫaṭṭeyn bi-s̱elâs̱eti aḳsâmin mütesâviyetin. Carl Schoy tarafından Almanca'ya çevrilen bu eseri (ISIS, VIII [1926], s. 21-40) J. P. Hogendijk İngilizce tercümesiyle birlikte neşretmiştir (Archive for History of Exact Sciences, XXX [Heidelberg 1984], s. 290-316).

Siczî'nin diğer bazı eserleri de şunlardır: el-Medḫal ilâ ʿilmi'l-hendese, Kitâbü'l-Mesâʾili'l-muḫtârât (İbrâhim b. Sinân'ın el-Mesâʾilü'l-muḫtârât'ından bazı örnekler), Risâle fî keyfiyyeti taṣavvuri'l-ḫaṭṭeyn elleẕeyn yaḳrubân ve lâ yelteḳıyân, Risâle fi'l-ḫavâṣṣi'l-ḳubbeti'z-zâʾide ve'l-mükâfiye, Muḳaddime fi'l-hendese, Risâle fî iḫrâci'l-ḫuṭûṭ fi'd-devâʾiri'l-mevżûʿa mine'n-nuḳaṭi'l-muʿṭât, Fî İstiḫrâc ḫaṭṭin müstaḳīm ile'l-ḫaṭṭeyni'l-müstaḳīmeyni'l-mefrûżayn, İstidrâkü'ş-şek fi'ş-şekli'r-râbiʿ ʿaşer mine'l-Maḳāleti's̱-s̱âniye min Kitâbi'l-Uṣûl, Risâle fi'l-cevâb ʿani'l-mesâʾili'lletî süʾile ʿanhâ fî baʿżi'l-eşkâli'l-meʾḫûẕe min Kitâbi'l-Meʾḫûẕât li'l-Arşimîdis, Risâle fî cevâbi mesʾeletin ʿan Kitâbi Yûhannâ b. Yûsuf fî inḳısâmi ḫaṭṭin müstaḳīm bi-nıṣfeyn ve tebyîni ḫaṭaʾi Yûhannâ fî ẕâlike, Kitâb fi'l-maḫrûṭ ve'l-kürre ve'l-üstüvâne, Kitâb fî iḫrâci ḫaṭṭeyn müstaḳīmeyn min noḳṭateyn mefrûżateyn yuḥîṭân bi-zâviyetin ve iḫrâci s̱elâs̱eti ḫuṭûṭ min s̱elâs̱eti nuḳaṭ, Burhânü Kitâbi Abulûniyûs fi'd-devâʾiri'l-mütemâsse, Kitâbü Terkîbi'l-eflâk, Kitâbü'l-Meʿânî fî aḥkâmi'n-nücûm, Kitâbü Ḥulûli'l-kevâkibe'l-bürûce'l-is̱ney ʿaşer, Kitâbü'l-Medḫal ilâ ʿilmi aḥkâmi'n-nücûm, Kitâbü'l-ʿAmel bi'ṣ-ṣafîḥati'l-âfâḳıyye, Kitâb fî ḳavânîn mizâcâti'l-usṭurlâbi'ş-şimâlî maʿa'l-cenûbî (Bîrûnî tarafından İstiʿâbü'l-vücûhi'l-mümkine fî ṣanʿati'l-usṭurlâb adlı eserinde kullanılmıştır; bu eserler ve diğer çalışmalarının bir listesiyle yazma kayıtları ve bazıları üzerine yapılan çalışmalar için bk. Sezgin, bibl.; Rosenfeld - İhsanoğlu, s.

110-114). Fuat Sezgin, Siczî'nin bir kısmı henüz üzerinde çalışılmamış on dört risâlesinin Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı nüshasının (Reşid Efendi, nr. 1191) tıpkıbasımını J. P. Hogendijk'in yazdığı bir girişle birlikte neşretmiştir (Mecmûʿa min resâʾil hendesiyye, Frankfurt am Main 2000).

BİBLİYOGRAFYA

Sarton, Introduction, I, 646-655, 665; Sezgin, GAS, I, 246-247; V, 329-334; VI, 224-226; VII, 177-182, 333-334; Yvonne Dold-Samplonius, "al-Sijzī", DSB, XII, 431-432; P. Crozet, "al-Sijzī et les éléménts d'Euclide", Perspectives arabes et médievales sur la tradition scientifique et philosophique grecque (ed. Ahmad Hasnawi v.dğr.), Leuven 1997, s. 61-77; a.mlf., "L'idée de dimension chez al-Sijzī", Arabic Sciences and Philosophy, III, Cambridge 1993, s. 251-286; B. A. Rosenfeld - Ekmeleddin İhsanoğlu, Mathematicians, Astronomers and Other Scholars of Islamic Civilizations and Their Works (7th-19th c.), Istanbul 2003, s. 110-114; Adel Anbouba, "Construction de l'heptagone régulier par les arabes au 4e siècle H.", Journal for the History of the Arabic Science, II, Aleppo 1978, s. 264-269; J. L. Berggren, "al-Sijzī on the Transversal Figure", a.e., V (1981), s. 23-36; B. A. Rosenfeld v.dğr., "The Geometric Algebra of as-Sijzī", Istoriko-Matematicheskie Issledovaniia, XXIX, Moskva 1985, s. 321-325, 349; Roshdi Rashed, "al-Sijzī et maimonide: Commentaire mathèmatique et philosophique de la propositon II-14 des coniques d'Apollonius", Archives internationales d'histoire des sciences, XXXVII, Paris 1987, s. 263-296; a.mlf., "al-Qūhī et al-Sijzī: Sur le compas parfait et le tracé continu des sections coniques", Arabic Sciences and Philosophy, XIII, Cambridge 2003, s. 9-43.

Yavuz Unat

SİCZÎ, Ebû Ya‘kūb

(bk. EBÛ YA‘KŪB es-SİCİSTÂNÎ).

SÎD

(السيد)

(ö. 1099)

Halk kahramanı İspanyol şövalyesi.

1040 yılı civarında Burgos'ta doğdu; Kastilya Krallığı'na hizmet veren soylu bir aileye mensuptur. Asıl adı Rodrigo (Ruy) Diaz de Vivar (Bivar) olup İspanyollar'ın El Cid şeklinde kullandıkları Arapça "efendi" anlamındaki es-Sîd (< sîdî / seyyid) lakabı ona müslümanlar tarafından verilmiştir; hıristiyanlar arasında ayrıca Campeador (yiğit, şampiyon) unvanıyla tanınır.

Sîd'in çocukluk dönemine dair çok az bilgi bulunmaktadır. Kastilya sarayında, Prens Sancho ile aynı hocalardan ders alarak iyi bir eğitim gördü. Bilinen ilk askerî faaliyeti, 1063'te Aragon Kralı I. Ramiro'nun mağlûp edildiği Graus savaşında Kastilya Kralı I. Fernando ile Sarakusta ve çevresinde hüküm süren Hûdî emiri Ahmed el-Muktedir-Billâh'ın askerlerinden meydana gelen ordu içinde yer almasıdır. I. Fernando'nun ölümü üzerine Kastilya'nın yeni kralı II. Sancho'nun hizmetine girdi. Sancho'nun Aragon Krallığı ile yaptığı savaşlarda büyük yararlıklar gösterdi ve başkumandanlığa getirildi. Sancho, onun başarılı kumandanlığı sayesinde kardeşlerinin hâkimiyeti altındaki Leon, Galicia ve Toro'yu topraklarına kattı. Ancak Zamora'yı kuşattığı sırada kız kardeşi Urracca'nın askerleri tarafından öldürüldü (1072). Bu sırada Tuleytula'daki (Toledo) Zünnûnî sarayında sürgünde bulunan kardeşi Alfonso Kastilya'ya

dönerek diğer kardeşlerinin muhalefetine rağmen tahta oturdu (VI. Alfonso). Asilzadelerin başını çektiği Kastilyalılar, kardeşinin öldürülmesine karışmadığına dair yemin etmedikçe VI. Alfonso'yu kral tanımayacaklarını söylediler; aralarında Sîd de bulunuyordu. Alfonso onun bu davranışını unutmadı. Fakat başlangıçta desteğine ihtiyaç duyduğu için sert muamele yerine yeğeni Jimena'yla evlendirmek suretiyle yakınlaşmayı

tercih etti (1074). Beş yıl sonra Alfonso, Sîd'i Abbâdîler'in ödemekte olduğu yıllık haracı almak üzere İşbîliye'ye (Sevilla) gönderdi. Bir süre orada kaldıktan sonra geri döndüğünde onu aldığı haracın bir kısmını zimmetine geçirdiği suçlamasıyla Kastilya'dan sürdü.

Sîd, sürgün kararı üzerine beraberindeki 300 adamıyla birlikte ücretli asker olarak Sarakusta ve civarında hüküm süren Hûdîler'in (Benû Hûd) hizmetine girdi; özellikle Yûsuf el-Mü'temen zamanında başkumandanlığa getirildi ve emîrin sözüne en fazla değer verdiği kişi haline geldi. Mü'temen'in yerini alan oğlu Ahmed el-Müstaîn-Billâh döneminde de nüfuz ve itibarını korudu. Onun, Lâride (Lerida) ve Turtuşa (Tortosa) Emîri Münzir b. Ahmed'in Belensiye'yi (Valencia) sıkıştırması karşısında yardım isteyen şehrin emîri Yahyâ el-Kādir'in çağrısı üzerine Müstaîn'le birlikte harekete geçtiği sırada Müstaîn'in Sîd ile Belensiye'nin kendisine, ganimetlerin Sîd'e ait olmasına dair gizli bir anlaşma yaptığı bilinmektedir. Bu anlaşmadan haberdar olan Kādir, Sîd ile temas kurdu ve bol miktarda para ve hediye vaadinde bulunarak onun Müstaîn'in şehri işgal planına karşı çıkmasını sağladı. Sîd, şahsî gücünü ve nüfuzunu arttırmak için müslüman emîrler arasındaki çatışmaların ortaya çıkardığı imkânları gayet iyi değerlendirdi; bu arada Kādir'le kurduğu gizli bağlantının bir benzerini Müstaîn'in hasmı olan kardeşi Münzir'le de yaptı. Diğer taraftan kendisini Kastilya'dan süren VI. Alfonso'ya yaklaşarak ondan tâbiiyetindeki müslüman hükümdarların topraklarını istilâ etmesi hususunda izin aldı. Daha sonra da Kastilya Krallığı adına sırasıyla Şentemeriye (Santáver), Murbaytar (Murviedro), el-Bunt (Alpuente) şehirlerini haraca bağladı. Ancak Sîd'in Alfonso ile olan ilişkileri, gerek kontrolsüz bir şekilde güçlenmesi gerekse Kastilyalılar'ın Murâbıtlar'a karşı 481'de (1088) Lît'te (Aledo) giriştikleri savaşa vaktinde destek sağlamaması yüzünden bir defa daha bozuldu. Kral, Sîd'in davranışlarını ihanet sayıp hükmettiği bütün kaleleri elinden aldığı gibi eşini ve çocuklarını da hapse attırdı. Alfonso'nun tutumu Sîd'i yeniden Hûdî Emîri Müstaîn'e yaklaştırdı ve onun davetiyle Murâbıtlar'ın Doğu Endülüs'te güçlenmesini önlemek için Hûdîler'in Navarra (Neberre) ve Aragon krallıklarıyla birlikte oluşturduğu ortak cepheye Sîd de katıldı. Aynı günlerde VI. Alfonso'nun yaptıklarına karşılık Kastilya topraklarında talan ve yağma hareketlerine girişti. Bunun üzerine Alfonso, eski katı tutumundan vazgeçerek onu affettiğini ve istediği zaman Kastilya topraklarına dönebileceğini bildirdi.

485 (1092) yılında Belensiye halkı, Murâbıtlar'ın desteğini alan Kadı İbn Cehhâf'ın öncülüğünde Sîd'in himayesindeki Yahyâ el-Kādir'e karşı ayaklandı. Emîr öldürüldü ve yüklü miktardaki şahsî servetine İbn Cehhâf tarafından el konuldu; Kādir'in adamları ise Sîd'e katıldı. Sîd önce, haraç ödenmesi şartıyla şehrin yönetiminin İbn Cehhâf'ın elinde kalmasına razı olacağını söyleyerek onunla Murâbıtlar'ın arasındaki ittifakın bozulmasını sağladı, sonra da şehri kuşattı. Yirmi ay süren kuşatmanın ardından açlık ve salgın hastalıklara bağlı kitlesel ölümlere mâruz kalan halk en sonunda İbn Cehhâf'ı şehri teslim etmek zorunda bıraktı. Sîd şehri yıkarak harabeye çevirdi, böylece Âmirîler hânedanına son verdi. Kādir'in hazinesini istediği İbn Cehhâf'ın hazinenin bir kısmını sakladığını anlayınca onu şehir meydanında diri diri yaktırdı; ayrıca eşraftan başka kişilerin de yakıldığı rivayet edilmektedir. Sîd'in Belensiye'yi ele geçirmesinin ardından şehri geri almaya yönelik Murâbıt kuşatması başladı. Bu sırada Sîd, hayattaki tek oğlunun Tuleytula yakınlarında Murâbıtlar'la giriştiği bir savaşta ölmesi üzerine duyduğu üzüntüden kaynaklanan bir rahatsızlık sonucu 1099 Haziranında öldü. Şehrin idaresini üstlenen eşi Jimena kuşatmaya iki yıl dayanmakla birlikte nihayet şehirden ayrılmak zorunda kaldı ve giderken beraberinde götürdüğü Sîd'in kemiklerini Burgos yakınlarındaki San Pedro de Cardena Manastırı'nın hazîresine gömdürdü.

Her ne kadar kaynaklar, Sîd'i hem hıristiyanlara hem müslümanlara karşı aynı sertlikle savaşan, camiler kadar kiliseleri de yıkmaktan çekinmeyen kendi başına buyruk bir maceracı ve yağmacı olarak tasvir ederse de XII. yüzyıldan itibaren onun adı etrafında gelişen birçok efsane, menkıbe ve destanla, XVII. yüzyıldan itibaren kaleme alınan tiyatro eserleriyle tarihî şahsiyeti büyük ölçüde kurgusal bir kişiliğe dönüştürülmüş, bu arada yıllarca müslüman hükümdarların yanında paralı askerlik yapması, krallara da emîrlere de hizmet ederken daima şahsî menfaatlerini ön planda tutması gibi yanlarına hiç yer verilmemiştir. Sîd etrafında oluşan edebî eserler arasında 3700 mısralık Poema del Cid, XVII. yüzyılın meşhur şair ve drama yazarı Guiller de Castro'nun başeseri Las Mocedodes del Cid ve Pierre Corneille'in parlak trajedisi Le Cid zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Bessâm eş-Şenterînî, eẕ-Ẕaḫîre, III/1, s. 92 vd.; İbnü'l-Kerdebûs, Târîḫu'l-Endelüs (nşr. Ahmed Muhtâr el-Abbâdî), Madrid 1971, s. 99 vd.; İbnü'l-Ebbâr, el-Ḥulletü's-siyerâ˒ (nşr. Hüseyin Mûnis), Kahire 1963, II, 19, 114, 125-127, 167-168, 225; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, IV, 21, 455; R. Dozy, Le Cid, Leyde 1860; R. Menéndez Pidal, El Cid en la historia, Madrid 1921; a.mlf., La España del Cid, Madrid 1967; J. M. Gárate Córdoba, Las huellas del Cid, Burgos 1953; S. Clissold, In Search of the Cid, London 1965; C. Bandera Gómez, El poema de mío Cid: Poesía, historia, mito, Madrid 1969; M. Abdullah İnân, Düvelü'ṭ-ṭavâ˒if, Kahire 1969, s. 231-252; J. Horrent, Historia y poesía en torno al "Canta del Cid", Barcelona 1973; A. Ubieto Arteta, El "Cantar de mío Cid" y algunos problemas históricas, Valencia 1973; C. Smith, The Making of the Poema de mio Cid, Cambridge-New York 1983; D. Wasserstein, The Rise and Fall of the Party-Kings: Politics an Society in Islamic Spain 1002-1086, Princeton 1985, s. 262-263; J. Duggan, The Cantar de mio Cid, Cambridge 1989; R. A. Fletcher, The Quest for El Cid, London 1989; Nil Ünsal, Cid Destanındaki Temel Kavramlar (doktora tezi, 1993), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; E. Lévi-Provençal, "Le Cid de l'histoire", RH, CLXXX (1937), s. 58-74; a.mlf., "La toma de Valencia por el Cid segun las fuentes musulmanas", al-Andalus, XIII, Madrid 1948, s. 97-156; a.mlf. - R. Hitchcock, "al-Sīd", EI² (İng.), IX, 533-534; A. Huici Miranda, "El Cadi de Valencia Ibn Şahhâf quemado vivo por el Cid", Revista del Instituto Egipcio de estudios Islámicos en Madrid, XI-XII, Madrid 1963-64, s. 14-67.

Mehmet Özdemir

SİDÂNE

(bk. HİCÂBE).

SÎDÎ HALÎL

(bk. CÜNDÎ).

SÎDÎ MAHREZ CAMİİ

Tunus’ta plan şeması ve çinileriyle klasik Osmanlı mimarisini temsil eden cami.

Eski şehrin (Medine) kuzeyinde çarşıların yoğun olduğu bir bölgede Zeheb ve Karmatu sokakları ile çevrilen geniş alanda inşa edilmiştir. Buradaki küçük bir

mescid yıkılarak yerine yapılan ve adını hemen yanındaki Sîdî Mahrez Zâviyesi’nden alan caminin inşasına ilk defa Mehmed Bey el-Murâdî tarafından 1104 (1692-93) yılında başlanmıştır. Bu sebeple bazı kaynaklarda Mehmed Bey Camii olarak da geçmektedir. 1675’te başa geçen Mehmed Bey’in bu camiden başka Kayrevan’daki Sîdî Sâhib Külliyesi’ne zâviye ve minare eklettiği, ayrıca Tunus’ta birçok köprü yaptırdığı bilinmektedir. 1108 (1696-97) yılında Mehmed Bey’in ölümü üzerine caminin yapımına onun yerine geçen kardeşi Ramazan Bey devam etmiş, Ramazan Bey’in ölümünden bir yıl sonra 1110’da (1698-99) Murad Bey tarafından tamamlanmıştır. 1981 yılında önemli bir onarım geçiren yapı günümüzde bakımlı durumdadır.

Dış avlu duvarlarının oldukça yüksek tutulması ve çok sayıda küçük satıcı kulübesiyle âdeta kapanması yüzünden yakından kolayca algılanamayan camiye düz atkılı ve sade üç kapıdan girilmektedir. Sokaktan merdivenle çıkılan yükseltilmiş bir alan üzerinde inşa edilen cami, beden duvarlarından kubbe kilit taşına kadar kademeler halinde yükselen beyaza boyanmış dış cepheleriyle şehrin genel silueti içinde dikkatleri üstüne çekmektedir. Ancak revak kemerlerinin üzerinde aşırı yükseltilen kalkan duvarları sebebiyle üst örtüdeki kademelenme avludan görülmemektedir.

Avludan harime dokuz kapı ile girilmektedir. Kare iç mekân ortada dört pâye üzerinde kemerlere oturan ve pandantiflerle geçişi sağlanan 11,70 m. çapında büyük kubbe, dört yönde ise yarım kubbe ve köşelerde geçişi trompla sağlanan daha küçük birer kubbe ile örtülerek merkezî plan şeması elde edilmiştir. İç mekânda duvar pâyeleri, merkezî kubbeyi taşıyan

pâyelere kemerlerle bağlanmaktadır. Ortaya gelen kısımları pahlanan pâyelerin birbirine uzaklığı 10,20 m., yerden kilit taşına kadar kubbenin yüksekliği 29 metredir. Harim cami beden duvarları ile orta kubbe, yarım kubbeler ve eksedraların kasnaklarına açılan otuz dört pencereden ışık almaktadır. Duvarlara altısı kıble cephesinde olmak üzere on iki dolap nişi açılmıştır.

İç mekânda duvarlar yerden 4 m. yüksekliğe kadar beyaz mermerle kaplanmış olup buradaki kapı, pencere ve dolap nişleri kalın siyah konturla çerçevelenmiştir. Harimin köşelerindeki duvarlarda mermer panoların içi, koyu renkli sekiz kollu yıldız motiflerinin çevresinde altıgen ve sekizgenlerden oluşan geometrik kompozisyonlarla süslenmiştir. Güney duvardaki dolap nişlerinin üzerinden mihrabın üst hizasına kadar olan bütün yüzey, yer yer mercan kırmızısının kullanıldığı sır altı tekniğindeki İznik çinileriyle kaplanmıştır. Bunlardan özellikle mihrabın iki yanında yer alan çiniler gerek renkleri gerek desen zenginlikleriyle dikkat çekicidir. Bir büyük, bir küçük panolar halinde sıralanan üç farklı kompozisyon görülmektedir. Bu kompozisyonlar, içlerinde gül bezekler bulunan daireler ve papatyalarla sarılan sivri uçlu yapraklı çiçeklerin yan yana dizilmesinden oluşan desenlere sahip çini bordür ile çerçevelenmiştir. Mihrabın üst hizasında iç mekânın bütün duvarlarını dolaşan alçı bezeme yuvarlak kemerli panoların içlerinde çok ince işlenmiş palmet, rûmî, lâle ve üç yapraklı çiçeklerden oluşmaktadır. Bunların üzerinde eksedralara kadar olan yüzeyde alçıdan konsol biçiminde bir friz yer alır. Buradan itibaren orta kubbenin kilit taşına kadar olan bütün yüzeyleri süsleyen alçı kaplama sonradan yapılmış olup orijinalinde bu yüzeylerin boş bırakıldığı eski resimlerden anlaşılmaktadır.

Merkezî kubbeyi taşıyan pâyeler kalın konsollarla beş bölüme ayrılmıştır. Yerden 1,60 m. yüksekliğe kadar siyah mermerle, bunun üzeri de yine sır altı tekniğindeki kaliteli İznik çinileriyle kaplanmıştır. Diğer yüzeyler boş bırakılmıştır. Pâyelerin üzerindeki pandantiflerin içleri kademelenerek yükselen dilimli kemerlerle sınırlandırılan, mavi zemine beyaz harflerle yazılmış sülüs hatlı âyet kitâbesi, bunun çevresinde üçer selvi motifiyle köşelerde dört halife isimleri ile süslenmiştir. Bunların üzerinde İhlâs sûresiyle dua ibarelerinin yazıldığı palmet frizi ve çiçek dizilerinden oluşan bir süsleme kuşağı ile yuvarlak kemerli sekiz pencerenin açıldığı dairevî

kubbe kasnağı yer almaktadır.

Harimin güney duvarının ortasındaki at nalı kemerli mermer mihrap yerel etkiler taşır. Dıştan siyah çizgilerle kuşatılan mihrabın yanlarda meandır başlıklı sütunçeler üzerinde yükselen at nalı kemeri ilki siyah-beyaz taşla, diğeri düz iki silme ile çevrelenmektedir. Siyah konturla sınırlandırılan kemer alınlıklarının üst köşesine sekiz kollu yıldız motifinin işlendiği kare panolar yerleştirilmiştir. Mihrap kavsarası alçıdan kolları uzun altıgenlerin arasındaki palmet ve stilize çiçek motifleriyle süslenmiştir. Mihrabın alt bölümünü üstleri yine at nalı kemerle sonlanan küçük nişler hareketlendirmiştir. Mihrabın sağında yer alan minber mermerdendir. Meandır başlıklı sütunçeler üzerinde yükselen yuvarlak kemerli kapının kemer alınlıkları sarı renkli kıvrık dallarla süslenmiştir. Orta kolları uzun altıgenlerle oluşturulmuş büyük bir üçgen motifinin bulunduğu yan ayakların alt bölümünde yuvarlak kemerli süpürgelik bulunmaktadır. Kemer alınlıkları minber kapısında olduğu gibi koyu yeşil zemine sarı renkli stilize palmet,

rûmî ve kıvrık dallarla süslenmiştir. Müezzin mahfili kuzeybatıdaki pâyenin yanında bulunmaktadır. Pembe renkli dört sütunun taşıdığı at nalı kemerli alt bölümle merdivenle çıkılan parmaklıklı bir üst bölümden oluşmaktadır. Ahşap üzerine yapılan kalem işi bezemeler son onarımdan kalmadır.

Caminin harimini kıble yönü hariç üç yönden saran revaklı avluya, Sîdî Mahrez ve Zeheb sokağı ile güneydeki çıkmaz sokağa açılan kapının önündeki merdivenlerden çıkılır. Revaklar, köşelerde altı duvar pâyesiyle yirmi altı sütun üzerindeki yirmi dört at nalı kemerden meydana gelmekte olup düz çatı ile örtülmüştür. Avlunun doğu kanadındaki kıble duvarında, yanlardaki düz atkılı pencerelerin ortasında at nalı kemerli istiridye yivli kavsaralı bir mihrap nişi yer almaktadır. Avludan harime girişi sağlayan dokuz kapıdan yan cephelerdeki düz atkılı, diğerleri at nalı kemerlidir.

Avlunun doğu duvarına bitişik olan minare burada daha önce var olan mescide aittir. Kare bir blok halinde caminin yarım kubbeleri seviyesine kadar yükselen minareye revaklara açılan sade bir kapı ile girilmektedir. Dört yöne yuvarlak kemerli ikiz pencerelerle açılan balkon şeklindeki şerefesi üstte taşıntı yapan küçük üçgenlerle son bulmaktadır. Bunun

üzerindeki kısa tutulan petek bölümünün ardından prizmatik külâh gelmektedir. Avlunun kuzey köşesinde bulunan imam evi avluya merdivenli bir kapı ile açılmaktadır. Harime bağlantısı bir kapı ile sağlanan dikdörtgen planlı bu mekân ortada iki ayak üzerinde yükselen altı çapraz tonozla örtülmektedir.

Klasik Osmanlı sanatının Tunus'taki temsilcisi konumunda olan Sîdî Mahrez Camii'nin plan düzeninin uygulandığı birçok yapı içinde bu camiye en yakını -dikdörtgen planlı taşıyıcıları, tabhâneleri, kapı ve pencere gibi ayrıntıları dışında-Diyarbakır'daki Fâtih Paşa Camii'dir. Bununla birlikte merkezî kubbenin etrafındaki yarım kubbeleri, Kahire'deki Mehmed Ali Paşa Camii ve Humus Ulucamii'nde olduğu gibi şişkin tutulmuştur. Osmanlı döneminde Tunus'ta yapılan camilerde daha sonra tekrar edilmeyen bu şemanın türbelerde kullanılması ilginçtir. Zira XVIII. yüzyılın ortalarında yapılan Bey Türbesi ile Mehdiye'de Hamza Türbesi merkezî planlı yapıların Tunus'taki diğer örnekleridir.

BİBLİYOGRAFYA

H. Saladin, Tunis et Kairouan, Paris 1908, s. 60; G. Marçais, Manuel d'art musulman, Paris 1927, II, 853-855; a.mlf., L'architecture musulmane d'occident, Paris 1954, s. 463; Suut Kemal Yetkin, İslâm Sanatı Tarihi, Ankara 1954, s. 286; Slimane Mostafa Zbiss, "Tunus'ta Türk Sanatı", Milletlerarası Birinci Türk Sanatları Kongresi (Ankara 19-24 Ekim 1959), Kongreye Sunulan Tebliğler, Ankara 1962, s. 417; a.mlf., A travers les monuments musulmans de Tunisie, Tunis 1963, s. 40; a.mlf., Les monuments de Tunis, Tunis 1971, s. 22; a.mlf., La medina de Tunis, Tunis 1981, s. 20; a.mlf., "el-Meḥârib fi'l-ʿimâreti'd-dîniyye bi'l-Maġribi'l-İslâmî", el-Hidâye, sy. 2, Tunus 1984, s. 55; D. Hill - L. Golvin, Islamic Architecture in North Africa, London 1976, s. 96-97; A. Papadopoula, l'Islam et l'art musulman, Paris 1976, s. 505; J. Binous, Tunis, la ville et les monuments, Tunis 1980, s. 109-110; Muhammed b. el-Hoca, Târîḫu meʿâlimi't-tevḥîd fi'l-ḳadîm ve fi'l-cedîd (nşr. Hammâdî es-Sâhilî - el-Cîlânî b. Yahyâ), Tunus 1985, s. 185-197; Filiz Yenişehirlioğlu, Türkiye

Dışındaki Osmanlı Mimari Yapıtları, Ankara 1989, s. 163; Abdelaziz Daoulatli, “La céramique ottomane en Tunisie à l’époque turque et husseinite (XVIe-XIXe siècle)”, 9. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi, Bildiri Özetleri, Ankara 1991, s. 63; Mohamed Béji Ben Mami, “L’architecture ottomane: La mosquée M’hamed Bey à Tunis”, a.e., s. 115; Kadir Pektaş, Tunus’ta Osmanlı Mimari Eserleri, Ankara 2002, s. 67-71; P. Grandchamp, “Les beys mouradites”, Revue tunisienne, sy. 42, Tunis 1941, s. 227-232; A. Pellegrin, “Mosquées et zaouïas de Tunis”, Chaiers Charles de Foucauld, sy. 2, Paris 1950, s. 225.

Kadir pektaş

SÎDÎ MUHAMMED

(bk. MEVLÂY MUHAMMED IV).

SÎDÎ UKBE CAMİİ

Tunus’un Kayrevan şehrinde 670-862 yılları arasında inşa edilen cami.

Ukbe b. Nâfi‘ tarafından kurulan Kayrevan şehrinde yer alan caminin temelleri 50 (670) yılında atılmıştır. 684-688 arasında ulucami, câmiu’l-kebîr adı ile de anılan yapı Berberîler’in işgal ettiği şehirde hayli zarar görmüş, 693-697’de yeni baştan inşa edilmiştir. 84 (703) yılında Hassân b. Nu‘mân tarafından mihrabı hariç yıktırılıp yeniden yapılan cami zamanla ihtiyaca cevap veremeyecek duruma gelince Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik’in emriyle Bişr b. Safvân camiyi 105 (724) yılında kuzey yönünde genişletti. Daha sonra Abbâsîler döneminde Yezîd b. Hâtim tarafından 772’de mihrap dışında yıkıldı ve 157’de (774) yeniden inşa edildi. Ancak caminin mihrabı Ukbe b. Nâfi‘ tarafından yaptırıldığı için yıkılmamış, duvarlarla çevrilerek korunmuştur. Kuzey Afrika’da hüküm süren Ağlebîler zamanında I. Ziyâdetullah (221/836) camiyi mihrapla birlikte yıktırıp tekrar inşa ettirmiş, 248 (862) yılında II. İbrâhim ibadet mekânını genişletmiş, orta nefte giriş bölümünün üzerini Bâb el-Bahû Kubbesi olarak adlandırılan bir kubbe ile kapatmıştır. Caminin Hafsî hânedanı döneminde de restore edildiği, güneybatı köşesinde ve Bâb el-Lala Reyâne diye adlandırılan kuzeybatı köşesindeki iki kapı üzerinde yer alan kitâbelerden anlaşılmaktadır. Osmanlı döneminde de yapının bazı bölümleri onarım görmüştür. Minberin sağında yer alan maksûre, kitâbesine göre Abdullah Türkioğlu Topal Mustafa tarafından 1034’te (1624-25), Bâb el-Bahû da yine kitâbesine göre 1244’te (1828-29) yenilenmiştir. Ayrıca avluya kitâbesinden 1258 (1842) yılında Sûslu Ahmed b. Kāsım Ammâr’ın yaptırdığı anlaşılan bir güneş saati eklenmiştir.

Sîdî Ukbe Camii, Kayrevan’ın ilk yerleşim merkezi olan Medine’yi çevreleyen surların kuzeydoğu köşesinde bulunmaktadır. Güneyden kuzeye doğru daralan duvarları sebebiyle düzgün dikdörtgen plan göstermeyen cami, kare gövdeli kalın minaresi ve cephesi payandalarla desteklenen yüksek beden duvarları ile dıştan kale görünümüne sahiptir. Camiye yan cephelerde

yer alan sekiz kapıdan girilmektedir. 70 × 45,70 m. genişliğindeki harim yedi kemer gözlü, mihraba dikey on yedi neften oluşmaktadır. Daha geniş tutulan orta nef aynı genişlikte mihraba paralel bir nefle kesilmektedir. Bu nefler çatı hizasından yükseltilerek dıştan belli edilmiştir. Harimin önünde iki sıra kemerli son cemaat yeri bulunmaktadır. Orta nefin paralel nefle kesiştiği mihrap önü bölümü ve avluya bakan kısmı istiridye yivli tromplarla geçilen birer kubbe ile örtülmüştür. Bunlardan mihrap önü kubbesi ilgi çekicidir. Dört sütuna oturan geniş ve yüksek at nalı kemerlerle taşınan kubbe, trompların arasında sütunçelere bağlı nişlerin bulunduğu sekizgen bölüm ve bunun üzerinde sekiz pencere ve on altı nişle teşkil edilen yüksek bir kasnağa oturur. Kubbeler dıştan, her cephesi üçer at nalı kemerle bölümlenen kare bir alt yapıya oturan kasnak üzerinde yükselmektedir. Bu iki kubbe dışında harim tamamen düz damla kapatılmıştır. Son cemaat yerinin önündeki ve dördüncü sıradaki sütunlar kıbleye paralel uzanan kemerlerle birbirine bağlanmıştır.

Harimin önünde yer alan dikdörtgen planlı avlu çifte revaklarla çevrilmiştir. Düz örtülü revaklar önde ikişer mermer sütun ve pâyelerin desteklediği at nalı kemerlerle taşınmaktadır. Daha geniş ve yüksek tutulan orta nefin avluya açılan kemerinin bulunduğu bölüm ve bunun yan kısımları çatı hizasından üste doğru yükselmekte olup dendanlarla taçlandırılmıştır. Orta nef ve bunu kesen mihraba paralel nef iki yanda çifte sütunlarla, diğer nefler ise tek sütunlarla taşınmaktadır. Harimi ve avluyu çevreleyen revakları taşıyan 50-60 cm. genişliğindeki altlıklara oturan sütunların üzerinde, taşıntılı ve yüzeyleri delikli kenger yapraklarının bulunduğu korint başlıklarla köşeleri volütlü orta kısımlarında uçları kıvrık iri yapraklar bulunan örneklerin çoğunlukta olduğu farklı düzenlemelere sahip kompozit başlıklar bulunmaktadır.

Başlıkların üzerindeki düz bir yüzey şeklinde düzenlenen yüksek impost bölümünden sonra üst örtüyü taşıyan at nalı kemerler gelmektedir. Diğerlerinden daha yüksek tutulan orta nefin kemerleri üstte düğüm yapan sade bir silme ile kuşatılmıştır. Kilit taşının üzerindeki düğümlerle tavan arasındaki yüzeyler kalın silmelerle sınırlandırılmış, bu kısımlar ve kemer alınlıkları, taş üzerine kabartma olarak yapılmış geometrik ve bitkisel kompozisyonlarla süslenmiştir. Kemerlerin üzerindeki satıhlar, yanlarda ikişer sütunçeye dayanan dilimli kemerlerin içinde büyük sekiz kollu yıldız

ve vazo içinden çıkan kıvrık dallara bağlı üslûplaştırılmış yapraklardan oluşan kompozisyonlarla süslenmiştir. Bunların içleri de oldukça ince işlenmiş daire ve kıvrık dallarla dolgulanmıştır.

Kıble duvarının ortasında bulunan mihrap 2 m. derinliğinde at nalı planlı bir niş şeklinde ele alınmıştır. Mihrabın at nalı kemeri yanlardan kırmızı renkli iki sütunla taşınmaktadır. Mihrap nişinin alt bölümü, iç kısımları geometrik ve stilize bitki kompozisyonları ile dolgulanmış mermer panolarla kaplanmıştır. Ahşapla kaplanan mihrap kavsarası boyama yoluyla yapılmış, kıvrık dallara bitişen üzüm salkımları, palmet ve rûmîlerin oluşturduğu bir kompozisyonla süslenmiştir. Mihrabın kemer yayı ve çevresi sarı tonların hâkim olduğu lüster tekniğindeki dikdörtgen çini levhalarla kaplanmıştır. Tik ağacından yapılmış on bir basamaklı ahşap minber süslemeleriyle dikkat çekmektedir. Aynalık ve korkuluk mihrap nişinin alt bölümünde olduğu gibi dikdörtgen panolarla bölümlenmiştir. Panoların içi araları oldukça ince işlenmiş kıvrık dal, palmet, rûmî ve üslûplaştırılmış çiçek motifleriyle dolgulanmış eğri kesim tekniğinde ele alınmış, ajurlu bitkisel kompozisyonlarla süslenmiştir. Minberin bitişiğindeki maksûre ahşaptandır. Maksûrenin alt bölümleri içleri kafes şeklinde düzenlenmiş kare ve dikdörtgen panolarla bölümlenmiştir. Bunun üzerinde oyma olarak üslûplaştırılmış bitkisel kompozisyon ve kûfî kitâbenin bulunduğu iki geniş kuşakla en üstte dendanlar yer almaktadır.

Avluda mihrap ekseni üzerinde yer alan ve avludan düz açıklıklı bir kapı ile geçilen minare, tuğla malzeme ile inşa edilmiş olup 10,67 m. kenarlı kare bir kaide üzerinde üç kademe halinde yükselmektedir. 31,5 m. yüksekliğindeki minarenin 19 m. yüksekliğindeki alt bölümü caminin 724 yılındaki genişletilmesi sırasında inşa edilmiştir. Küçük mazgallarla aydınlatılan bu kısmın üzeri dendanlarla sonlanmıştır. 5 m. yüksekliğindeki ikinci bölüm daha dar tutulmuş olup duvarları at nalı kemerli üçer nişle teşkil edilmiştir. Bunun da üst kısmı dendanlarla son bulmaktadır. Üçüncü bölüm ise yanlarda ve üstte kör nişler, ortada sütunçelerin taşıdığı at nalı kemerli pencerelerle teşkilâtlandırılmış olup üzeri dıştan yivli bir kubbe ile örtülmüştür. Avluda su kuyuları ile bir güneş saati bulunmaktadır. Güneş saati beş basamaklı merdivenle mermer levhanın bulunduğu yüksekçe bir bölümden oluşmaktadır.

Birçok defa yıkılıp yeniden inşa edilen Sîdî Ukbe Camii önemli ölçüde I. Ziyâdetullah tarafından yapıldığı şekliyle günümüze ulaşmıştır. İbadet mekânının ortadaki daha geniş mihraba dik uzanan neflerin kıble yönünde paralel bir nefle kesilmesinden meydana gelen planı, revaklarla kuşatılan avlusu ve kademeler halinde yükselen kare gövdeli minaresi, Kuzey Afrika'da sonraki dönemlerde yaptırılan camilerde de uygulanmıştır. Gerek yapı içindeki konumu gerek kare gövdesiyle Şam Emeviyye Camii minaresine bağlanan minare Kuzey Afrika ve Endülüs minarelerine örnek olmuştur. Ayrıca taşıyıcı işlevinin yanı sıra avludan gelen ışığın iç mekâna daha iyi ulaşmasını sağlamak amacıyla yüksek tutulan at nalı kemerler, mermer sütunların üzerindeki korint ve kompozit başlıklar, oldukça derin tutulan mihrap nişi daha çok süsleme amaçlı olarak kullanılan kûfî yazılar, taş ve ahşap üzerine yapılan derin tutulmuş stilize bitki ve geometrik süslemeler, Mağrib ülkelerinde daha sonra inşa edilen camilerde vazgeçilmez özellikler olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Henri Saladin, La mosquée de Sidi Okba à Kairouan, Paris 1899; a.mlf., Tunis et Kairouan, Paris 1908; G. Marçais, Coupole et plafonds de la grande mosquée de Kairouan, Tunis-Paris 1925; a.mlf., Manuel d'art musulman, Paris 1926, I, 15-34; a.mlf., Les faïences à reflets métalliques de la grande mosquée de Kairouan, Paris 1928; a.mlf., Tunis et Kairouan, Paris 1937; Ahmad Fikry, Nouvelles recherches sur la grande mosquée de Kairouan, Paris 1934; B. Roy - P. Poinssot, Inscriptions arabes de Kairouan II, Paris 1950, s. 21-27; Suut Kemal Yetkin, İslâm Sanatı Tarihi, Ankara 1954, s. 24-27; a.mlf., İslâm Mimarisi, Ankara 1965, s. 13-17; P. Sebag, La grande mosquée de Kairouan, Zürich 1963; a.mlf., The Great Mosque of Kairouan, London 1965; a.mlf. - A. Lézine, "Remarques sur l'historie de la grande mosquée de Kairouan", IBLA, sy. 99 (1962), s. 245-256; A. Lézine, Architecture de l'Ifriqiya, Paris 1966, s. 65-77; Slimane Mostafa Zbiss, A Travers les monuments musulmans de Tunisie, Tunis 1963, s. 46; A. Papadopoulo, l'Islam et l'art musulman, Paris 1976, s. 501-502; Architecture of the Islamic World (ed. G. Michell), London 1978; J. D.

Hoag, Islamic Architecture, London 1979, s. 32-33; K. A. C. Creswell, A Short Account of Early Muslim Architecture, Cairo 1989, s. 315-330; Mongi Kaabi, Kairouan ville sainte de l'Islam en Tunisie, Beyrouth 1990, s. 70-81; R. Ettinghausen - O. Grabar, The Art and Architecture of Islam: 650-1250, New Haven-London 1991, s. 94-101; S. Santelli, Medinas: Traditional Architecture of Tunisia (trc. K. Hilton), Tunis 1992, s. 68-69; R. Hillenbrand, Islamic Architecture: Form, Function and Meaning, Edinburgh 1994, s. 50-56; P. Jerwis, "Kairavan", Environmental Design, sy. 1-2, Roma 1989, s. 36-53; G. Yver, "Kayravan", İA, VI, 469.

Kadir Pektaş

SİDRETÜ’l-MÜNTEHÂ

(سدرة المنتهى)

Hz. Peygamber’in, Mi‘rac gecesi yanında ilâhî sırlara mazhar olduğu ağaç.

Sözlükte “Arabistan kirazı denilen hoş gölgeli nebk ağacı” anlamındaki sidre ile (Kāmus Tercümesi, II, 385) müntehâ kelimesinden oluşan sidretü’l-müntehâ terkibi “son noktada bulunan sidre” demektir. Terim olarak “Hz. Peygamber’in Mi‘rac gecesi yanında ilâhî sırlara mazhar olduğu ağaç veya makam” diye açıklanabilir. Kur’an’da bir yerde sidretü’l-müntehâ (en-Necm 53/14), bir yerde yalnız sidre (en-Necm 53/16) şeklinde geçer. Sidr iki âyette de (Sebe’ 34/16; el-Vâkıa 56/28) “ağaç” mânasına gelmektedir. Çeşitli hadis rivayetlerinde yapraklarının yıkanmada kullanılması sebebiyle sidr, ayrıca âyetteki konumu itibariyle sidretü’l-müntehâ yer alır (Wensinck, el-Muʿcem, “sdr” md.).

Sidretü’l-müntehâ terkibiyle ilgili olarak başlıca iki görüş ileri sürülmüştür. Daha çok kabul gören anlayışa göre sidretü’l-müntehâ semada bulunan, Mi‘rac gecesi yanında Resûl-i Ekrem’in ilâhî sırlara mazhar olduğu bir ağaçtır. Çünkü terkibin yer aldığı Necm sûresindeki âyetler Resûlullah’ın mi‘racıyla ilgilidir. Yaygın kanaate göre Hz. Peygamber Mi‘rac gecesi sidretü’l-müntehânın yanında aslî sûretiyle Cebrâil’i görmüştür. Sidretü’l-müntehâyı bürüyen şey ise Allah’ın nuru, melekler veya bilinmeyen başka şeylerdir (Fahreddin er-Râzî, XXVIII, 253). Sidretü’l-müntehâya bu ismin veriliş sebebi konusunda da çeşitli görüşler vardır. Cennetin son noktasında bulunması, aşağıdan yükselen ve yukarıdan inen şeylerin orada neticelenmesi, yaratılmışlara özgü bütün bilgilerin orada son bulması, ötesinin Allah’tan başkası için gayb âlemi olması gibi görüşler bunlardan bazılarıdır (Zemahşerî, VI, 48; Kurtubî, IX, 95). Taberî, farklı ihtimallerin hepsinin âyetin lafzına uygun olup tercih için kesin bir nakil bulunmadığından bunlardan birinin veya hepsinin mümkün olabileceğini belirtir (Câmiʿu’l-beyân, XIII, 53). Bu açıklamaların ortak noktası sidretü’l-müntehânın bir sınırı ifade etmesidir. Burası, Mi‘rac gecesi Hz. Peygamber’in mazhariyeti dışında büyük meleklerin ve peygamberlerin

ötesine geçemediği, yaratılmışların ilminin ulaşabileceği son nokta olarak kabul edilir. Yaygın kanaate göre Hz. Peygamber Mi‘rac gecesi Cebrâil ile sidretü’l-müntehâya kadar gitmiş ve Cebrâil’in daha ileriye gitmesine izin verilmediği için kābe kavseyne olan yolculuğuna refrefle devam etmiştir

(Âlûsî, XV, 14). Bu sebeple sidretü’l-müntehâ Cebrâil’in makamı sayılmıştır. Ayrıca bunun illiyyîn olduğu yolunda görüşler vardır (Taberî, XXIV, 209).

Sidre kelimesinin kökünde (seder / sedâre) “hayret anlamı” da bulunduğundan bu terkibe “en büyük hayret” anlamı verenler de olmuştur. Burası en çok hayret edilen bir makam olduğu halde Kur’ân-ı Kerîm’de belirtildiği gibi Allah’ın resulü ne hayrete düşmüş ne de kendini kaybetmiş, gördüğünü tam ve doğru olarak algılamıştır (en-Necm 54/17). Bu görüşü aktaran Râzî ilk anlayışın daha isabetli olduğunu belirtir (Mefâtîḥu’l-ġayb, XXVIII, 252-253). Sidretü’l-müntehâ, hadis rivayetlerinde beyan edildiği üzere cennetin son noktasında kendine özgü bir ağaç da olsa veya hayret makamı konumunda da bulunsa sınırlı idrak imkânlarına sahip insanların onun mahiyetini bilmesi mümkün değildir. Cebrâil’in bile idrak etmekten âciz olduğu gayb âlemine ait bu varlığın veya makamın sırrının Allah’a havale edilmesi en isabetli yoldur.

Tasavvufta da sidretü’l-müntehâ hakkında çeşitli yorumlar yapılmıştır. İlk sûfîlerden Sehl b. Abdullah et-Tüsterî sidretü’l-müntehâyı “beşerî bilginin bittiği yer” diye tanımlamış, bunun Hz. Muhammed’in ibadetlerindeki nurdan oluştuğunu, ilâhî feyizlerin sidre üzerinde ona geldiğini ve ona metanet verdiğini söylemiştir (Tefsîr, s. 145). Aynülkudât el-Hemedânî’ye göre sidre rubûbiyyet ağacıdır, meyvesi ubûdiyyettir (Temhîdât, s. 276). Muhyiddin İbnü’l-Arabî’ye göre Resûl-i Ekrem, Hz. İbrâhim’in makamı olan yedinci semayı geçerek sidretü’l-müntehâya ulaşmış, sonra burasını da geçip kaderleri yazan kalemlerin çıkardığı sesleri işitecek bir noktaya yükselmiştir. Sidretü’l-müntehâ, peygamberler ve onlara tâbi olan mutlu insanların amellerinin sûretlerinin bulunduğu yerdir, bu sûretler kıyamete kadar burada muhafaza edilir. Bu amellerden yansıyan ışıltılar sidreyi bürümüş ve onu göz kamaştıran bir güzelliğe kavuşturmuştur. İbnü’l-Arabî sidretü’l-müntehâdaki nur kelebeklerinin ve dört nehrin özel anlamları olduğunu, ancak bunun mahiyetinin tam olarak bilinemeyeceğini, güçlü bir

anlatım yeteneğine sahip bulunan Hz. Peygamber bu noktada susmayı tercih ettiğine göre insanların da susması gerektiğini söyler. Burada İbnü'l-Arabî'nin mi'racla ilgili hususları bazı mânevî ve ilâhî hususların simgeleri olarak gördüğünü belirtmek gerekir (Fütûḥât, II, 369; III, 345; el-İsrâ ile'l-maḳāmi'l-esrâ, s. 109). Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin açıklamaları da bu yöndedir (Ḥüccetullāhi'l-bâliġa, s. 867).

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, II, 385; Müsned, III, 164; IV, 207; Sehl et-Tüsterî, Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm (nşr. M. Bedreddin en-Na'sânî), Kahire 1326/1908, s. 145; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, XIII, 53; XXIV, 209; Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, Ḥaḳāʾiḳu't-tefsîr: Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm (nşr. Seyyid Umrân), Beyrut 2001, II, 286; Aynülkudât el-Hemedânî, Temhîdât (nşr. Afîf Useyrân), Tahran 1962, s. 276; Zemahşerî, el-Keşşâf (Kahire), VI, 48; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, Beyrut 1411/1990, XXVIII, 252-253; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye, Kahire 1293, II, 369; III, 345; a.mlf., el-İsrâ ile'l-maḳāmi'l-esrâ: Kitâbü'l-Miʿrâc, Beyrut 1408/1988, s. 23, 109, 247; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, el-Câmiʿ (nşr. Hişâm Semîr el-Buhârî), Riyad 1423/2003, IX, 95; Beyzâvî, Envârü't-tenzîl, İstanbul 1991, IV, 315; Süyûtî, ed-Dürrü'l-mens̱ûr, Beyrut 1403/ 1983, VII, 649-651; Şemseddin eş-Şâmî, el-İsrâ ve'l-miʿrâc: H̱ulâṣatü'l-fażli'l-fâʾiḳ fî miʿrâci ẖayri'l-ẖalâʾiḳ (nşr. Hasan Ahmed İsbir), Beyrut 1424/ 2003, s. 294; Şah Veliyyullah Dihlevî, Ḥüccetullāhi'l-bâliġa (nşr. Seyyid Sâbık), Kahire, ts. (Dârü'l-kütübi'l-hadîse), s. 867; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî (nşr. M. Hüseyin el-Arab), Beyrut 1417/1997, XV, 14; XXVII, 77-78.

Süleyman Uludağ

EDEBİYAT.

Tefsirlerdeki açıklamalar göz önüne alındığında sidre, Hz. Peygamber Allah'ın huzuruna varmadan önce cennetü'l-me'vâda Cebrâil'i yanında

bıraktığı mübarek bir ağaçtır. Abdülvâsi Çelebi'nin mi'râciyyesinde bu ağaç, "O yerden geçtik ve gördüm bir ağaç / Ol ağaçtır bu gökler başına taç ... / Dedim bu ne acâib müntehâdır / Dedi bu da o sidrü'l-müntehâdır" mısralarıyla tanıtılır. Sidre aynı zamanda Cebrâil'in makamıdır.

Sidre huzûr-ı ilâhîye varan yol üzerinde bir sınır kapısı gibidir. Abdülvâsi Çelebi bunu, "Girü (tekrar) refref gelip götürdü beni / O sidre katına irürdi (ulaştırdı) beni ... Revan sidre katına girü vardım / Ki tahfîf isteyü yüz yere vurdum" beyitleriyle ortaya koymuştur. Allah katından gönderilenler orada aracılara (melekler) aktarılarak dünyaya ulaştırılır, yukarıya çıkacak veya aşağıya inecek her şey o sınırdan alınıp verilir. Mi'râciyyelerde Cebrâil'in, "Lev denevtü ünmületen leharaktü" (buradan bir parmak dahi ileri geçersem yanarım) dediği bu sınır çizgisini aşma konusunu Receb Vahyî, "Giderek sidreye geldi iki hemrâh-ı şefîk / Olamam ben sana artık dedi Cibrîl refîk" beytiyle anlatır. Bir hadise göre sidre ağacının yaprakları fil kulağı gibi, meyveleri testi veya dağ tepesi kadar iridir (Müsned, III, 164; IV, 207; Buhârî, "Ṣalât", 1). Halilnâme'deki, "Onun bir yaprağı dünyâyı küllî / Bürür baştan başa her câyı küllî" beyti sidrenin bu özelliğini ifade etmektedir. Ayrıca sidre, altında yüz atlının gölgeleneceği kadar uludur.

İslâm kültüründe sidre etrafındaki bilgiler âyet ve hadislerdeki mâlûmatla sınırlı kalmamış, İsrâiliyat'a kadar uzanan değişik verilerle karışarak çeşitlenip zenginleşmiştir. Bunlar, Arap ve Fars şairlerinin farklı algılayış biçimleri ve hayal dünyalarının katkılarıyla abartılarak Türk divan edebiyatına intikal etmiştir. Türk edebiyatında sidre, divan mazmun ve remizleri arasında verimli bir malzeme sahası haline dönüşmüş, ayrıca tasavvufî anlayışların geliştirdiği yorumlarla bu alana mahsus terimler olarak değişik mânalar kazanmıştır.

Arap, Fars ve Türk edebiyatlarında müstakil beyitler yanında na'tlarda, mesnevilerde, cennet hakkında bilgi veren ansiklopedik edebî eserlerde, Hz. Peygamber'e dair çeşitli eserlerde bu hususta zengin örneklere ve anlatımlara rastlanmaktadır. Türk dinî mûsikisinde mevlid ve mi'râciyyeler yanında bazı âyinler, na'tlar, tevşîhler, ilâhi ve nefeslerde de sidreyle ilgili bilgilere daha çok tasavvufî anlayış çerçevesinde yer verildiği görülmektedir. Şair ve yazarların sidre hakkındaki bilgileri, dinî ölçülere bağlılıkları, zâhir ve bâtın telakkileri, İsrâiliyat'la ilgili kanaatleri, tasavvufî

kimlik ve anlayışları yanında hayal dünyalarının belirlediği sınırlar içinde temas ettikleri bu konu Ârif, Nahîfî, Yenişehirli Ömer gibi şairlerin mi‘râciyyelerinde genişçe yer almış, Receb Vahyî gibi şairler ise konuyu sadece birkaç beyitte işlemiştir.

Sidre hakkındaki hadislerden hareketle İslâmî kaynakların çoğunda cennetten çıkan, ikisi zâhir, ikisi bâtın dört nehrin bu ağacın altından doğduğu bilgisi yer almıştır. Sanatkârın yaşadığı yerlerdeki nehirlerin bölgeler üzerindeki etkileri ona farklı isimleri çağrıştırmış, böylece ortaya Nil, Fırat nehirleri yanında Dicle, Seyhan ve Ceyhun adları da çıkmıştır. Bunlardan bâtın olan iki cennet nehri selsebîl ile kevser veya tesnîmdir. Nahîfî şu beyitlerde bunu anlatır: “Kim iki nehr-i ferih-efzâ-yı can / Sidrenin aslından olurdu revan // Sâf ü latîf ol iki nehr-i cemîl / Olmuş idi kevser ile selsebîl.” Halk kitlelerinin inancına göre mübarek olduğu kadar dünyadaki en büyük nehirlerden olan Nil ve Fırat zâhir nehirlerdir. Abdülvâsi Çelebi bu anlayışı mi‘râciyyesinde, “Onun dibinde dört ırmak akar / İkisi zâhir uş dünyâya çıkar // Birisi Nîl’dir birisi Fırat uş / İkisi dahi uçmağa

akar hoş” beyitleriyle aktarmıştır. Mi‘râciyyelere göre sidrede bulunan meleklerin saçlarındaki incilerin içinde nur denizleri de yer almaktadır.

Sidre ağacı edebî eserlerde cennette mevcut iki ağaçtan biri olan tûbâ ile beraber anılır. Her ikisi de divan edebiyatında sevgilinin boyunun uzunluğunu ve endamının güzelliğini ifade eden birer remizdir. Mehmed Necib Efendi’nin hilyesindeki, “Kadd-i tûbâsı idi sidre-makam / Enbiyâ zümresine oldu imam” beyti bu beraberliğin ötesinde Hz. Peygamber’in boyu için “kadd-i tûbâ”, derecesi için “sidre-makam” tabirinin kullanılışına da örnektir. Cem Sultan’ın sevgilinin vasıfları için, “Görelden sidre kaddini çemende tûbî-i cennet / Dedi kim kadd-i bâlâda bu resme müntehâ olmaz” beyti, cennet-sidre-tûbâ-kad-müntehâ kelimeleri üzerine tenasüp sanatıyla geliştirilmiş, maddî bir anlatımın pek güzel örneklerinden biridir.

Gelibolulu Gurûrî’nin, “Sidre vü tûbâ değil arş-ı muallâdan geçer / Hakkā kim pervâz ederse şehper-i tevhîd ile” beyti, “Allah’ın birliğine hakkıyla inanıp onu zikretmek suretiyle tevhid kanatlarını takan kişiler, sadece sidre ve tûbâ ağaçlarının bulunduğu yerden değil arş-ı muallâdan bile ötelere

yükselir” anlamıyla tevhidin değerini vurgulamaktadır. Sidre ağacı ayrıca ululuğu, gölgesinin genişliği, altından nehirlerin doğması, meyvelerinin iriliği, meleklerin makamı olması, inci ve nur denizlerinin üzerinde yer alması gibi sebeplerle müslüman halk kültüründe her türlü maddî ve mânevî zenginliğin kaynağı olarak kabul edilmiştir. Bektaşîlik inancında sidretü'l-müntehâ, “hayyü lâ-yenâm”ın (daima diri ve uyanık olan) Allah'ın huzuruna çıkılırken selâmlanması gereken önemli makamlardan biridir. Nitekim Bektaşî nefeslerinden birinde şöyle denmektedir: “Dedi rehber işte hayyü lâ-yenam *Gayri yoktur benim hizmetim tamam* Sidretü'l-müntehâ dördüncü selâm / Âdâb ü erkânla durdum hû deyü.”

Sidrenin Hz. Peygamber ve Cebrâil için müştereken kullanılan “sidre-nîşîn, sidre-menzil, sidre-mensub, mâh-ı sidre-peymâ” gibi şekilleri yanında “hayret-nişîn-i sidre” tamlamasıyla beraber sevgili için “sidre-kad, sidre-kāmet” şekilleri de kullanılmaktadır. Karamanlı Nizâmî'nin, “Kāmetin sidre tapun hûr ü dudağın kevser / Kûyunun her tarafı cenneti a'lâ mı değil” beyti, sidre ile birlikte zikredilmesi gereken diğer unsurlara da yer vermesi bakımından dikkat çekmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İlhan Ayverdi - Ahmet Topaloğlu, Misalli Büyük Türkçe Sözlük, İstanbul 2005, III, 2791; Müsned, III, 164; IV, 207; Abdülvasi Çelebi, Halilname (haz. Ayhan Güldaş), Ankara 1996, s. 451-452, 466, 475; Tecrid Tercemesi, X, 60-75; Receb Vahyî, Minhâcü'l-mi'râc, İstanbul 1315, s. 15, 20; Ali Nihad Tarlan, Şeyhî Divanını Tetkik, İstanbul 1964, s. 157, 160, 225; Harun Tolasa, Ahmed Paşa'nın Şiir Dünyası, Ankara 1973, s. 18-19; Metin Akar, Türk Edebiyatında Manzum Mi'râc-nâmeler, Ankara 1987, s. 56-59, 139, 279-283; M. Yaşar Kandemir v.dğr., Rıyâzü's-sâlihîn: Peygamberimizden Hayat Ölçüleri, İstanbul 1998, VII, 534-535; İskender Pala, Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, İstanbul 1999, s. 353; Mustafa Uzun, “Fırat”, DİA, XIII, 33-34.

Mustafa Uzun

SİERRA LEONE

Batı Afrika'da İslâm Konferansı Teşkilâtı'na üye ülke.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Batıdan Atlas Okyanusu'nun, kuzeyden ve doğudan Gine'nin, güneydoğudan Liberya'nın çevrelediği ülkenin resmî adı Republic of Sierra Leone, resmî dili İngilizce, yüzölçümü 71.740 km², nüfusu 6.300.000 (2008 tah.), başşehri Freetown (820.000), diğer önemli şehirleri Bo (198.000), Kenema (158.000), Makoni (82.000) ve Koidu Town'dır (80.000). Ülkenin önceleri Serra Lyoa şeklinde olan ve Portekizce'de "aslan dağı" anlamına gelen adı burayı keşfeden denizci Pedro de Sintra tarafından verilmiştir.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Okyanus kıyıları düz ve kısmen bataklık halindedir. Bu monoton görünüşün tek istisnası üzerinde başşehrin de bulunduğu engebeli yarımadadır. Bu kesimden doğuya ve kuzeydoğuya doğru yükselti gittikçe artarak Loma dağlarındaki Gine sınırına yakın Bintiman'da en yüksek noktasına erişir (1948 m.). Yağışlı tropikal iklimin hüküm sürdüğü ülkede sıcaklık bütün yıl yüksektir. Genelde nisan ve kasım ayları arasında görülen yağışlar kıyı kesiminde çok (Freetown'da yıllık ortalama 3360 mm.), iç kesimlere gidildikçe daha azdır (2500 milimetrenin altında). Doğal bitki örtüsü olarak Atlas Okyanusu kıyılarında sık ve gür ekvatoral ormanlar, iç kesimlerde savanlar görülür. Ülkede önemli bir akarsu yoktur. Sadece Atlas Okyanusu'na ulaşan kısa bazı nehirlerle doğudaki dağlık kesimden doğan Nijer'in kollarının başlangıç kısımları bulunur.

Kilometrekareye seksen beş kişinin düştüğü Sierra Leone'de nüfus (% 60'ı müslüman) daha çok kıyı kesiminde toplanmıştır; çoğunluk tamamı

müslüman olan Mande ve bir kısmı müslüman olan Temne zencilerindedir. Ekonomi tarım ve madenciliğe dayanır; bunların yanı sıra balıkçılık da gelişmiştir. Tarımsal ürünlerden pirinç, darı, yer fıstığı iç tüketim; kahve, kakao ve palmiye çekirdeği dış satım için üretilir. 1950 yılına kadar tarım ülkesi durumunu koruyan Sierra Leone, o tarihte elmas yataklarının bulunması üzerine ekonomisi daha çok yer altı zenginliklerine dayanan bir ülke konumuna geldi. Halen elmastan başka altın, demir ve boksit çıkarılmakta, ihracatın % 80'ini madenler teşkil etmektedir. Dış ticaret yapılan ülkelerin

başında İngiltere yer almaktadır. Ulaşımda II. Dünya Savaşı'ndan sonra karayollarına önem verilmiş olup demiryolu sadece iki hat halindedir. Deniz ulaşımında ise başşehir Freetown, Afrika'nın başlıca limanlarından biridir.

II. TARİH

Sierra Leone'nin İngiliz kolonisine dönüşmesinden önceki durumuyla ilgili bilgiler çok sınırlıdır. Bilinen ilk kabile hareketi VIII. yüzyılda kuzeyden inen Limba göçüdür. Daha sonra Futa Calon'dan bugün Sierra Leone'nin ikinci büyük etnik grubunu meydana getiren Temneler, XVI. yüzyıldan itibaren de Mali'den sürülen ve günümüzdeki en büyük etnik grup olan Mandeler'le onları izleyen Susular gelmiştir. XV. yüzyılın ortalarında bölgeye ulaşan Portekizliler yüzyılın sonlarında Freetown'un kurulduğu yere bir kale inşa ettiler; bölge kısa sürede altın, demir, fildişi ve özellikle köle ticaretinin önemli bir merkezi halini aldı. XVII. yüzyıldan itibaren çevrede hâkimiyetlerini hissettiren ve köle ticaretini daha etkili biçimde sürdüren İngilizler 1792'de modern Freetown'ı kurdular. 1807'de köleliği resmen kaldıran İngiltere hükümeti ertesi yıl Sierra Leone koloni yönetimini oluşturdu ve özgürlüğünü kazanan köleleri oraya gönderdi. İngiliz misyonerleri, Sierra Leone'de Hıristiyanlığı yaymak için özellikle Freetown'da kilise ve okullar açtılar; ancak bölgeye İslâmiyet daha önce girdiğinden fazla bir başarı kazanamadılar.

Bu dönemde Sierra Leone'nin iç kesimlerinde çeşitli kabileler bulunmakta ve yaptıkları savaşlar aralarındaki ticaretin durmasına veya alternatif ticaret yollarının aranmasına sebep olmaktaydı. Koloni idaresi bu yerel yönetimlerle iyi ilişkiler kurmaya gayret ediyor ve ticarî anlaşmalar

imzalıyordu. Özellikle İngiltere ve Jamaika'dan getirilen ve büyük kısmı Freetown'da yaşayan âzat edilmiş kölelerin torunu Kriolar, kendilerine tanınan imkânlardan yararlanarak XIX. yüzyıl boyunca eğitim ve ticaret hayatına yön verdiler. İngilizler 1863'te yeni bir anayasayı uygulamaya koydular ve ondan sonra Afrika kökenlileri önemli görevlere getirmediler. 1884'te Mandinka lideri Samori Ture'nin bazı kabilelerle anlaşıp ülkeye saldırarak topraklarının büyük bir kısmını zaptetmesi ve 1900 yılında İngilizler tarafından öldürülmesine kadar çeşitli sorunlar çıkarması hükümeti, mahallî liderleri yabancı güçlerle ittifak yapmamaları hususunda zorlayan anlaşmalar yapmaya yöneltti. 1895'te İngilizler ile Fransızlar'ın imzaladıkları bir antlaşmayla Sierra Leone'nin doğu sınırları belirlendi; ertesi yıl da iç kısımlarda İngiliz protektorası kuruldu. Bundan sonra Freetown ve çevresi koloni, ülkenin iç kısımları protektora diye isimlendirildi. İngilizler'in halktan zorla ev vergisi toplaması çok kanlı bir ayaklanmaya yol açtı (Bai Bureh İsyanı / Hut Tax War [1898]) ve pek çok Avrupalı öldürülüp mülkleri yağmalandı; ayaklanma bastırılınca da isyancıların çoğu asıldı (1899).

Bu isyanın ardından kabileler birer küçük devlete dönüştürüldü; 1924'e gelindiğinde Sierra Leone pek çok kabile devletinden oluşan bir İngiliz kolonisi durumundaydı. Aynı yıl yürürlüğe giren yeni anayasa ile birlikte Afrika kökenliler lehine bazı iyileştirmeler yapıldı. II. Dünya Savaşı'ndan sonra Amerika Birleşik Devletleri ve Sovyetler Birliği'nin baskıları sonucunda halka kendi kaderini tayin etmesi yönünde bazı haklar ve Afrikalılar'a yönetimde daha fazla söz sahibi olma imkânı verilip siyasî partilerin kurulması serbest bırakıldı. 1951 yılında gerçekleştirilen ilk seçimleri Milton Margai başkanlığındaki Sierra Leone Halk Partisi (SLPP) kazandı. 27 Nisan 1961'de İngiliz Uluslar Topluluğu içerisinde bağımsız bir devlet haline gelen Sierra Leone'de demokrasi denemeleri ve seçimler çok sancılı geçti ve 1967'de ilk askerî darbe yapıldı. Bir yıl geçmeden Bütün Halkın Kongresi (APC) lideri Siaka Stevens tarafından sivil hükümet kuruldu ve Nisan 1971'de cumhuriyet kabul edilerek Stevens devlet başkanlığına getirildi. 1985'te devlet başkanlığına seçilen General Joseph Saidu Momoh idaresine karşı çıkan isyanların 1991'de iç savaşa dönüşmesi üzerine Nisan 1992'de Valentine Stresser liderliğinde bir grup asker tarafından yönetime el konuldu. 1998 yılında yine bir askerî darbe ile yönetimi ele geçiren General Johnny Paul Koroma aynı yıl yapılan

seçimlerde Nijerya tarafından desteklenen Ahmad Tejan Kabbah karşısında başarılı olamadı ve bu sırada cereyan eden kanlı olaylarda pek çok kişi öldürüldü. 2002 yılına kadar iç savaşın devam ettiği ülkede 17 Eylül 2007'den itibaren devlet başkanlığı görevini Ernest Bai Koroma sürdürmektedir.

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

İlk müslüman seyyah ve tüccarların XI. yüzyılda Sierra Leone kıyılarına kadar geldikleri bilinmektedir. Ancak İslâm'ın yerleşmesi, çok sonra Batı Afrika'daki müslüman devlet ve yönetimlerin genişlemesi ve bölgeyle ilişkilerinin artması sonucu gerçekleşti. İslâm'ın bu topraklarda yayılması XVIII. yüzyılın ortalarında ortaya çıkan Sumbuyuah, Kisi-Kisi, Benna, Musaia ve Port Loko gibi İslâm ağırlıklı devletlerden gelen, yerlilerle aralarında ticaret ve akrabalık ilişkileri bulunan Mandingo, Serakulu, Susu, Bunduka ve Filâlî kökenli göçmenler vasıtasıyla başladı. Buna Mandingo ve Filâlîler'in cihad hareketleri de eklenince bölgenin İslâmlaşma süreci daha da hızlandı. Bu göçmenlerin yanında bulunan din âlimi ve davetçi gruplar yerli halkı İslâm'a davetle işe başladılar. XVIII. yüzyılın sonundan itibaren müslümanların yerli halk tarafından itibar gören kaynaklara sahip olmaları İslâm'ın onları daha fazla etkilemesini sağladı. Bunun yanında ticaret kervanlarının ihtiyaç duyduğu iş elemanlarının yerli halktan karşılanması ve zamanla yöresel tüccarların ticarî ilişkilerle zenginleşmesi onları göçmen müslümanlarla bölge yöneticileri arasında aracı konumuna kadar yükseltti. Zamanla Arapça da politik ve dinî amaçlar açısından değer kazandı. 1870'lerde İngiliz koloni

hükümeti Arapça'yı yerli yöneticilerle haberleşme dili olarak kabul etti.

1801 yılında Freetown'un doğusunda Dalamodiya denilen yerde önemli bir müslüman Susu yerleşmesi kurulmuştu. 1810'da bir başka müslüman etnik grup olan Mandingo, Freetown'un batısındaki Bambara'ya yerleşti; böylece 1826 yılı dolaylarında şehrin çevresindeki yabancı adı verilen müslümanların sayısı 2000'i aştı. Müslüman merkezlerinin kurulması üç farklı eğitim kurumunu beraberinde getirdi. Bunların birincisi "karenthe" denilen ilkokul düzeyindeki okullar, ikincisi cami ve mescidlerde açılan Kur'an kursları, üçüncüsü daha çok hoca yetiştiren medrese ayarındaki dinî

okullardı. 1841 yılında Melikuri şehrinde dört cami ve yedi ilkokul bulunuyordu. İngiliz sömürge yönetimiyle ilişkilerde müslümanlar önceleri getirilen çeşitli yasaklar sebebiyle zor dönemler yaşadılar. Ancak 1890'dan sonra koloni yönetimi bazı olumlu girişimlerde bulundu ve İslâm eğitim kurumlarını destekleme kararı aldı. Bu dönemde medrese sistemi şartları iyileştirilirken ilkokul ve Kur'an kursları faaliyetleri etkili bir şekilde sürdürüldü.

Sierra Leone topraklarındaki müslümanların sayısı, 1923'te Nijerya'da faaliyete geçen Ensârü'd-dîn teşkilâtının çalışmalarıyla daha da arttı. 1932'de kurulan Sierra Leone Muslim Congress'in amacı, çeşitli müslüman topluluklarını bir çatı altında toplayarak İslâmî müesseseleri korumak ve yeni okullar açmaktı. II. Dünya Savaşı'ndan sonra Sierra Leone'de İslâm'ın yayılması hızlandı. Halen ülke genelinde Yüksek İslâm Konseyi'nin çok sayıda şubesi bulunmakta ve camilerle ilgili hizmetleri, tebliğ ve davet çalışmalarını, dinî ve kültürel hizmetleri organize etmektedir. Bu konseyin yanı sıra ülkede Müslüman Öğrenciler Birliği, İmamlar Yüksek Konseyi, Müslüman Gençler Birliği, İslâmî Kültür Cemiyeti, Sierra Leone Müslüman Gençler Millî Birliği, İslâm Hayır Teşkilâtı gibi cemiyetler ve örgütler vardır. Geçmişte ülkede İslâm'ın yayılmasında önemli rol oynamış olan Ticâniyye ve Kādiriyye gibi tarikatlar bugün de varlığını sürdürmektedir. Müslümanların çoğu Sünnî'dir; Ahmediyye mezhebi de örgütlenmiş durumdadır.

Sierra Leone'de müslümanlar ülke nüfusunun yarısından çoğunu oluşturmakla birlikte hükümet kabinesindeki bakanların ekserisi azınlık durumundaki hıristiyanların elindedir ve bu durum, İngiliz yönetiminin bağımsızlık sonrasında da ülkeyi kontrol altında tutmayı amaçlayan politika ve uygulamalarından kaynaklanmaktadır. Sierra Leone, İslâm Konferansı Teşkilâtı (1972) ve İslâm Kalkınma Bankası gibi uluslararası kuruluşlara üyedir.

BİBLİYOGRAFYA

Mahmud Brelvi, Islam in Africa, Lahore 1964, s. 398-402; B. Davidson, A History of West Africa, New York 1966, s. 60-63, 117-118, 256-257, 302-305; J. D. Fage, A History of West Africa, Cambridge 1969, s. 37-39, 51-52, 73, 111-120, 128-134, 179-186, 195, 210-211; E. Sik, The History of Black Africa (trc. S. Simon), Budapest 1974, III, 221-228; Türkkaya Ataöv, Afrika Ulusal Kurtuluş Mücadeleleri, Ankara 1977, s. 285-294; P. B. Clarke, West Africa and Islam, London 1982, s. 107-108, 179-180; J. S. Trimingham, A History of Islam in West Africa, Oxford 1985, s. 220-231; Africa from the Sixteenth to the Eighteenth Century (ed. B. A. Ogot), Paris-Oxford-Berkeley 1992, s. 368-398; M. Hiskett, The Course of Islam in Africa, Edinburgh 1994, s. 122-134; Fred M. Hayward, “Sierra Leone: State Consolidation, Fragmentation and Decay”, Contemporary West African States (ed. D. B. Cruise O’Brein v.dğr.), Cambridge 1995, s. 165-180; Mes‘ûd el-Havend, el-Mevsûʿatü’t-târîḫiyyetü’l-coġrâfiyye, Beyrut 1998, XI, 119-128; Aydoğan Köksal, Afrika Genel ve Ülkeler Coğrafyası, Ankara 1999, s. 210-214; The Cambridge History of Africa (ed. R. Oliver - G. N. Sanderson), Cambridge 2001, VI, 222-227; D. Keen, Conflict and Collusion in Sierra Leone, Oxford 2005; D. S. Skinner, “Mande Settlement and the Development of Islamic Institutions in Sierra Leone”, The International Journal of African Historical Studies, XI/1, New York 1978, s. 32-62; Mohammad Alpha Bah, “The Status of Muslim in Sierra Leone and Liberia”, JIMMA, XII/2 (1991), s. 464-481; R. Shaw, “The Politician and the Diviner: Divination and the Consumption of Power in Sierra Leone”, Journal of Religion in Africa, XXVI, Leiden 1996, s. 30-55; The Encyclopaedia Africana, Dictionary of African Biography (ed. L. H. Ofosu-Appiah), Algonac 1979, II, 17-178; Encyclopedia of African Peoples, New York 2000, s. 148-150, 201, 340; M. Shakirdube, “Mende”, Encyclopaedia of the World Muslims (ed. N. Kr. Singh - A. M. Khan), Delhi 2001, III, 977-979; V. R. Dorjhan, “Temne”, a.e., IV, 1419-1423; C. Fyfe, “Sierra Leone”, EI[2] (İng.), IX, 550-551; https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/sl.html#People; http://www.nationsencyclopedia.com/Africa/Sierra-Leone-HISTORY.html.

Cengiz Tomar

SİFR

(السفر)

Kur'an'da kitap veya Tevrat mânasında geçen bir terim.

Sözlükte "meydana çıkarmak, açıklamak" mânasındaki süfûr kökünden türeyen sifr kelimesine "kitap, hakikatleri ortaya çıkaran kitap, büyük kitap, Tevrat'ın bölümlerinden her biri" gibi anlamlar verilmiştir (Lisânü'l-ʿArab, "sfr" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "sfr" md.; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "sfr" md.). Sifrin ayrıca "cilt" anlamı da vardır. Çoğulu olan esfâr ise daha ziyade "çok sayıda ciltten oluşan büyük ilim kitabı veya Tevrat" karşılığında kullanılmıştır (Zemahşerî, IV, 518). Hz. Mûsâ'ya verilen beş bölümlü Tevrat "el-Esfârü'l-hamse" olarak da anılır. Eski metinlerde kitap "yazılı şey, mektup" mânasında kullanılırken günümüzdeki ismiyle kutsal metinlere işaret eden "kitap" anlamı daha çok sifr kelimesiyle karşılanmıştır. Bu kelime herhangi bir kitabın bölümlerini ifade etmek için de kullanılmıştır. Sifrin Ârâmî ve İbrânî dillerindeki karşılığı sırasıyla sifra ve seferdir. Sefer, "yazı, mektup, liste" gibi mânalara sahiptir (Koehler - Baumgartner, II, 766). İbrânîce'de yazma Tevrat rulosunu ifade etmek için "Tevrat kitabı" anlamında Tevrat'ta da yer alan (Tesniye, 31/26) sefer ha-Torah kalıbı kullanılmaktadır. Sifra kalıbı özel olarak Tevrat'ın Levililer kitabına yapılan tefsiri (midraş), sifranın çoğulu olup "yazılar, kitaplar" anlamına gelen sifre ise Tevrat'ın Sayılar ve Tesniye kitaplarının tefsirlerini ifade eder. Söz konusu sifre türü eserler en meşhur Tevrat tefsirleri arasında yer almaktadır (Adam, s. 26).

Sifr kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de sadece bir âyette çoğulu olan esfâr biçimiyle geçer (el-Cum'a 62/5). "Tevrat'la yükümlü tutulup da onunla amel etmeyenlerin durumu ciltlerce kitap (esfâr) taşıyan merkebin durumu gibidir" meâlindeki bu âyette es-fâr lafzının kullanılması Tevrat'a bir işaret olarak yorumlanmıştır. Tefsirlerde yer alan açıklamalara göre kendilerine Tevrat yüklenen, yani onunla yükümlü tutulan yahudiler (ve hıristiyanlar) bu yükümlülüklerini yerine getirmemişlerdir. Ancak bu yükümlülüğü inkâr edemedikleri için Tevrat'ın yükü sırtlarında kalmıştır. Bu yük omuzlarında

hissettikleri bir sorumluluk olmaktan çok sırtlarında taşıdıkları bir ağırlık halinde kaldığından bu tutumu benimseyenler oldukça ağır bir benzetme yapılarak eleştirilmiştir. Yahudilerin Tevrat ile amel etmemeleri, özel anlamıyla ümmî peygambere iman etmeleri gerektiğini bildiren Tevrat hükümlerini dikkate almamaları ve ondan faydalanmamaları şeklinde de yorumlanmıştır. Ayrıca sırtında koca koca kitaplar taşıdığı halde onların sadece maddî ağırlığı altında ezilen, fakat kendisiyle onların içerikleri arasında bir bağ kurma yeteneğine sahip olmayan merkep benzetmesinin bir mesel olması sebebiyle sırf Tevrat'la yükümlü tutulanlara değil aynı tutumu benimseyen, yani ilmiyle amel etmeyen bütün ilâhî din mensuplarına da yöneltilmiş bir eleştiri ve uyarı niteliğinde olduğu ifade edilmiştir (Zemahşerî, IV, 518; Elmalılı, VII, 4958; Karaman v.dğr., V, 345).

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Câmiʿu'l-beyân, Beyrut 1392/1972, XXVIII, 63; Zemahşerî, el-Keşşâf (nşr. M. Abdüsselâm Şâhin), Beyrut 1423/2003, IV, 518; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XXX, 5; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm, Kahire, ts., IV, 364; Elmalılı, Hak Dini, VII, 4957-4958; A. Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Qur'ān, Baroda 1938, s. 170-171; L. Koehler - W. Baumgartner, The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament (ed. M. E. J. Richardson), Leiden 1995, II, 766; Baki Adam, Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat, İstanbul 2001, s. 26; Hayreddin Karaman v.dğr., Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir, Ankara 2006, V, 345.

Ahmet Güç

SÎFÜLBAHR SERİYYESİ

(سريّة سيف البحر)

Hz. Peygamber'in Ebû Ubeyde b. Cerrâh kumandasında gönderdiği seriyye (8/629).

Sîfülbahr, Medine'nin batısında Kızıldeniz sahilinde bir yerin adıdır. Benî Cüheyne kabilesinin arazisi olup, Kureyş kabilesinin ticaret kervanlarının güzergâhında bulunuyordu. Hicretten sonra Resûl-i Ekrem, Medine'ye sığınan müslümanları tehdit eden Mekke müşriklerinin ticaret kervanlarını sıkıştırmaya, 1. yılın Ramazan ayında (Mart 623) ilk defa buradaki Îs mevkiine Hamza b. Abdülmuttalib kumandasında gönderdiği seriyye ile başladı. Hudeybiye Antlaşması'nın müslüman olup Medine'ye sığınanların Mekke'ye iade edilmesini öngören maddesi gereğince Mekke'de müşrik zulmünden kaçan Ebû Basîr, Sîfülbahr'de mevzilenerek Kureyş kervanları için bir tehdit unsuru olmuştu.

Hz. Peygamber, 8 yılının Receb ayında (Kasım 629) Ebû Ubeyde b. Cerrâh kumandasında aralarında Hz. Ömer ile Kays b. Sa'd b. Ubâde gibi ensar ve muhacirlerin yer aldığı 300 veya 310 kişilik bir kuvveti Sîfülbahr'e yolladı. İlk dönem İslâm tarihi kaynaklarında bu seriyyenin Kızıldeniz sahilinde Medine ile Yenbu' arasında Kabeliye'de bulunan Benî Cüheyne üzerine sevkedildiği belirtilir (Vâkıdî, II, 774; İbn Sa'd, II, 132). Başta Buhârî olmak üzere hadis kitaplarına göre ise birlik bir Kureyş kervanını gözetlemek için gönderilmiştir (Buhârî, "Meġāzî", 65; "Cihâd", 124; Müsned, III, 303-304). Hz. Peygamber, çok geç kalmalarından dolayı seriyyenin âkıbetiyle ilgili endişe duyarak bu tedirginliğini döndükten sonra Ebû Ubeyde'ye bildirmiş, o da Kureyş kervanını aradıkları için geç kaldıklarını söylemişti (İbn Sa'd, III, 411).

Vâkıdî, yola çıkan birliğin yüklerini taşıyacak hayvanlardan başka binekleri bulunmadığını, dolayısıyla yaya olduklarını kaydeder (el-Meġāzî, II, 774). Medine'den hareket eden birlik sahile doğru yol alınca Hz. Peygamber'in verdiği bir dağarcık dolusu hurmadan meydana gelen azıkları tükendi.

Yanlarında bulunan diğer yiyecekleri de bitince habat adı verilen, develerin yediği dikenli selem ağacının yapraklarını su ile ıslatarak yemek zorunda kaldılar. Bundan dolayı seriyyeye Habat adı da verilir. Kays b. Sa‘d erzak sıkıntısı had safhaya ulaştığında Benî Cüheyne’ye mensup bir kişiden daha sonra Medine’de ödemek üzere 10 vesk hurma karşılığında beş deve satın alarak yiyecek ihtiyaçlarını bir süre için giderdi (a.g.e., II, 775). Müslüman askerler, Sîfülbahr’de on beş veya yirmi gün deniz dalgalarının sahile atmış olduğu amber balığının etini yediler (Buhârî, “Meġāzî”, 65; Vâkıdî, II, 774-777; İbn Hişâm, IV, 211; Belâzürî, I, 489). İbn Sa‘d, müslüman askerlerin etinden ve yağından faydalandıkları bu balıktan bazı parçaları kurutarak yanlarına aldıklarını ve Medine’ye dönerken bunun bir kısmını yediklerini kaydeder (eṭ-Ṭabaḳāt, II, 132).

Askerî birlik herhangi bir çatışmaya girmeden yaklaşık bir ay sonra Medine’ye döndü. Sefere katılanlar Resûl-i Ekrem’e başlarından geçenleri ve sahile vuran balıktan yemek zorunda kaldıklarını anlattılar. Bunun üzerine Resûl-i Ekrem, “O Allah’ın size gönderdiği bir rızıktır” deyip kendisine ikram edilen balıktan bir parça yedi (Buhârî, “Meġāzî”, 65; İbn Sa‘d, III, 411). Ayrıca Resûlullah, Kays b. Sa‘d’ı sefer esnasındaki faaliyetlerinden dolayı övdü. Sa‘d b. Ubâde de oğlunun borcunu

Medine’ye gelen Cüheyneli kişiye ödedi (Vâkıdî, II, 775-776).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 303-304; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 6; II, 625-627, 774-777; İbn Hişâm, es-Sîre, III, 252; IV, 211; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 132; III, 411; Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), I, 489; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), III, 32-33; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü’l-meʿâd, III, 209, 389-393; İbn Kesîr, es-Sîre, III, 522; İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb - M. Fuâd Abdülbâkī), Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), VIII, 78-82; Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, el-Mevâhibü’l-ledünniyye (nşr. Sâlih Ahmed eş-Şâmî), Beyrut 1412/1991, I, 556-557; Muhammed b. Abdülbâkī ez-Zürkānî, Şerḥu’l-Mevâhibi’l-ledünniyye (nşr. M. Abdülazîz el-Hâlidî), Beyrut

1417/1996, III, 361-369; Serdar Özdemir, Hz. Peygamber'in Seriyyeleri, İstanbul 2001, s. 111-116; Kasım Şulul, İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi, İstanbul 2003, s. 342-345; Elşad Mahmudov, Sebep ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları (doktora tezi, 2005), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 86-91; Osman Aydınlı, "Habat Seriyyesi", İLAM Araştırma Dergisi, I/1, İstanbul 1996, s. 141-151.

Elşad Mahmudov

SİGARA

(bk. TÜTÜN).

SİGETVAR

Macaristan'da Baranya idarî birimine bağlı tarihî bir şehir.

Macaristan'ın güneybatısında Hırvatistan sınırına yakın bir mevkide Almás çayı yanında ve bataklıkları içinde bulunan ve "ada kale" anlamına gelen Szigetvár, XVI ve XVII. yüzyıllarda Osmanlı sancak merkezi olup Türk kaynaklarında Sigetvar, bugün ise Zigetvar diye geçer. Şehrin adı ilk defa 1391 yılında kaleme alınan bir belgede Sziget (Zygeth) şeklinde Somogy idarî birimine bağlı yerleşim merkezleri arasında anılır. Zamanla 1449'a kadar kalesi yapılarak bir şehir statüsü kazanmış olmalıdır.

950'de (1543) Osmanlılar'ın Estergon (Esztergom) seferinden sonra Sigetvar, Macar serhat kaleleri içerisinde stratejik bir önem kazandı. Burada yerleşmiş olan askerler Osmanlı hâkimiyeti altındaki bölgelere sık sık akınlar düzenleyip halktan vergi toplamaya çalıştı. Kalenin bu stratejik konumunu iyi bilen Osmanlılar, hisarı ilk defa Budin Valisi Toygun Paşa kumandasında 962'de (1555) muhasara ettilerse de başarılı olamadılar. Bir yıl sonraki bir başka kuşatmadan da sonuç alamadılar.

Kanûnî Sultan Süleyman'ın Viyana'ya karşı yürütülmesi düşünülen son seferi sırasında 18 Muharrem 974'te (5 Ağustos 1566) Sigetvar'ın önlerine varıldı. Bu sırada şehir bir kale ile eski ve yeni kentten oluşan üç parça halindeydi ve bunlar birbirine köprülerle bağlanmıştı. Kale yine etrafı surla çevrili bu iki şehrin kuzeyinde bulunuyordu. Etrafında su dolu hendekler vardı. Kalenin kumandanı Güneybatı Macaristan'ın önde gelen asilzade ailesinden Kont Miklós Zrínyi'ydi. Bir ay süren kuşatmada her iki tarafta yüksek miktarda can kaybı oldu. Yoğun top ateşi ve hendeklerdeki suyun akıtılmasından sonra 13 Ağustos'ta eski şehir kısmı, 19 Ağustos'ta da yeni şehir bölümü alındı. Kalede direniş sürdü. Üç umumi hücumun ardından 5 Eylül'de açılan bir lağıma (tünel) yerleştirilen humbaranın ateşlenmesiyle kalenin altında müdafilerin sakladığı barut mahzeni ateş aldı ve ardarda patladı. Savunmanın çökmesi üzerine ümitsiz duruma düşen Zrínyi yanındaki askerlerle kaleden huruç hareketine giriştiyse de yaralı halde esir düştü. Başı kesilip Gyór (Yanıkkale, Raab) yakınlarında beklemekte olan

Habsburg Kralı II. Maksimilyan'a gönderildi. Bu arada kaleye yapılan hücumdan biraz önce Kanûnî Sultan Süleyman burada vefat etti. İç organlarının Sigetvar'da gömüldüğü yolundaki iddialar geç tarihli kaynaklarda yer alır ve şüpheyle karşılanır. Olayların tanığı olan Feridun Bey, Sigetvar'ın fethiyle ilgili yazdığı eserinde bu konuda hiçbir şey söylemez. Buradaki gerçek yeri henüz saptanamayan Kanûnî Türbesi'nin ne zaman inşa edildiği bilinmemektedir. Kale alınınca süratle güçlendirildi ve içinde bir cami inşa edildi. İç ve dış kalenin etrafındaki hendek temizlendi, burç ve bedenleri tamir edildi. Hemen ardından 978'de (1570) bölgenin tahriri yapıldı. İcmal kayıtlarını ihtiva eden bu tahrirle ilgili bir defter bugüne ulaşmıştır (BA, TD, nr. 503).

Osmanlılar'ın eline geçen Sigetvar yeni bir sancak merkezi sıfatını kazandı ve ilk sancak beyi daha önce Peçuy (Pécs) alay beyliği yapan İskender Bey oldu (BA, KK, nr. 74, s. 102; BA, MAD, nr. 563, s. 54; Peçuylu İbrâhim, I, 420). Adı geçen idarî birimde, 987 (1579) yılında Drava nehrinin kuzeyindeki bölgede önceden kısmen Peçuy ve Mohaç livâlarına ait olan Harşan (Nagyhar-sány), Şikloş (Siklós), Şelin (Sellye), Vaşkasenmarton (Vaskaszentmárton), Gırıjgal (Görösgal), Sigetvar, Bobofça (Babócsa), Berzençe

(Berzence), Şegeş (Segesd) ve Kanije (Nagyk, Kanizsa) olmak üzere toplam on nahiye bulunuyordu. Doğudaki komşusu Mohaç-Sekçöy (Mohács-Szekcsó), kuzeydekiler ise Peçuy ve Kopan (Koppány) sancaklarıydı; batıda ve kuzeybatıda sınırları siyasî duruma göre değişmekteydi. Özellikle Kanije nahiyesindeki köy ve kasabaların çoğu bu dönemde henüz kesin biçimde Osmanlı kontrolü altına giremedi.

1594 Haziran ayında batıya doğru ilerleme politikası çerçevesinde burada daha önce beş defa sancak beyliği görevinde bulunan Tiryâkî Hasan, Sigetvar beylerbeyiliğine getirildi ve buraya Pojega (Pozsega), Peçuy, belki Kopan ve Mohaç livâları da bağlandı (BA, MD, nr. 73, s. 104, hk. 236; s. 412, hk. 905; KK, nr. 344, s. 362-363). İki yıl sonra bu paşalık kaldırılarak tekrar sancak oldu. 1600'den itibaren Sigetvar, beylerbeyi gelir kaynağını (has) ve ara sıra da ikamet yerini oluşturarak Kanije vilâyetinin bir parçası haline geldi. Bu sebeple XVII. yüzyılda Sigetvar'a sancak beyi düzenli biçimde tayin edilmedi.

Şehrin 1554'teki yoğun Macar nüfusu 1579'a kadar buradan tamamıyla ayrıldı. 1 Şâban 987 (23 Eylül 1579) tarihini taşıyan ve sancağın bugüne kadar gelen tek mufassal tahrir kaydını ihtiva eden defterde yalnız beş çingene ailesi anılır (München, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. Turc, nr. 138, vr. 44b). Ayrıca şehrin dışında ayrı bir kasaba olarak gösterilen yerde Kanûnî Sultan Süleyman evkafı olduğu belirtilen on iki hücreli bir zâviyeye ait kayıtlar yer alır. Zâviyede bir şeyh ve hatip, iki müezzin, bir devirhan, bir kayyım vazife yapmaktaydı. İki müslüman mahallesinde (Mehmed Bayezid ve Veli Ali) elli bir erkek nüfustan ibaret müslüman kayıtlıydı ve bunların yirmi dokuzunun baba adı mühtedi olduklarını çağrıştıran "Abdullah" nisbesini taşımaktaydı. Kalede ise zamanla azalan Osmanlı muhafızları hizmet etmekteydi. XVII. yüzyılın ikinci yarısına kadar şehre hıristiyan aileleri tekrar yerleşti. Bunların çoğu büyük ihtimalle Sırp menşeliydi. 1675 tarihli bir şikâyet kaydında bunların iki cami arasında meyhaneler açıp müslümanları namaza gitmekten engellediği, ayrıca Çingeneler'e müzik çaldırarak gürültülü bir şekilde eğlendikleri belirtilir (Das osmanische "Registerbuch der Beschwerden", vr. 63b, hk. 4). Sigetvar, uzun süren ablukadan ve Viyana'da yapılan görüşmelerden sonra 1689 Şubat ayında Habsburglar'a teslim oldu.

Şehirde yapılan Osmanlı eserlerinden Kanûnî Sultan Süleyman Camii kalenin içinde kesik minaresiyle bugüne ulaşmıştır (bk. KANÛNÎ SULTAN SÜLEYMAN CAMİİ). Sonradan kiliseye çevrilen, Ali Paşa Camii olarak tanınan ikinci ibadet yerinin bânisi şimdiye kadar bilinmemekteydi (DİA, II, 429). Birbirini teyit eden bazı verilerden bu kişinin kuşatma sırasında yeniçeri ağası, 1568'den beri kaptanpaşa görevini ifa eden ve 1571 İnebahtı seferinde ölen, Sigetvar'da ise bir vakıf ve bir değirmen sahibi olan Müezzinzâde Ali Paşa olduğu anlaşılmaktadır (bk. ALİ PAŞA CAMİİ). Bu caminin yakınında kullanma amacı belli olmayan bir "Türk evi" daha vardır. Ayrıca kale surlarının bir kısmı Osmanlı döneminde yapıldı veya genişletildi.

Sigetvar'ı tasvir eden ve XVI. yüzyılda yapılan Türk minyatürleri gerçekçi olmalarıyla dikkat çeker. "Sigetvarnâme" vb. adlar altında muhasara ile ilgili birkaç tarih yazılmıştır. Bunlar içinde en meşhuru Nişancı Feridun Ahmed Bey'in kaleme aldığı, minyatürlerle süslü Nüzhetü'l-esrâri'l-ahbâr

der Sefer-i Sigetvar'dır. Şehrin dışında Kaposvár yoluna düşen ve sultanın çadır yeri olarak bilinen mevkide 1994 yılında Kanûnî'nin büyük boy büstü dikilerek Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel tarafından açıldı, birkaç yıl sonra da yanına Miklós Zrínyi'nin benzer heykeli ilâve edildi. Nüfusu son zamanlarda azalma eğilimi gösteren ve 2001 yılında 11.353 kişiye düşen Sigetvar'da 1996'dan beri Türkiye Cumhuriyeti'nin fahrî konsolosluğu faaliyet göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 420; Das osmanische "Registerbuch der Beschwerden" (Şikāyet Defteri) vom Jahre 1675 (ed. H. G. Majer), Wien 1984, vr. 63b, hk. 4; L. Bende, "Sziget ostroma 1566-ban", Szigetvári emlékkönyv (ed. L. Rúzsás), Budapest 1966, s. 61-104; Münir Aktepe, "Szigetvar Livâsı Kanunnâmesi", Kanunî Armağanı, Ankara 1970, s. 187-202; I. Sugár István, Szigetvár és viadala, Budapest 1976; Szabolcs Varga, "A vár és mezöváros története 1526 és 1566 között", Szigetvár története (ed. S. Bósze v.dğr.), Szigetvár 2006, s. 45-91; Klára Hegyi, "A török végvár",

a.e., s. 93-108; Zsuzsa Barbarics, "Az oszmán uralom alóli felszabadulás", a.e., s. 129-145; Géza Dávid, "Török közigazgatás a városban", a.e., s. 109-127; a.mlf., "Die Bege von Szigetvár im 16. Jahrhundert", WZKM, LXXXII (1992), s. 67-96; a.mlf., "Sigetwār", EI² (İng.), IX, 557; Hüseyin G. Yurdaydın, "Sigetvarnâmeler", AÜİFD, I/2-3 (1952), s. 124-130; M. Tayyib Gökbilgin, "Kanuni Süleyman'ın 1566 Szigetvar Seferi Sebepleri ve Hazırlıkları", TD, XVI/21 (1966), s. 1-14; N. Vatin, "Un türbe sans maître. Note sur la fondation et la destination du türbe de Soliman-le-Magnifique à Szigetvár", Turcica, XXXVII, Paris 2005, s. 9-42.

Géza Dávıd

SIGGEL, Alfred

(1884-1959)

Alman şarkiyatçısı.

Berlin’de doğdu ve burada 1905-1911 yılları arasında tabii bilimler öğretmenliği yaptı. Daha sonra dışarıdan liseyi bitirerek yine Berlin’de matematik ve tabii bilimler öğrenimi gördü. 1913’te Walter Nerst’in yanında doktorasını tamamlayınca 1919’a kadar öğretmenliğini lisede sürdürdü. 1919 yılından itibaren Sosyal Demokrat Parti bünyesinde siyasî faaliyetlere katıldı; bu arada Berlin eğitim müdürlüğü ve 1926-1933 yılları arasında Berlin’in Lichtenberg bölgesi belediye başkanlığı görevlerinde bulundu. Naziler tarafından belediye başkanlığından uzaklaştırılması üzerine tekrar üniversitede okumaya başladı ve Doğu dilleri derslerine devam etti. Özellikle İslâm tıp tarihiyle ilgilenmesinde Paul Diebgen’in teşvikleri rol oynadı. 1941’de Richard Hartmann’ın aracılığıyla Prusya Bilimler Akademisi’nce simyaya dair Arapça el yazmalarının katalogunu hazırlamakla görevlendirildi. II. Dünya Savaşı’ndan sonra Berlin Akademisi’nde görev aldı ve 1946’dan itibaren üniversitede ders verdi. 1947’de Doğu Araştırmaları Enstitüsü’nün yöneticiliklerinden birine getirildi. 1950’de siyasî görüşleri sebebiyle Berlin Akademisi’nden ayrıldı ve yeni kurulan Mainz Akademisi’ne girdi. 23 Şubat 1959’da Mainz’de öldü. Daha çok tabii bilimler alanında uzmanlaşan Siggel elli yaşından sonra Doğu dillerine yönelme cesaretini göstermiş ve sahip olduğu birikim temelinde yaptığı çalışmalarla bilhassa tıp, astronomi ve eczacılık alanlarında Ortaçağ İslâm âlimleri tarafından telif edilen eserlerin tanınmasına katkıda bulunmuştur.

Eserleri. 1. Thermodynamische Untersuchungen an Kupfersulfat (Berlin 1913). Bakır sülfat hakkında termodinamik araştırmalarla ilgili doktora tezinin basılmış şeklidir. 2. “Gynäkologie, Embryologie und Frauenhygiene aus dem ‘Paradies der Weisheit über die Medizin’ des Abū Ḥasan ʿ Alī b. Sahl Rabban aṭ-Ṭabarī nach der Ausgabe von Dr. M. Zubair aş-Ṣiddīqī, Berlin-Charlottenburg 1928” (Quellen und Studien zur Geschichte der

Naturwissenschaften und der Medizin, VIII [Berlin 1942], s. 216-272). Ali b. Sehl Rabben et-Taberî'nin Firdevsü'l-ḥikme fi'ṭ-ṭıbb'ındaki cenin ve doğumla ilgili kısmın tercümesidir. 3. Katalog der arabischen alchemistischen Handschriften Deutschlands. Union académique international (I-III, Berlin 1949-1956; I: Handschriften der Öffentlichen Wissenschaftlichen Bibliothek [früher Staatsbibliothek Berlin], 1949; II: Handschriften der ehemaligen Herzoglichen Bibliothek zu Gotha, 1950; III: Handschriften der Öffentlichen Bibliotheken zu Dresden, Göttingen, Leipzig und München, 1956). Simyaya dair çeşitli Alman kütüphanelerinde bulunan Arapça el yazmalarının katalogudur. 4. Arabisch-Deutsches Wörterbuch der Stoffe aus den drei Naturreichen, die in arabischen alchemistischen Handschriften vorkommen, nebst Anhang: Verzeichnis chemischer Geräte (Berlin 1950). Simyaya dair Arapça el yazmalarında geçen bitki, hayvan ve minerallerle ilgili konularda yaklaşık 2900 terimin Almanca karşılıklarını ihtiva eden bir sözlüktür. Kitabın sonunda kimyasal süreçlerde kullanılan aletlerin bir listesi bulunmaktadır. 5. Die indischen Bücher aus dem Paradies der Weisheit über die Medizin des ʿ Alī Ibn-Sahl Raban aṭ-Ṭabarī (Wiesbaden 1950). Ali b. Sehl Rabben et-Taberî'nin Firdevsü'l-ḥikme fi'ṭ-ṭıbb'ındaki Hintliler'in tıbba dair kitaplarıyla ilgili kısmın tercümesidir. 6. Decknamen in der arabischen alchemistischen Literatur (Berlin 1951). Arapça simya literatüründeki lakaplar hakkındadır. 7. Die propädeutischen Kapitel aus dem Paradies der Weisheit über die Medizin des ʿ Alī Ibn-Sahl Raban aṭ-Ṭabarī, übersetzt und erläutert (Wiesbaden 1953). Ali b. Sehl Rabben et-Taberî'nin Firdevsü'l-ḥikme fi'ṭ-ṭıbb'ındaki "Birinci Nevi"nin tamamı ile "İkinci Nevi"nin ilk iki makalesinin çevirisidir. 8. Das Buch der Gifte von Ğābir Ibn-Ḥayyān: Arabischer Text in Faksimile (Hs. Taymur, Ṭibb 393, Kairo), übersetzt und erläutert (Wiesbaden 1958). Câbir b. Hayyân'ın Kitâbü's-Sümûm ve defʿ i maḍarrihâ adlı eserinin neşri ve tercümesidir.

Makaleleri: "Das Sendschreiben: Das Licht über das Verfahren des Hermes der Hermesse dem, der es begehrt" (Isl., XXIV [1937], s. 287-306, Hermesü'l-Herâmise hakkındadır); "Mitteilungen über das 'Buch der aufgehenden Sterne' des Muḥammad b. Abī'l-Hair al-Hasanī" (Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin, sy. 8 [Berlin 1941-1942], s. 435-457, Muhammed Ebü'l-Hayr el-Ermeyûnî'nin en-Nücûmü'ş-şâriḳāt'ı üzerinedir); "Al-Kindī's Schrift über die

zusammengesetzten Heilmittel" (Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften, XXXVII [Leipzig-Wiesbaden 1953], s. 389-393, Kindî'nin Risâle fî maʿrifeti ḳuva'l-edviyeti'l-mürekkebe adlı risâlesi hakkındadır; eserlerinin tam listesi için bk. Spuler - Wagner, s. 10-14).

BİBLİYOGRAFYA

Bibliographie der deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, XVII, 570-571; XIX, 568-569; B. Spuler, "Alfred Siggel (1884-1959)", ZDMG, CX (1961), s. 8-14; E. Wagner, "Verzeichnis der Schriften Alfred Siggels" (Spuler'in yazısının sonunda).

Mehmet Suat Mertoğlu

SİGORTA

İtalyanca'da "kişinin kendisini güvende hissetmesi, güvence" gibi anlamlara gelen securite kelimesi Türkçe'ye sigorta şeklinde geçmiştir. Aynı anlamda olmak üzere İngilizce'de security veya insurance, Fransızca'da assurance, Almanca'da versicherung kelimeleri kullanılır. Bilindiği kadarıyla İslâm hukuk literatüründe ilk defa İbn Âbidîn tarafından sevkere kelimesiyle sigortadan söz edilmiş olup (Reddü'l-muḥtâr, IV, 170), günümüz hukuk ve fıkıh çalışmalarında Arap dilinde sigorta "güven telkin etmek ve güvence vermek" anlamlarındaki te'mîn kelimesiyle ifade edilmektedir. Zamanımızda sigorta kelimesi hem sigortalılarla sigortacı arasında gerçekleşen

sözleşmeyi, hem de sigortacılık yapan kurumu belirtir. Hukukta birinci anlamıyla sigorta, "sigortacının sigortalının ödediği primler karşılığında parayla ölçülebilir bir menfaatini ihlâl eden muhtemel tehlikenin meydana gelmesi halinde tazminat ödemeyi yahut bir veya birkaç kimsenin hayat müddetleri sebebiyle veya hayatlarında meydana gelen belli birtakım hadiseler dolayısıyla bir para ödemeyi veya sair edalarda bulunmayı taahhüt ettiği akid" şeklinde tanımlanır (Türk Ticaret Kanunu, md. 1263).

Sigortanın temelinde, oluşmasından korkulan tehlikenin vukuu halinde meydana gelecek zararın müştereken karşılanması fikri yatmaktadır. Sigorta sayesinde, aynı tehlike ile karşı karşıya bulunan bireyler birbirleriyle doğrudan veya bir şirket aracılığı ile yardımlaşarak tek başına üstesinden gelemeyecekleri büyük rizikolara karşı kendilerini koruma gücüne erişmektedir. Sigorta şirketleri, hem sigortalılar arasındaki yardımlaşmanın sigortalılara ağır bir yük getirmemesi hem de sigorta şirketinin sigorta tazminatı ödeme yükümlülüğünü yerine getirirken sıkıntıya girmemesi, bununla birlikte sigortacılık işinden elde edilecek kârın beklenenden aşağıya düşmemesi için sigortalıların ödeyecekleri primlerin hesaplanmasında ihtimalî hesaplardan ve sigortacılık yapılacak alanla ilgili istatistik bilgilerinden faydalanır. Bunların yanında sigorta şirketleri, daha büyük sigorta şirketleri nezdinde kendi sorumluluğunu kısmen sigorta ettirerek (reasürans) kendi yükümlülüğünü yerine getirmeyi ve hedeflenen

gayeye ulaşmayı arzular. Buna göre sigortalanan risk yalnız belirli bir sigortanın iştirakçileri arasında dağılmakla kalmayıp yurt dışına bile taşabilmektedir. Sigorta şirketleri saklama hadleri dışında kalan tehlike kısımlarını mükerrer sigorta suretiyle dağıtmaktadır.

Genel olarak sigorta kavramı hem sigortalılar hem de sigorta şirketleri arasında prim karşılığında yardımlaşma fikrini çağrıştırsa da sigortalılar arasındaki yardımlaşmayı organize ederek ticarî kazanç sağlamayı amaçlaması sebebiyle ticarî sigortalar bu açıdan farklılık arzeder. Sigortalar yalnızca prim ödeme yükümlülüğü altına giren üyelerine maddî yardımda bulunma özelliğiyle de diğer yardım dernekleri ve vakıflardan ayrılmaktadır. Sigortalar, sigortalıların bedenlerinin ya da mal varlıklarının karşılaşacakları hasarları tazmin ederek onlar için bir güvence sunma yanında sosyal güvenliğe belirli oranda katkı sağlamak gibi bir işlev de görmektedir. Bu bağlamda karşılıklı sigortaların sosyal güvenliğe katkısının ticarî sigortalardan daha fazla olduğu ileri sürülmektedir.

Sigorta Çeşitleri. Sosyal Sigorta. Belli halk gruplarının sosyal güvenliklerini temin amacıyla kanunla kurulan ve belirli iş kolunda çalışanların iştirak etmeleri çoğu defa mecburi olan bir sigortadır. Bu sigortalardaki primler işçi, iş veren ve devlet üçlüsünün katkısıyla ödenir. Sosyal sigortaların sunacağı sigorta güvencesi alanları da kanunla belirlenmekte olup bu sigortalarda üyelerin talepleriyle kanunda yer almayan bir rizikoyu sigorta kapsamına aldırmak mümkün değildir. Sosyal sigortalar genellikle üyelerine iş kazaları, meslek hastalıkları, hastalık, doğum, sakatlık, yaşlılık, ölüm ve işsizlik gibi risklere karşı sigorta güvencesi sunmaktadır (Tuncay, s. 233).

Özel Sigorta. Bireylerin özel menfaatlerinin çeşitli rizikolara karşı teminat altına alınması için serbest iradeleriyle meydana getirdikleri bir sigorta türüdür. Özel sigorta iradeye / akde dayalı olduğu için çok değişik alanlarda sigorta sözleşmesi yapmak mümkündür. 1. Amacı Bakımından. Bu tür sigortalar kâr amacı güdüp gütmemesi açısından ikiye ayrılmaktadır. a) Sabit Primli Sigorta (Ticarî Sigorta). Bu çeşit sigortada sigortalının sözleşme esnasında belirlenen primi ödeme dışında maddî yükümlülüğü bulunmaz. Gerek sigortalı ile sigortacı gerekse sigortalılar arasında sigorta sözleşmesi ilişkisinden başka bir hukukî ilişki yoktur. Bu ilişki ticarî

nitelikte olup sigortacı kendilerinden alacağı prim karşılığında sigortalılara sigorta güvencesi satmaktadır. Sabit primli sigorta genelde anonim şirket biçiminde bir araya gelen bir grubun yüksek miktarda sermaye ortaya koymasıyla oluşur. Bu şirket ticarî kazanç elde etmek amacıyla sigorta güvencesi satışı yaptığı için bunlara ticarî sigortalar da denir. Bir taraftan sigorta şirketinin maddî yükümlülüğünü yerine getirmede sıkıntıya düşmemesi, diğer taraftan sigortacılıktan beklenen kârın elde edilebilmesi için bu tür sigortalarda olabildiğince sigortalı sayısının arttırılması için gayret gösterilmektedir. b) Değişken Primli Sigorta (Karşılıklı Sigorta). Bu çeşit sigortada sigortalıların gerçek yükümlülükleri belirli dönem sonunda tesbit edilebildiğinden ödeyecekleri prim miktarı sözleşme esnasında sabit olarak belirlenmeyip dönemlere göre değişiklik arzetmektedir. Bu sigortalar kooperatif şirketi biçiminde kurumlaştığı için sigortacı sigortalılardan ayrı değildir. Bir başka anlatımla bu sigorta mensuplarının her biri sigorta güvencesi almak istediği için sigortalı, her sigortalı da diğer üyelere sigorta güvencesi vermeyi taahhüt ettiği için sigortacı özelliğine sahiptir. Öte yandan sigortalılar arasında vekâlet ve kefalet ilişkisi mevcut olup sigortalıların her biri diğer sigortalıların karşılaşacakları belirli zararlardan dolayı onlara ödenecek tazminatı birlikte ödemeyi taahhüt etmektedir. Bundan dolayı bu sigortalara karşılıklı sigortalar, sigortalılar arasındaki yardımlaşmanın hukukî zemine dayanması ve sigortacılıktan kâr elde edilmesi gibi bir düşüncenin bulunmaması sebebiyle yardımlaşma veya dayanışma sigortaları da denmektedir. Bu sigortaların en önemli özelliklerinden biri, sigorta primleri sadece üyelerin belirli zararlarını tazminde kullanıldığı ve herhangi bir kimsenin ticarî kazanç sağlaması hedeflenmediği için sigorta tazminatlarından artan primlerin üyelere geri dönmesidir.

2. Konusu Bakımından. a) Mal Sigortası. Bu tür sigortalarda sigortanın konusu menkul veya gayri menkul eşyadır. Sigortacının taahhüdü, sigortalanan malın bozulması yahut kısmen veya tamamen zayi olmasıyla ilgilidir. Mal sigortası sözleşmesi yalnızca bir tazmin sözleşmesi olduğundan bu sigorta türüne tazminat sigortası da denmektedir. Mal sigortaları kendi içinde yangın, hırsızlık, nakliyat, ziraî tehlike, sel, deprem sigortası gibi alt türlere ayrılmaktadır. Kasko diye bilinen, arabaların belli tehlikelere karşı sigortalanması da mal sigortası çeşitleri arasındadır. b) Hayat Sigortası. Bu türde sigortanın konusu insandır. Bu sigortalarda

sigortacının taahhüdü bir şahsın hastalığı, yaralanması veya ölümüyle ilgilidir. Sigortalı kendisinin veya yaşamasında kendisinin maddî veya mânevî menfaatinin bulunduğu bir üçüncü şahsın hayatını sigorta ettirebilir. Sigorta tazminatı açısından hayat sigortaları mal sigortalarından tamamen farklıdır. Hayat sigortalarında belirlenen sigorta tazminatı sabit olup sigorta edilen malın kıymeti gibi değişmez; ancak mâlûliyet sigortalarında ödenecek sigorta tazminatı mâlûliyet derecesine göre değişir. Ayrıca sigortalı dilediği kadar sigorta şirketine ayrı ayrı hayat sigortası yaptırabilir. Hayat sigortası çeşitleri arasında ölüme bağlı hayat sigortası, belirli tarihe kadar yaşamaya bağlı hayat sigortası ve kaza / mâlûliyet sigortaları zikredilebilir. c) Malî Mesuliyet Sigortası. Bu sigorta türünde sigortanın konusu sorumluluk olup

kişi akidden veya kusurdan doğan medenî sorumluluğunu sigortalamaktadır. Ancak kişinin suç niteliğindeki fiilinden doğan mesuliyetiyle kasıt ve hile ile verdiği zarardan doğan mesuliyeti suça teşvik edilmiş olmasını önlemek için bu sigortaların kapsamı dışında bırakılmıştır. Mesuliyet sigortalarında sigortalı kendinden kaynaklanan bir kusur sebebiyle başkasına bir zarar verdiğinde dilerse kendisi zararını ödeyip sonra bunu almak için sigortasına başvurur, dilerse zararın sigortadan karşılanması için doğrudan sigortayı devreye sokabilir. Sorumluluk sigortası zarar sigortası kapsamında yer aldığından sigortalanan rizikonun gerçekleşmesi halinde sigorta ancak oluşan zararı tazmin etmekle yükümlü olup sigorta poliçesinde yazılı bulunan sigorta bedelinin tamamını ödemek zorunda değildir. Birçok ülkede, trafikte seyredenlerin haklarını korumak maksadıyla araçların kullanılmasından doğacak bedenî ve maddî zararlardan ilke olarak araç sahiplerinin sorumlu tutulmasını konu edinen malî mesuliyet sigortaları zorunlu hale getirilmiştir. Türkiye’de zorunlu trafik sigortası da bir malî mesuliyet sigorta türüdür. Bunun yanında ticarî ve sınaî işletmeler, özel meslek grupları da mesuliyetlerini sigortalatmak amacıyla malî mesuliyet sigortası yaptırabilmektedir.

Sigortanın Tarihçesi. Sosyal bir varlık olan insan, hayatını güven içinde sürdürebilmek amacıyla tarih boyunca karşılaşabileceği birtakım risklere karşı tedbir almaya çalışmıştır. Bu tedbirler öncelikli olarak ferdî tasarruflar şeklinde gerçekleşmişse de zamanla tek başına karşı konulamayacak olan ve ağır malî sonuçlar doğuran büyük riskler karşısında yardımlaşma

grupları oluşturulmuştur. Bu gruplar karşılıklı sigortacılığın ilk örnekleri olarak görülmektedir. Bu şekliyle sigorta fikrini milâttan önce 4500 yıllarına kadar götürmek mümkündür. Bu dönemde Mısır'da taş yontucularının aralarında bir sandık kurarak içlerinden birinin ölümü halinde buradan ona yardım ettikleri bir papirüsten anlaşılmaktadır. Milâttan önce 3000 yıllarında Çinli tâcirlerin akarsularda ticaret aracı olarak kullandıkları kayıkların batması veya kayaya çarparak parçalanması halinde oluşan hasarı birlikte ödemek üzere yardımlaştıkları bilinmektedir. Roma'da küçük tâcirlerin karşılıklı yardım sandıkları oluşturduklarına dair verilerden hareketle o dönemlerde bugünkü ifadesiyle karşılıklı sigortacılık denen bir tür sigortacılığın temellerinin atılmış olduğu kabul edilmektedir. Arap toplumlarında hata ile işlenen cinayet sebebiyle maktul yakınlarına verilecek yüklü kan parasının ödenmesinde belirli derecedeki yakınların aralarında yardımlaştıkları ve bunun mecburi olduğu bilinmektedir. Gerek bu uygulama, gerekse Medine döneminde Hz. Peygamber tarafından hazırlanan, bazı çağdaş araştırmacıların Medine anayasası diye adlandırdıkları hukukî vesikanın öngördüğü kabileler arası maddî yardımlaşma bir nevi zorunlu sosyal sigorta örnekleri olarak değerlendirilmektedir (Hamîdullah, I, 192). XIII. yüzyılda Selçuklu Türkleri'nde mevcut olan derbend teşkilâtı, Osmanlılar'da bilinen ve meslekî dayanışma ve emniyet düşüncesine dayanan karşılıklı yardım kuruluşları, esnaf yardım sandıkları ve loncalar sigorta ihtiyacına o günün şartlarında cevap veren oluşumlar diye görülür.

İtalya'da ortaya çıkan "deniz ödüncü" kurumunun ticarî sigortanın doğuşunda önemli rolünün bulunduğu genel kabul görmektedir. Bu uygulamada armatöre kredi veren kişi eğer gemi yolda batarsa verdiği parayı geri almıyor, bu rizikoya karşılık gemi sâlimen yolculuğunu tamamladığı takdirde verdiği parayı yüksek nisbette bir faizle (prim) birlikte tahsil ediyordu. Deniz ödüncü bu yüksek faiz sebebiyle kilise tarafından hoş karşılanmayınca ilgililer şöyle bir şartlı satış yapmaya başladılar: Sefere çıkan gemi yükü ile birlikte riskin gerçekleşmesi halinde bunu karşılamayı taahhüt eden kişiye satılıyor, satış işlemi gemi batarsa hüküm ifade edeceği için alıcı satım parasını ödemiyor, aksine armatör bu taahhüt karşılığında ona bir miktar para veriyordu. Batma durumunda alıcı satım parasını armatöre ödüyor, gemi sâlimen limana vardığı takdirde satış işlemi hükümsüz kaldığı için bir yükümlülüğü kalmıyor, fakat armatör

tarafından peşinen ödenen para her iki halde kendisinde kalıyordu. Sigortacılığın tarihiyle ilgili araştırmalara göre o zamanlar denizdeki rizikolar karadakilerden çok daha büyük olduğundan ticarî sigortacılığa ilk önce denizcilik alanında ihtiyaç duyulmuştur (Kender, s. 13).

Prim esasına dayanan ticarî sigorta uygulaması ilk defa 1250 yıllarında Venedik, Pizza ve Floransa'da görülmüştür. XIV. yüzyılın başlarında İtalya'da ilk sigorta poliçesi yapılmıştır. Kara sigortalarının doğuşu ise deniz sigortacılığından sonra olup sigortacılığın bu türü 1666'da İngiltere'de büyük Londra yangınının sonucunda hizmet vermeye başlamıştır. Kara sigortacılığı İngiltere'den sonra Almanya ve Amerika'ya geçmiş, Fransa'da ise ancak XVIII. yüzyılda tam olarak yerleşmiştir. Ölümle ilgili ilk sigortaya XV. yüzyılda İtalya'da rastlanmaktadır. İlk hayat sigorta poliçesi 1574'te yapılmış ve 1583'te Londra kraliyet borsasına teslim edilmiştir. XVII. yüzyılda muhtelif İngiliz sigorta şirketleri tarafından sigorta tekniğinde ilk gelişmeler kaydedilmiştir. 1660'ta Londra'da denemelerine başlanan ölüm tabloları 1767'de Fransa'da Buffon'un Dupre de Saint-Mour'un hesaplarına göre hazırlanmış Histoire Naturelle adlı ölüm tablosu neşredilmiştir (Çetinoğlu, s. 5).

Ticarî sigortacılık esas olarak XIX. yüzyılda gelişmeye başlamıştır. Bu dönemde önceden bilinen yangın ve hayat sigortaları yanında kazaya karşı sigorta, kaza sebebiyle mesuliyet sigortası gibi yeni sigorta türleri oluşturulmuştur. XX. yüzyılda sigortacılık sektöründeki gelişmeler devam etmiş ve sigortacılık alanında bu gelişmelere paralel biçimde yeni sigorta çeşitleri oluşmuştur. Bunların belli başlıları olarak hırsızlığa, hayvan ölümüne, makine kırılmasına ve savaş rizikolarına karşı sigortalar zikredilebilir. Yine bu yüzyılda sanayi hayatının temel unsuru olan işçi sınıflarının sosyal güvenliklerinin temini maksadıyla sosyal sigortalar tanzim edilmiştir.

Osmanlı Devleti'nde sigorta endüstrisi 1874 yılında ilk sigorta şirketinin oluşturulmasıyla başlamıştır. İlk Türk sigorta şirketi Osmanlı Umum Sigorta Şirketi adıyla 1893'te kurulmuş, bunu diğerleri takip etmiştir. Halkının çoğunluğu müslüman olan Türkiye'de ve diğer İslâm ülkelerinde ticarî sigortacılığın kuruluşunun XIX. yüzyıla kadar gecikmesinde bu toplumlarda sosyal ve dinî amaçlı vakıfların ve diğer yardımlaşma

kurumlarının yaygın oluşunun ve işlevlerini bu döneme kadar devam ettirmelerinin etkisi büyük olmalıdır. Daha sonraları da İslâm bilginlerinin ticarî amaçlı sigorta şirketlerinin kurulmasına cevaz vermemesi sebebiyle müslüman toplumlarda ticarî sigortacılık çok fazla taraftar bulmamış ve halkın sigortalara üye olmaktan kaçınması sigorta sektörünün bu toplumlarda gelişmesini olumsuz yönde etkilemiştir.

Sigortanın Unsurları. Sigorta sözleşmesinin şu unsurları içermesi gerekir: 1. Sigortalı. Hayatını, malını veya mesuliyetini sigorta ettirme talebinde bulunan taraftır. Sigortalının prim ödeme yükümlülüğü, ayrıca kanun veya sigorta sözleşmesiyle yüklenilmiş olan haber verme, sigortalanan

tehlike oluştuğunda onu olabildiğince önleme ve tehlikeyi yaymama gibi sorumlulukları vardır. 2. Sigortacı. Sigortalanan rizikonun oluşması veya sigorta müddetinin bitmesi halinde sigorta edilen meblağı (tazminat) vermeyi taahhüt eden taraftır. Ticarî sigortalarda sigortacı sigortalılardan ayrı olarak hakikî veya hükmî şahıs iken karşılıklı sigortalarda her birey / üye hem sigortacı hem sigortalıdır. Ticarî sigortalarda sigortacının yükümlülüğü kaza veya hayat sigortası olmasına göre değişir. Birincisinde yükümlülük belirlenen rizikonun gerçekleşip sigortalanan malın hasar görmesine bağlıdır, söz konusu riziko gerçekleşmemişse herhangi bir yükümlülük de yoktur. Hayat sigortasında ise sigortacının yükümlülüğü hayatı sigortalanan kimsenin âni ölümü, belirlenen sigorta primi ödeme süresinin bitimi veya sigortalının bir kaza geçirip sakat kalması gibi değişik kriterlere bağlıdır. 3. Sigorta menfaati. “Sigorta ettirenle sigortacı arasındaki sigorta ilişkisinin konusu” demektir. Bu menfaatin ihlâli, zarara uğratılması, menfaat değerini kaybetmesi veya herhangi bir şekilde eksilmesi sigortacıyı sigorta bedelini ödemekle yükümlü kılar. 4. Tehlike (riziko). Tarafların iradesi dışında gerçekleşmesi muhtemel veya -tarihi bilinmemekle birlikte- kesin olan ve zarar verici özelliği bulunan olaydır. Sigortanın varlığı sigorta menfaatini ihlâl edebilecek tehlikenin var olmasına bağlı olduğundan gerçekleşmesi imkânsız veya zorunlu olan hususlar sigorta himayesinden yararlanamaz. Sigortalanabilen tehlikenin özelliklerini şöylece sıralamak mümkündür: a) İhtimal dahilinde olmalıdır. b) Sigorta sözleşmesi esnasında fiilen gerçekleşmemiş olmalıdır, c) Gerçekleşmesi sigorta akdini yapan taraflardan birinin -genellikle sigortalının-isteğine bağlı olmamalıdır (ancak bireyin tedbirsizliği ve ihmali neticesinde oluşacak zarar ve hasara karşı

sigorta yaptırmasının bu ilkeyle çelişmediği kabul edilmektedir). d) Dağınık olmalı yani belli bölgede yoğun şekilde bulunmamalıdır. e) Toplumda benimsenen ahlâk kurallarına ya da kamu düzenine aykırı olmamalıdır. f) Belirli olmalı, meydana getireceği hasar da parayla ölçülebilmelidir. 5. Prim. Sigortalanan riskin oluşması halinde sigortacının zararı tazmin etme taahhüdüne karşılık olmak üzere sigortalının verdiği ücrettir. Prim, ticarî sigortalarda sözleşme esnasında belirlenmiş sabit bir miktar iken karşılıklı sigortalarda çok defa sabit olmamaktadır. Sigortacının sadece sigorta tazminatını karşılamak için alması gereken prime sâfi prim, sigorta yükü denilen sigortacılık masraflarını ve kârını da içeren prime brüt prim denir. Ticarî sigortalar sigortalının ödemesi gereken sigorta primini hesaplarken her iki primi dikkate alır. Karşılıklı sigortalarda ise sigortalıların yükümlülüğü yalnızca sâfi primi ödemekle sınırlıdır. 6. Tazminat. Sigortalanan tehlikenin meydana gelmesi veya sigorta süresinin bitmesi halinde sigortacının sigortalıya vermeyi taahhüt ettiği meblağdır. Mal sigortalarında sigorta sözleşmesi bir tazminat sözleşmesi olduğundan tehlikenin vukuu halinde sigortacının ödeyeceği tazminat miktarı belirli ve sabit değildir. Bu tür sigortalarda ilke -sigorta poliçesinde belirlenen sigorta bedelini aşmamak kaydıyla-sigortalının mal varlığının eski haline getirilmesidir. Hayat sigortalarında ise sigorta sözleşmesi esnasında belirlenen tazminat miktarı aynıyla ödenmelidir. Mal sigortalarında sigortalı mal varlığını birden çok sigorta şirketine sigortalatmışsa tehlikenin vukuu halinde her bir sigorta şirketi oluşan hasar için sigorta poliçesindeki sorumlulukları oranında tazminat ödemekle yükümlüdür. Ancak hayat sigortasında durum bunun aksi olup sigortalı hayatını birden çok sigortaya belirli meblağlarda sigorta ettirmişse sigortalanan tehlike oluştuğunda veya müddet bittiğinde her bir sigorta şirketinden ayrı ayrı tazminat alma hakkı bulunmaktadır; çünkü hayat sigortalarında sigorta bedelinin sigorta değerine eşit olması zorunlu değildir. Bu sebeple hayat sigortaları bir nevi yatırım amaçlı da kullanılmaktadır (Çeker, s. 31-66).

İslâm Âlimlerinin Sigorta ile İlgili Görüşleri. Âyet ve hadislerde özel olarak düzenlenmiş bir konu olmadığı için İslâm bilginleri sigorta kurumunun birey ve toplum açısından yarar ve zararları, sigorta akdinin fıkıh kurallarına uygun olup olmadığı gibi genel ilke ve kriterler açısından ele alarak sigortayı değerlendirmişlerdir. Bilindiği kadarıyla meseleye ilk temas eden fakih olan İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) sigortaya cevaz vermemiştir

(Reddü'l-muḥtâr, IV, 170). Osmanlılar'da 1870'te Beyoğlu'nda çıkan Feridiye yangını sonucunda şeyhülislâmlıktan sigortanın câiz olduğuna dair ilk defa bir fetva alındığı bilinmektedir. 1901 yılında Muhammed Abduh'un Mısır müftüsü sıfatıyla verdiği hayat sigortasının cevazına dair fetva İslâm dünyasında büyük yankı uyandırmıştır (Muhammed ed-Desûkī, XXXVIII/7 [1966], s. 711). Union Sigorta Şirketi'nin teşvikiyle bir müslüman müşterinin hayat sigortasının hükmüne dair fetva almak için yaptığı başvuru üzerine şeyhülislâmlıktan çıkan 1911 tarihli fetvada ise İbn Âbidîn'in sigortanın câiz olmadığı yönündeki görüşü tekrar edilerek İslâm diyarında değil yabancı memleketlerde bulunan sigorta şirketiyle böyle bir akid yapılması halinde -şirketin kendi rızasıyla vermesi sebebiyle-sigorta tazminatının alınabileceği belirtilmiştir (Hacak, sy. 30 [2006], s. 35-36). Sigorta hakkında verilen bu ilk fetvalarda o günkü müslüman topluma yabancı olan sigortanın mahiyetinin tesbitine yönelik yeterli analizlerin bulunmamasına karşılık sonraki dönemlerde meseleyi geniş biçimde ele alan İslâm hukukçularının sigortaları sosyal sigortalar, primli ticarî sigortalar ve karşılıklı yardımlaşma sigortaları şeklinde üçe ayırarak her biri hakkında ayrı değerlendirme yaptıkları görülmektedir.

Devlet tarafından organize edilen, belirli iş kolunda çalışanların -devletin ve iş verenin de katkılarıyla-kendi aralarında yardımlaşarak sosyal güvenliklerinin sağlanmasını amaçlayan ve ağırlıklı olarak karşılıklı yardımlaşma anlayışına dayanan sosyal sigortalar topluma gerçek anlamda sosyal güvenlik sağlamada yetersiz kaldığı, sigorta primlerinin mal varlığına göre değil ücrete göre belirlenmesinin adaletsizliğe yol açtığı gibi eleştirilere mâruz kalmasına rağmen (Beşer, İslâm'da Sosyal Güvenlik, s. 173) modern yardımlaşma kurumları sayılarak İslâm âlimlerinin çoğunluğu tarafından meşrû kabul edilmiştir (Abdüllatîf Mahmûd Âlü Mahmûd, et-Teʾmînü'l-ictimâʿî, s. 420). Bu yaklaşıma göre herhangi bir iş kolunda çalışan kimsenin sosyal güvenlik ağına katılabilmek için kendisinin sigorta primi ödemesi ve ileride bu kurumdan bir defada veya belirli aralıklarla sigorta yardımı alması câiz görüldüğü gibi iş verenin işçisinin sigorta primini ödemesi hukukî bir görev olması yanında dinî bir sorumluluk sayılmakta ve buna riayet edilmemesi günah olarak değerlendirilmektedir (Dalgın, I. Uluslararası İslâm Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi, s. 921).

Özel sigorta türlerinden değişken primli karşılıklı sigortalar da (yardımlaşma sigortaları) genellikle İslâm âlimlerince şu gerekçelerle meşrû sayılmaktadır: İslâm'ın temel kaynaklarında teşvik edilen karşılıklı yardımlaşma ve dayanışma esasına dayanan (el-Mâide 5/2; Müslim, "Birr", 58, 65, 66) bu sigortalarda hiç kimsenin diğeri üzerinden ticarî kazanç elde etme amacı

bulunmayıp yapılan sözleşmeler karşılıklı hibe, kefalet, vekâlet ve özel şartlar içeren taahhüt gibi genelde teberru akidlerinin dayandığı ilkelerle uyum içindedir. Bu tür sigorta sözleşmeleri ivazlı / ticarî sözleşme mahiyetinde olmadığı gibi üyeler karşılaşacakları ağır risklerin vereceği zararı yardımlaşarak ortadan kaldırmak üzere dayanışma dışında hiçbir amaç taşımamaktadır. Böyle bir gaye için bir araya gelmek meşrû olmanın ötesinde bütün ilâhî dinlerce teşvik edilen bir davranıştır. Bu sigortalarda bazı üyelerin verdiği sigorta priminden daha çok tazminat alırken bazılarının hiç tazminat alamaması sebebiyle meydana gelen belirsizlik (garar) sözleşmeye zarar verecek ölçüde olmadığı gibi sigorta sözleşmesi akdi fâsid kılan ribâ, fâsid şart ve kumar gibi unsurlar da içermemektedir (Îsâ Abduh, s. 185; M. Necîb el-Mutîî, XIII, 264; Abdüssemî‘ el-Mısrî, s. 80; Ebü'l-Mecd Harek, s. 121).

Sabit primli özel sigortalar (ticarî sigortalar) konusundaki görüşleri ise her türünün haram, her türünün meşrû ve bazı türlerinin meşrû, bazılarının haram olduğu şeklinde üç grupta toplamak mümkündür. 1. Ticarî sigortaların câiz olmadığını savunan Muhammed Necîb el-Mutîî, Muhammed Ebû Zehre, Yûsuf el-Kardâvî, Muhammed Emîn ed-Darîr ve Vehbe ez-Zühaylî gibi âlimler, mevcut haliyle ticarî sigorta sözleşmelerinin fıkıhta bilinen sözleşme tiplerinden farklı yeni bir ivazlı / ticarî sözleşme niteliğinde olduğu kanaatindedir. Onlara göre ticarî sigorta sözleşmesi bir teberru akdi olmayıp ivazlı bir sözleşmedir; karşılıklı bedeller ise sigortalıların ödedikleri sigorta primleriyle sigortacının sigortalanan riskin vuku bulması halinde vermeyi taahhüt ettiği sigorta tazminatıdır. İslâm hukukuna göre akidleri fâsid kılan garar ve cehalet bu sözleşmede aşırı derecede mevcuttur. Zira bazı sigortalılar uzunca süre sigorta primi ödediği halde sigortalanan risk meydana gelmediği için hiçbir sigorta tazminatı alamamakta, buna karşılık sigortalanan riskin oluşması durumunda çok az prim ödemiş, hatta sözleşmenin imzalanmasını takiben henüz hiç prim

ödememiş bulunan sigortalılar yüksek miktarda tazminat alabilmektedir. Ayrıca bu sigortalarda gerek sigorta primi gerekse bunun karşılığında satılan sigorta tazminatı nakit ve aynı cinsten olduğu için sigorta primi kadar sigorta tazminatı alınması halinde aradaki gecikme sebebiyle gecikme faizi, birinin diğerinden daha fazla olması halinde ise hem gecikme hem de fazlalık faizi gerçekleşmiş olacaktır (M. Necîb el-Mutîî, XIII, 254). İçerdiği cehalet ve garar sebebiyle sigorta sözleşmesi kumara da benzemektedir. Zira kumarın haram kılınmasındaki illet, onun sadece bir oyun olma vasfı değil tarafların kazanmasının ya da kaybetmesinin şansa dayanması, dolayısıyla içerdiği ihtimal ve garar unsurudur. Sigortalanan riskin oluşmaması halinde sigortacı hiçbir tazminat ödemediği için sigortalıdan alınan primler şirket için karşılıksız bir kazanç olmakta, dolayısıyla Kur'an'da yasaklanmış olan bâtıl yollarla başkasının malını elde etme (el-Bakara 2/188) kapsamına girmektedir (Ebü'l-Mecd Harek, s. 42-50). Günümüzde sosyal ve ekonomik hayatın karmaşıklığı sebebiyle artan çeşitli risklere karşı kişilerin ellerindeki mal varlıklarının korunması için sigorta türü bir oluşuma ihtiyaç olduğu inkâr edilemezse de ticarî sigortaların birey ve topluma sağlayacağı yararın karşılıklı yardımlaşma esası üzerine kurulacak sigorta çeşidiyle sağlanması mümkündür. Dolayısıyla fıkıh ilkeleri açısından birçok sakınca içeren ticarî sigortalar maslahat, örf ve zaruret gibi gerekçelere dayanılarak câiz görülemez (M. Necîb el-Mutîî, XIII, 255-258). Diğer bir yaklaşıma göre ise başka seçeneğin bulunmadığı durumlarda hayat sigortası dışındaki ticarî sigortalar zaruret gerekçesiyle câiz görülebilir (Zerkā - Neccâr, tercüme edenin önsözü, s. 24). Bu görüşün sahipleri, sigortacılığa değil sigortanın yardımlaşma amacının dışına çıkarılarak bir grubun ticarî kazanç elde etme maksadına alet edilmesine, böylece insanların mal ve canları hakkındaki endişelerinin istismarına ve bireylerin ulaşmak istediği güvenin ticarî metâ gibi görülmesine yani güven satışına karşı çıkmakta ve toplumun sigortaya olan ihtiyacının karşılıklı sigortayla sağlanabileceğini ileri sürmektedir (Dalgın, İslâm'ın Işığında Sigortacılık, s. 231).

2. Ticarî sigortaların her türüyle câiz olduğu kanaatini taşıyan Ali el-Hafîf, Abdülvehhâb Hallâf, Muhammed el-Behî, Mustafa Ahmed ez-Zerkā, Subhî es-Sâlih gibi âlimler ise konuyla ilgili görüşlerini şöyle açıklamışlardır: Ticarî sigorta sözleşmeleri klasik fıkıhta kabul gören velâ akdi, tek taraflı söz verme (va'd), mudârebe şirketi, bekçilik akdi, ücretli emanetçilik akdi,

yol tehlikesinin tazmin taahhüdü vb. muamelelerle âkıle sistemi gibi düzenlemelere değişik açılardan benzemekte, dolayısıyla bunların câiz olduğu durumlarda sigorta sözleşmesinin de câiz olması gerekmektedir. Ayrıca tamamen yeni bir sözleşme türü olduğu kabul edilse bile bunu yasaklayan açık bir nas bulunmadığına göre toplumun yararına bir işlev gören, genel örf ve hatta zaruret halini alan ticarî sigortaların da câiz olması gerekir. Öte yandan sosyal sigortaların meşrû sayılması da ticarî sigortaların meşrû görülmesini gerektirir (Zerkā - Neccâr, s. 246; Ahmed en-Necdî Zehv, s. 208-302). Bu görüş sahiplerinin ticarî sigortaların garar, faiz ve kumar gibi akdi fâsid kılan unsurlar içerdiği yönündeki iddialara verdiği cevaplar da şöylece özetlenebilir: Temelde birer teberru sözleşmesi niteliği taşıyan bu akidlerde garar ve cehaletin varlığı akde tesir etmez. Zira teberru sözleşmeleri yardım amaçlı olduğundan verilenle alınan arasındaki fark faiz veya garar olarak görülemez ve bunları içermeyen bir yardımlaşma akdinin de kumar niteliği taşıdığı söylenemez. Bu grupta yer alan bazı âlimler ise ticarî sigortaların ivazlı akid olduğunu kabul etmekle birlikte akdin konusunu oluşturan bedellerden birinin sigortalının ödediği prim, diğerinin sigortacının sunduğu güven olduğu şeklinde bir analiz yaparak söz konusu eleştirileri şöyle cevaplandırır: Ödediği prim karşılığında sigortalı sigorta güvencesi elde ederek iç huzuruna kavuşmakta, dolayısıyla sigortalının ödediği sigorta primine bir karşılık alıp almama riski bulunmamaktadır. Sigorta sözleşmesindeki bedellerden biri soyut (güven), diğeri somut (nakit, sigorta primi) olduğu, yani farklı cinsten mallar değişildiği için ribâdan söz edilemez. Sigortacı ve sigortalı verdiklerinin karşılığını aldığına göre bu tür sigortalar Kur'an'da yasaklanan bâtıl yolla mal elde etme kapsamında sayılamaz.

3. Ticarî sigortaların türleri hakkında ayırım yapma yolunu izleyen âlimlerin bazıları sigorta sisteminden faizin çıkarılması veya bunların devlet yönetiminde olması şartıyla ticarî sigortayı meşrû sayarken bazıları da hayat sigortası veya sorumluluk sigortası dışındaki ticarî sigortaların meşrû olmadığı şeklinde görüş belirtmiştir. Bu grupta yer alan Îsâ Abduh, Tâhâ es-Senûsî ve Âl Kâşifülgıtâ gibi yazarların dayandığı delillerle yukarıdaki iki görüşün delilleri büyük ölçüde örtüşmektedir (Ahmed en-Necdî Zehv, s. 382-392).

Son zamanlarda fıkhî meselelerin tartışıldığı ilmî toplantıların birçoğunda

sigorta konusu da ele alınmış olup bunların başlıcalarında ulaşılan sonuçlar özetle şöyledir: 1965 yılında Mısır'da Ezher bünyesinde gerçekleştirilen II. İslâm Araştırmaları Toplantısı'nda

bir nevi yardımlaşma olduğu kabul edilerek karşılıklı sigortaların meşrû olduğuna, devlet tarafından organize edilen sosyal güvenlik ve sosyal sigorta sistemlerinden yararlanmanın câiz sayıldığına, ticarî sigortalar hakkında ise daha özel bilimsel araştırmalar yapılmasının gerekli görüldüğüne karar verilmiştir. 1968'de Ezher'de yapılan bir başka toplantıda ağırlıklı olarak sigorta akdinin fıkıh kurallarıyla bağdaşmayan yönlerine dikkat çekilmiş, Ali el-Hafîf'in sigortanın câiz olduğu şeklindeki görüşü ittifakla reddedilerek değişik bilim dallarından oluşturulacak uzmanlar kurulunun konu hakkında araştırmayı sürdürmesi yönünde tavsiye kararı alınmıştır (Îsâ Abduh, s. 186-187). Dünya İslâm Birliği'ne bağlı Fıkıh Akademisi'nin 1977 yılında Riyad'da gerçekleştirdiği toplantıda karşılıklı sigortaların câiz olduğuna ittifakla karar verilmiş, aynı kurumun 1978'de Mekke'de yaptığı toplantıda ise üyelerin büyük kısmı ticarî sigortanın bütün çeşitleriyle haram olduğu yönünde görüş belirtmiştir (M. Necîb el-Mutîî, XIII, 252, 258). İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı İslâm Fıkıh Akademisi'nin 1985 yılında gerçekleştirdiği ikinci dönem toplantısında sigortayla ilgili şu karar alınmıştır: Ticarî sigorta şirketlerinin uygulamakta olduğu sabit prim esasına dayalı ticarî sigorta sözleşmesi akdi geçersiz kılacak ölçüde büyük belirsizlik içermekte olup dinen haramdır. İslâm'daki muâmelât ilkelerine uygun alternatif sigorta sözleşmesi ise teberru ve karşılıklı yardım esasına dayalı yardımlaşma sigortası akdidir. Bu esasa dayalı reasürans işlemi de aynıdır. 1996'da Konya'da gerçekleştirilen I. Uluslararası İslâm Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi'nde yer alan sigorta oturumu sonuç bildirgesinde şu tesbite yer verilmiştir: Heyet prensip olarak sigorta sisteminin câiz ve gerekli olduğunda görüş birliği içindedir. Bununla birlikte, özellikle ticarî hayat sigortası olmak üzere günümüzde cârî olan diğer ticarî sigorta uygulamalarının düzeltilmesi gereken bazı unsurlar içerdiğini kabul etmiştir (I. Uluslararası İslâm Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi, s. 1062).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), IV, 170; Reşat Atabek, Sigorta Hukuku, İstanbul 1950, s. 2-12; Türk Ticaret Kanunu, md. 1263; Muhterem Çetinoğlu, Türkiye’de Sigortacılık Teknik Esasları Üzerinde İnceleme, İstanbul 1965, s. 5; Ahmed en-Necdî Zehv, ʿAḳdü’t-teʾmîn beyne’ş-şerîʿa ve’l-ḳānûn (doktora tezi, 1972), Câmiatü’l-Ezher, s. 208-302, 305-392; Mustafa Sabri Efendi, İslâm’da Münakaşaya Hedef Olan Meseleler (s.nşr. Osman Nuri Gürsoy), İstanbul 1974, s. 149-162; Îsâ Abduh, et-Teʾmîn beyne’l-ḥilli ve’t-taḥrîm, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü’l-iʿtisâm), s. 149-183, 185-187; M. Necîb el-Mutîî, Tekmiletü’l-Mecmûʿ (Nevevî, el-Mecmûʿ içinde), Cidde, ts. (Mektebetü’l-irşâd), XIII, 248-483; Abdüssemîʿ el-Mısrî, et-Teʾmînü’l-İslâmî beyne’n-naẓariyye ve’t-taṭbîḳ, Kahire 1987, s. 38, 80; Selâme Abdullah, el-H̱aṭar ve’t-teʾmîn, [baskı yeri yok] 1987, s. 85-108; Faruk Beşer, İslâm’da Sosyal Güvenlik, Ankara 1987, s. 172-181; a.mlf., “İslâm Şeriatı Açısından Sigorta”, I. Uluslararası İslâm Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi (ed. Mehmet Bayyiğit), Konya 1997, s. 844-877; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhü’l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1989, IV, 441-446; Sıddîk M. Emîn ed-Darîr, el-Ġarar ve es̱erüh fi’l-ʿuḳūd fi’l-fıḳhi’l-İslâmî: Dirâse muḳārene, Beyrut 1410/ 1990, s. 639-663; Subhî es-Sâlih, el-İslâm ve müstaḳbelü’l-ḥaḍâre, Beyrut 1990, s. 125-137; Râyegân Kender, Türkiye’de Hususi Sigorta Hukuku, İstanbul 1990, s. 1-16; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Tuğ), I, 186-213; Sait Dilik, Sosyal Güvenlik, Ankara 1991, s. 56-65; M. Revvâs Kalʿacî, Mebâḥis̱ fi’l-iḳtisâdi’l-İslâmî min uṣûlihi’l-fıḳhiyye, Beyrut 1991, s. 127-134; Mustafa Ahmed ez-Zerkā - A. M. Abdülazîz en-Neccâr, İslâm’a Göre Banka ve Sigorta (trc. Hayreddin Karaman), İstanbul 1992, s. 197-296, ayrıca bk. tercüme edenin önsözü, s. 13-24; Ebü’l-Mecd Harek, Min ecli teʾmîn İslâmî muʿâṣır, [baskı yeri yok] 1993 (Dârü’l-hüdâ), s. 33-66, 121; Abdüllatîf Mahmûd Âlü Mahmûd, et-Teʾmînü’l-ictimâʿî fî ḍavʿi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Beyrut 1994, s. 39-55, 299 vd., 420-422; “Sigorta, Sonuç Bildirisi”, I. Uluslararası İslâm Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi, s. 1062; A. Can Tuncay, Sosyal Güvenlik Hukuku Dersleri, İstanbul 2002, s. 233, 235-362; Nihat Dalgın, İslâm’ın Işığında Sigortacılık, Samsun 2002; a.mlf., “Kaza, Hayat ve İşsizlik Sigortalarına Yeni Bir Yaklaşım”, I. Uluslararası İslâm Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi, s. 878-928; a.mlf., “İslâm Hukuku Açısından

Karşılıklı Sigortalar”, İslâmî Araştırmalar, XVI/4, Ankara 2003, s. 615-629; a.mlf., “Sosyal Güvenliğe Katkısı Bağlamından Karşılıklı Sigortalar”, Sigorta Araştırmaları Dergisi, sy. 1, İstanbul 2005, s. 45-59; Mustafa Çeker, Sigorta Hukuku, Adana 2004, s. 31-66; Ali Bardakoğlu, “Hukukî ve Ticarî Hayat”, İlmihal, Ankara 2006, II, 451-457; a.mlf., “Sigorta”, İslâm’da İnanç, İbâdet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, İstanbul 1997, IV, 121-125; Muhammed ed-Desûkī, “Fetvâ el-İmâm Muḥammed ʿAbduh fi’t-teʾmîn ʿale’l-ḥayât”, ME, XXXVIII/7 (1966), s. 711-714; Tevfîk Ali Vehbe, “Çağdaş Hukukta ve İslâm Hukukunda Sigorta” (trc. Servet Armağan), Mukayeseli Hukuk Araştırmaları Dergisi, sy. 10, İstanbul 1973, s. 85-101; Syed Khalid Rashid, “Islamization of Insurance-A Religio-Legal Experiment in Malaysia”, Religion and Law Review, II/1, New Delhi 1993, s. 16-40; Fahri Demir, “Sigorta (‘Âkıle Müessesesi ve Süftece Muamelesi Işığında Bir Tedkik)”, AÜİFD, XLIII/2 (2002), s. 169-200; Hasan Hacak, “İslâm Hukukunda Sigorta ve Fıkıh Bilginlerinin Sigortaya Yaklaşımının Genel Bir Değerlendirmesi”, MÜİFD, sy. 30 (2006), s. 35-36; “Sigorta”, ML, XI, 310-315; “Sigorta”, ABr., XIX, 357-358; Hamdi Döndüren, “Sigorta”, Şamil İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1992, V, 416-419.

Nihat Dalgın

SİĞNÂKĪ

(السغناقي)

Hüsâmüddîn Hüseyn b. Alî b. Haccâc el-Buhârî es-Siğnâkī (ö. 714/1314)

Hanefî fakihi.

Doğum yeri hakkında bilgi yoksa da Seyhun nehri kıyısındaki Siğnâk şehrine nisbet edilmesi en azından onun bu şehirle ilişkisini göstermektedir. X. yüzyılda Oğuz Yabgu Devleti’nin büyük şehirlerinden ve zaman zamanda idare merkezi olduğu anlaşılan Siğnâk (Barthold, Moğol İstilâsına Kadar Türkistan, s. 229; Togan, I, 35) Dîvânü lugāti’t-Türk’te (I, 392) Süğnak şeklinde yazılır. Zebîdî de aynı imlâyı verir ve Buhara’ya bağlı yerleşim merkezlerinden biri olarak niteler (Tâcü’l-ʿarûs, “sġnḳ” md.). Barthold ve Togan şehrin günümüzde Sunak-kurgan, Sunak-ata veya Sunak-korgan adlarıyla anılan bir harabe halinde bulunduğunu kaydeder. Siğnâkī nisbesi Arapça eserlerde bazan sâd harfiyle yazılırsa da müellif kendi eserlerinde sîn harfiyle yazar. Kaynaklarda doğum tarihi hakkında bilgi bulunmayan Siğnâkī’nin, 620 (1223) yılında dünyaya geldiği tahmin edilen Ebü’l-Berekât en-Nesefî’yi kendisinden istifade ettiği genç kuşaktan saydığı dikkate alındığında onun da buna yakın bir tarihte doğduğu söylenebilir.

Siğnâkī, el-Vâfî adlı eserinin sonunda kaydettiğine göre Hâfızüddin Muhammed b. Muhammed b. Nasr, Abdülazîz el-Buhârî’nin hocası ve amcası olan Fahreddin Muhammed b. Muhammed b. İlyâs el-Mâymergī ve Celâleddin el-Maʻşer gibi hocalardan ders aldı. Ayrıca birlikte ders halkasına katıldığı Hüsâmeddin en-Niyâzevî el-Ahvezî, Ebü’l-Berekât en-Nesefî, Şemseddin el-Adud el-Kindî, Rükneddin el-Efşencî gibi akranlarından da faydalandı. Kendisinden icâzet alıp icâzet verdiği bir âlim de Tâceddin Ahmed b. Mahmûd el-Cendî’dir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1775). Bazı eserlerde (Süyûtî, I, 537; Temîmî, III, 150) hocaları arasında anılan Abdülcelîl b. Abdülkerîm Sâhibü’l-Hidâye kimi kaynaklarda meşhur el-Hidâye müellifi Mergīnânî olarak gösteriliyorsa da (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II,

2032) Mergīnânî'nin vefat tarihi (ö. 593/1197) dikkate alındığında bu tesbitin doğru olmadığı anlaşılır. Bağdat'ta Meşhed-i Ebû Hanîfe'de ders veren Siğnâkī'nin ayrıca Dımaşk, Halep, Kahire, Buhara, Nîsâbur'da ders okuttuğu ve hacca gittiği kaydedilir. Siğnâkī'nin talebeleri arasında Kıvâmüddin el-Kâkî,

Emîr Kâtib el-İtkānî, Celâleddin Ahmed b. Yûsuf el-Hârizmî el-Kurlânî, Celâleddin Ahmed b. Mahmûd el-Gucdüvânî, Şemseddin Abdullah b. Haccâc el-Kâşgarî ve İbnü'l-Fasîh'in adları geçer.

Kaynaklarda Siğnâkī'nin vefat tarihi olarak 710, 711, 714 (1314) yılları, ölüm yeri olarak da Merv ve Halep zikredilir. 711 Recebinde (Kasım 1311) Halep'te Kādılkudât Nâsırüddin Muhammed ile bir araya geldiği ve ona icâzet verdiği bilindiğine göre (Kureşî, II, 115; Temîmî, III, 151) 710 (1310) yılı yanlış olmalıdır. 711 yılı Receb ayında vefat ettiğine dair bazı kaynaklarda verilen bilgi de ölümle icâzet verme olaylarının birbirine karıştırılmış olabileceğini akla getirmektedir. Eserlerinden el-Kâfî'yi 711 Ramazanında (Ocak 1312) Dımaşk'ta müellif nüshasından istinsah eden kişinin müellifin hayatta olmadığını ima edecek kelimeler kullanmaması, ona dünya ve âhiret saadeti dilemesi (el-Kâfî, V, 2486-2487), en azından kendisinin Siğnâkī'nin hayatta olmadığına dair bir bilgiye sahip bulunmadığının işareti sayılabilir. Siğnâkī'nin eserlerini tahkik eden araştırmacılar klasik kaynaklarda anılan vefat tarihleri arasında 714 (1314) yılını tercihe şayan bulurlar (a.g.e., neşredenin girişi, I, 79; el-Vâfî, neşredenin girişi, I, 64). Biyografi kitaplarında "imam, âlim, allâme, kudve" ve "fakih, usûlî, nahvî, cedelî" gibi nitelemelerle anılan Siğnâkī zamanın önemli ilim merkezlerinde adı duyulmuş, Hanefîler yanında diğer mezhep mensupları (meselâ bk. Takıyyüddin es-Sübkî - Tâceddin es-Sübkî, VI, 2548) tarafından da görüşlerine itibar edilmiştir. İbn Tağrîberdî onun Hanefî mezhebi reisliği mertebesine ulaştığını, İbn Hacer de ileri derecede bir âlim olduğunu söyler.

Eserleri. 1. el-Vâfî fî uṣûli'l-fıḳh. Hüsâmeddin Ahsîkesî'nin Ebü'l-Usr el-Pezdevî'nin Kenzü'l-vüṣûl'ünü ihtisar ettiği, el-Muḫtaṣar olarak da bilinen el-Münteḫab fî uṣûli'l-mez̠heb adlı eserinin şerhidir. Gerek mezhep içinde gerekse mezhepler arasındaki farklı görüşlere yer veren Siğnâkī özellikle Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasında karşılaştırma yapar, diğer mezhepleri

ve imamlarının adını nâdiren zikreder. Zaman zaman Pezdevî'nin Uṣûl'ü ile Ahsîkesî'nin ihtisarı, bunlarla Debûsî ve Şemsüleimme es-Serahsî'nin görüşleri arasında karşılaştırmada bulunur, nahiv tahlillerine ve dille ilgili tartışmalara girer. Ahmed Muhammed Hammûd el-Yemânî tarafından doktora tezi olarak tahkik edilen eser beş cilt halinde yayımlanmıştır (Kahire 1423/2003). el-Vâfî'nin kaynakları olarak seksen beş kitap tesbit eden Yemânî (el-Vâfî, neşredenin girişi, I, 112-134), Siğnâkī'nin çağdaşı olsa da el-Münteḫab'ı ondan sonra şerhettiğini düşündüğü Abdülazîz el-Buhârî'nin el-Vâfî'den çok yararlandığını ve çoğu zaman Siğnâkī'nin bazı usul kitaplarından yaptığı nakilleri aynen verdiğini söyler (a.g.e., neşredenin girişi, I, 3, 104). 2. el-Kâfî: Şerḥu'l-Pezdevî. Ebü'l-Usr el-Pezdevî'nin usûl-i fıkha dair eserinin şerhidir. Fahreddin Seyyid Muhammed Kānit tarafından Medine İslâm Üniversitesi'nde doktora tezi olarak tahkik edilmiş ve beş cilt halinde neşredilmiştir (Riyad 1422/ 2001). Kānit'in tesbitine göre müellif el-Kâfî'de on beşi nüshası mevcut olmayan veya nâdir bulunan türden olmak üzere yetmiş dokuz kaynak kullanmıştır. Nâşirin belirttiğine göre Siğnâkī'nin şerhi diğerlerinden farklı ve orijinal bir eser olup Abdülazîz el-Buhârî açıkça belirtmese de kendi şerhinde muhtemelen bu eserden faydalanmıştır. 3. en-Nihâye fî şerḥi'l-Hidâye. Mergīnânî'nin meşhur eserinin şerhi olup Leknevî bunun el-Hidâye şerhlerinin en hacimlilerinden olduğunu belirtir. Bazı eserlerde el-Hidâye'nin ilk şerhi olduğu söyleniyorsa da bu doğru değildir. Ekmeleddin el-Bâbertî, el-Hidâye'yi okuturken bu şerhten çok yararlandığını, çok değerli fakat uzunca bulduğu eseri ihtisar etmesi yönündeki ısrarlı talepler üzerine Siğnâkī'nin şerhi yanında başkalarından da yararlanarak el-ʿİnâye'yi yazdığını anlatır (el-ʿİnâye, I, 2). Edirne Selimiye (nr. 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647) ve Manisa İl Halk (nr. 527, 528, 529, 530, 542) kütüphaneleri yanında başta Süleymaniye olmak üzere İstanbul kütüphanelerinde çok sayıda nüshasının olması eserin Anadolu'da da rağbet gördüğünü gösterir. Cemâleddin Konevî tarafından Ḫulâṣatü'n-Nihâye fî fevâʾidi'l-Hidâye adıyla tek cilt halinde ihtisar edilmiştir. Bazı kaynaklarda İbnü'z-Zerkeşî Ahmed b. Hasan'ın bu şerhi ihtisar ettiği belirtilirse de İbnü'ş-Şıhne bunun doğru olmadığını söyler. 4. et-Tesdîd şerḥu't-Temhîd fî ḳavâʿidi't-tevḥîd. Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin kelâma dair eserinin şerhidir (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 3078; Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 309, Cârullah Efendi, nr. 516, 1207, Esad Efendi, nr. 3893, Hasan Hüsnü Paşa, nr. 407; ayrıca bk. el-Kâfî, neşredenin girişi, I,

73). 5. el-Muvaṣṣal. Zemahşerî'nin nahve dair el-Mufaṣṣal adlı eserinin şerhi olup müellif bu eserinde hocaları Tâceddin Ahmed b. Mahmûd el-Cendî'nin el-İḳlîd ve Ebû Âsım Ali b. Ömer el-Esfenderî'nin el-Muḳtebes adıyla el-Mufaṣṣal'a yazdığı şerhleri bir araya getirmiştir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2484). Eser, Ümmülkurâ Üniversitesi'nde Ahmed Hasan Ahmed Nasr tarafından doktora tezi olarak tahkik

edilmiştir (1419). 6. en-Necâḥu't-tâlî tilve'l-merâḥ (İÜ Ktp., nr. 143; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3082). Sarf konusunda olup Abdullah Osman Abdurrahman Sultân eseri Ümmülkurâ Üniversitesi'nde yüksek lisans tezi olarak tahkik etmiştir (1414).

Siğnâkī'ye nisbet edilen diğer eserler de şunlardır: el-Muḫtaṣar (sarf konusunda), Şerḥu Muḫtaṣari'ṭ-Ṭaḥâvî, Keşfü'l-avâr li-ehli'l-bevâr, Fetâva'r-riʿâye fî tecdîdi mesâʾili'l-Hidâye (Râgıb Paşa Ktp., nr. 504). Klasik kaynaklarda geçmemekle birlikte Taşkent'teki Özbekistan Fenler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi'nde kayıtlı olup (nr. 11084, vr. 11b-14a) Necdet Tosun tarafından neşredilen (bk. bibl.) Risâle-i Ḥüsâmeddîn-i Siġnâḳī veya Menâḳıb-ı Aḥmed-i Yesevî adlı Farsça küçük risâle de ona nisbet edilmektedir. Ancak anılan risâlede Siğnâkī gibi cedelci yönü bulunan bu usul ve fıkıh âliminin kaleminden çıkması pek muhtemel görülmeyen menkıbevî bilgiler yer almakta, baş taraftaki, "Bu risâle, Nihâye müellifi Mevlânâ Hüsâmeddin Allâme Siğnâkī'nin tasnifatındandır" cümlesi dışında eserin ona aidiyetini gösteren bir kanıt bulunmamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti't-Türk, I, 392; Siğnâkī, el-Kâfî: Şerḥu'l-Pezdevî (nşr. Fahreddin Seyyid Muhammed Kānit), Riyad 1422/2001, V, 2482-2487; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 9-120; a.mlf., el-Vâfî fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Ahmed M. Hammûd el-Yemânî), Kahire 1423/2003, V, 1975-1982; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 1-138; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Şerḥu Ḥâfıẓiddîn en-Nesefî li-Kitâbi'l-Münteḫab fî uṣûli'l-meẕheb (nşr. Salim Öğüt, doktora tezi, 1408/1988), Câmiatü Ümmi'l-kurâ, I, 13-14, 33; İtkānî, et-Tebyîn (nşr.

Sâbir Nasr Mustafa Osman), Küveyt 1420/1999, I, 456-457; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 21; Takıyyüddin es-Sübkî - Tâceddin es-Sübkî, el-İbhâc fî şerḥi'l-Minhâc (nşr. Ahmed Cemâl ez-Zemzemî - Nûreddin Abdülcebbâr Sagīrî), Dübey 1424/2004, VI, 2548; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, I, 157; II, 114-116, 295; III, 285, 319, 499; Bâbertî, el-ʿİnâye (İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr içinde), I, 2; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, II, 60, 255; İbn Tağrîberdî, el-Menhelü'ṣ-ṣâfî (nşr. Nebîl Muhammed Abdülazîz), Kahire 1988, V, 163-166; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim fî men ṣannefe mine'l-Ḥanefiyye (nşr. İbrâhim Sâlih), Beyrut 1412/ 1992, s. 90; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, I, 537; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, II, 266; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 112-113, 403, 484; II, 1775, 1848-1849, 1929, 2032, 2037-2038; Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü's-seniyye, III, 150-152; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 62; Râgıb et-Tabbâh, İʿlâmü'n-nübelâʾ bi-târîḫi Ḥalebi'ş-şehbâʾ, Halep 1343/1925, IV, 545-546; V. V. Barthold, Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler, İstanbul 1927, s. 15, 104, 127; a.mlf., Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul 1981, s. 229; Brockelmann, GAL, II, 116; Suppl., II, 142; Zeki Velidî Togan, Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi, İstanbul 1981, I, 35, 63; J. Eckmann, Çağatayca El Kitabı (trc. Günay Karaağaç), İstanbul 1988, s. 40; Mustafa Aydın, Batı Türkistan'da Yer Adları (yüksek lisans tezi, 1989), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 105; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 73-74; Abdullah Mustafa el-Merâgī, el-Fetḥu'l-mübîn (nşr. Abdülhamîd Ahmed Hanefî), Kahire, ts., II, 112, 116; Necdet Tosun, "Ahmed Yesevî'nin Menâkıbı", İLAM Araştırma Dergisi, III/1, İstanbul 1998, s. 73-81.

Rahmi Yaran

SİH DİNİ

Hindistan'da Guru Nanak'ın öğretileri doğrultusunda XV. yüzyıl sonlarında ortaya çıkan tek tanrılı din.

XIV. yüzyıldan itibaren Kuzey Hindistan'da farklı din ve inançlar arasında uzlaşma hareketleri görülmüş, bu kapsamda İslâm'ın tevhide dayalı sınıfsız toplum anlayışı ve bölgede yaşayan mutasavvıfların öğretisi Hint toplumunu derinden etkilemiştir. Sih dini de Hindular'ın çok tanrılı ve putperest inanışlarına, kast sistemine ve Brahmanlar'ın aşırılığa varan uygulamalarına karşı bir tepki olarak XV. yüzyılın sonlarında Hindistan'ın kuzeybatısındaki Pencap bölgesinde ortaya çıkmıştır. Sih dini yerli Hindu düşüncesi, özellikle belli bir Tanrı'ya bağlılığa dayanan Bhakti geleneğiyle İslâm Tanrı inancının bir karışımı olarak aşırı ibadet ve riyâzet yerine ahlâkî davranışlara önem veren, uzlaştırmacı ve eşitlikçi bir dinî hareket olarak gelişmiştir. Ancak bu dinin şekillenmesinde ve akîdesinin oluşumunda esas pay Guru Nanak'a aittir. Nanak'ın hayatı ve düşünceleri üzerinde başka birçok kişi gibi XV. yüzyıl sûfî düşünürü Kabir'in de etkisi olmuştur. Nanak'ın onunla görüştüğü ve ondan etkilendiği söylenir. Yeni bir din ortaya koyma iddiasında bulunmayan Nanak'ın gayesi dinler arasında uzlaşma sağlayarak toplumsal ve ahlâkî bir ıslahat meydana getirmekti. Tek, yüce ve evrensel Tanrı anlayışının yanı sıra dürüstlük, hoşgörü, sevgi, barış ve alçak gönüllülük ilkelerini benimseyen Nanak'ın eleştirisi dinlerin aslından ziyade onların mesajını iyi algılayamamış olan din mensuplarına yönelikti. Nanak, Hindu'nun iyi bir Hindu, müslümanın da iyi bir müslüman olmasını istiyordu. Başlangıçta farklı ırk ve kastlardan insanların bir araya gelmesiyle oluşan dinî cemaat zaman içinde kendilerine Sih adı verilen bir topluluğa dönüştü. Pencap dilinde "çırak" veya "öğrenci" anlamına gelen sih (sikh) kelimesinin Sanskritçe ve Pali dilindeki karşılığı sişya ve sikhadır.

Guru Nanak'tan sonra gelen ve öğretileri Sih dininin şekillenmesinde etkili olan dokuz mânevî rehberin (guru) sonuncusu Guru Gobind Singh, 1699'da Khalsa teşkilâtını kurarak barışçı bir ülküsü olan Sih dininin askerî bir görünüm almasında ve Sihler arasında farklı düşünce ve mezheplerin ortaya

çıkmasında rol oynadı. Khalsa teşkilâtının kuruluşu Sihler'i yeni ve farklı bir millî kimliğe büründürdü. Bir Sih'in Khalsa'ya girmesi için giriş merasimi yapılır. Khalsa'ya katılmış erkeklerin adlarının sonuna "singh" (aslan), kadınlarınkine "kaur" (prenses) pâyesi eklenir. Khalsa'ya katılmış bir Sih erkeği "beş k" olarak bilinen kılık kıyafet kurallarına uymak zorundadır. Bunlar "kah" (kısa pantolon), "kangha" (tarak), "kara" (sağ bileğe takılan demir bilezik), "keş" (kesilmemiş saç sakal) ve "kirpan"dır (kama / kılıç). Bir Sih erkeği kesilmemiş saçını başına sardığı türban adı verilen bir çeşit sarık içinde saklar. Sih cemaati pek çok mezhebe sahip olmakla birlikte temelde iki gruba ayrılır: Sehajdari (tıraşlı olanlar) ve Keşdari (tıraşsız olanlar). Birinci gruba Nanakpanthi de (Nanak'ın takipçileri) denir.

Sih dininin sembolü, Tanrı'nın bilgisini temsil eden simetrik iki kama arasında dik duran ve "khanda" olarak isimlendirilen, iki ağızlı bir kılıçla Tanrı'nın sonsuzluğunu temsil eden bir daireden oluşan şekildir. Pek çok yerde kullanılan bu sembol Sihler'in "nişân-sâhib" diye adlandırdıkları turuncu bayraklarının üzerinde de yer alır. Günümüzde çoğunluğu Hindistan'da olmak üzere dünya genelinde 23 milyona yakın Sih dini mensubu bulunmaktadır. Hindistan'daki Sihler'in büyük kısmı Pencap bölgesinde yaşar ve Pencâbî dilini konuşur. Hindistan dışındaki Sihler ise başta İngiltere, Güneydoğu Asya, Kuzey Amerika, Doğu Afrika, İtalya, Avustralya ve Yeni Zelanda olmak üzere dünyanın çeşitli bölgelerine dağılmış durumdadır. Eğitime çok önem veren Sihler politikadan ekonomiye ve spora kadar hayatın her alanında kendilerini göstermektedirler.

Kutsal Metinler. Sih dininin kutsal metni olan Guru Granth Sahib toplam 1430 sayfadan oluşan, Pencâbî dilinde ve Guru Nanak'a ait Gurmukhi alfabesiyle yazılmış bir kitaptır. Adi Granth isimli metin ise beşinci guru Arjan (Arjun) tarafından derlenmiş olup (1604) Guru Granth Sahib'in küçük bir bölümünü ihtiva eder. Guru Granth Sahib'de Sih gurularının manzumelerinin yanı sıra Ramanuja (ö. 1137), Namdev (ö. 1350) ve Ramananda (ö. 1470) gibi Hindu Bhakti hareketi mensuplarının,

ayrıca Şeyh Ferîdüddin Mes'ûd (ö. 1265) ve Kabir (ö. 1518) gibi müslüman sûfîlerin deyişleri yer almaktadır. Onuncu guru Gobind Singh kitaba son

şeklini vermiş ve kendisinden sonra yeni bir guru gelmeyeceğini bildirerek Guru Granth Sahib'i sonuncu ve ebedî olarak yaşayan guru ilân etmiştir. Gobindh ayrıca kendine ait manzumeleri Dasam Granth isimli bir kitapta toplamıştır. Her Sih ailesi evinde bir Guru Granth Sahib bulundurmak ve her gün ondan bir bölüm okuyarak üzerinde düşünmekle yükümlüdür. Aşırı sevinç ya da üzüntü durumlarında kitabın kırk sekiz saatte hatmedilmesi âdet olmuştur. Guru Granth Sahib'in on günde hatmedilmesi ise daha çok başvurulan bir uygulamadır. Bir Sih belli zaman aralıklarıyla kitabın tamamını hatmetmelidir.

İnanç Esasları. Sih dininin inanç esaslarının başında Tanrı'nın varlığına ve birliğine iman gelir. Sih dini Tanrı anlayışı bakımından İslâm'a yakındır. Buna göre Tanrı her şeyin yaratıcısı, ikincisi olmayan tek Tanrı'dır. Aslında kavranılamaz olan Tanrı insanlar kendisini bilsinler diye kavranılabilir hale gelmiştir. Yani Tanrı'nın insanlar tarafından bilinemeyen yönleri olduğu gibi bilinebilen özellikleri de vardır. Bütün yaratılmış varlıklarda değişme özelliği bulunmasına karşılık Tanrı ezelî, ebedî ve zamanın ötesinde olup asla değişmeyendir. O hem sabit hem süreklidir. O hiçbir şeye benzemez, her yerde hâzır ve nâzır olup her varlığın özünde bulunur. Nanak, Tanrı'dan bahsederken "sözle anlatılamaz", "şekli olmayan, şekilsiz" gibi ifadeler kullanmıştır. Sihler, Tanrı'yı isimlendirmek için en çok Nam (isim) kelimesini kullanırlar. Ayrıca Sihler'in yaşadıkları bölgelerde Tanrı'yı ifade eden sıfat ve isimler genellikle Sihler tarafından da benimsenmiştir. Bunların başlıcaları "sat / satnam, Vaheguru, ram, mohan, gobind, hari, Allah, huda, akal, agam, kadur, karanhar, kerim"dir. Tanrı için "anami" (isimsiz) ve "sat" (gerçek) "guru" isimleri de kullanılmaktadır. Sih mâbedlerinde yer alan en dikkat çekici yazı ise "Tanrı birdir" mânasındaki "İk onkar"dır. Guru Nanak'ın yanı sıra onun ruhunu taşıdığına inanılan diğer dokuz guruya ve onların öğretilerine inanmak da Sih inancının önemli bir prensibidir. Sih guruları geliş sırasına göre şöyledir: Guru Nanak (ö. 1539), Guru Angad (ö. 1552), Guru Amar Das (ö. 1574), Guru Ram Das (ö. 1581), Guru Arjan (ö. 1606), Guru Har Gobind (ö. 1644), Guru Har Rai (ö. 1661), Guru Har Krişan (ö. 1664), Guru Teg Bahadur (ö. 1675), Guru Gobind Singh (ö. 1708). Sih dininin mensupları bu on guruya ilâhlık nisbet etmemekle birlikte onlardaki ruhun tek bir ruh, yani Guru Nanak'ın ruhu olduğuna, ayrıca Guru Nanak'ın ve diğer guruların vahye muhatap kılındığına inanırlar. Nanak'ın ilk tebliği Mul Mantra olarak da bilinen şu

sözlerle başlar: “Bir Tanrı vardır, en yüce gerçek O’dur. O yaratıcı, korkusuz ve nefretsizdir. Her yerde hâzırdır, evreni kaplar. O doğmamıştır, tekrar doğmak için de ölmez …” (“Japji I”, Guru Granth Sahib). Diğer Hint dinlerinde yer alan maya, karma ve tenâsüh kavramları Sih dininde de kültürel mânada kabul görmüştür. Dünya hayatına ait olan ve insanı yanıltan şeylerin hepsi maya olarak görülür. İnsan mayanın aldatıcı cazibesine kapılıp nefsinin esiri olmamalıdır. İnsanın gelecek hayatında göreceği şeyler bugünkü amellerinin bir sonucudur. Sih dindarlığında benliğin yok edilmesi önemli bir husustur. Kötülüklerden uzak kalmak ve erdemli davranışlarda bulunmak Sihler’in sıkı sıkıya uymaları gereken ahlâkî görevlerdir. Sih inancına göre insanlar küllî nur ya da ateş olan yüce Tanrı’dan kopmuş kıvılcımlardır ve dünyaya gelmek suretiyle kirlenmişlerdir. Ancak insan hep aslına, yani küllî nura dönmek arzusundadır. Bu dönüş, yalnız Tanrı’ya lâyık bir saflığa ve temizliğe ulaşanlar için mümkün olacağından insan daima bulunduğu konumdan daha yukarıya doğru yükselmeyi ister. Yükseliş ise tenâsüh vasıtasıyla olabilir. Sih dininde bu yükseliş beş basamak şeklinde sıralanmıştır. Her Sih’in en önemli ideali bu süreçleri tamamlayıp nihaî olarak Tanrı ile buluşmak ve O’nunla bütünleşerek karmadan, yani doğum ve ölüm zincirinden kurtulmaktır.

İbadet ve Mâbed. Sih dini çile ve riyâzet anlayışını reddeder. Oruç, kurban, kefâret vb. ibadet ve uygulamalar da bu dinde yoktur. Ancak sadaka kültürü gelişmiş olup bir Sih mal varlığının onda birini din kardeşlerine ve Sih toplumuna vermekle yükümlüdür. Sih dininde en önemli ferdî ibadet “Nam simran”dır (Tanrı’nın ismini zikretme). Bu ibadet mekanik olarak ismin tekrarından ibaret olmayıp bu yolla kişi isim (Nam-Tanrı) üzerinde tefekkür ederek saflaşır ve Tanrı’ya yaklaşır. Zira ismi devamlı şekilde hatırlamak suretiyle her an Tanrı’nın kendisini gördüğünü düşünür, bu da onu kötülük işlemekten korur. Günlük ibadet üç şekilde gerçekleşir. 1. Sih müminin şafak vaktinde tercihen akan bir suda yıkandıktan sonra Guru Nanak’a ait en önemli dualardan biri olan Japji’yi, Guru Gobind Singh’e ait zikir ve ilâhileri (Jap ve Svayya) ezbere okuyarak tefekküre dalması, 2. Bir Sih ailesinin mâbede gitmemişse sabahleyin toplanıp Guru Granth Sahib’den herhangi bir bölümü okuması, 3. Sih müminlerinin mâbedleri olan gurdwarada cemaat halinde bir araya gelmesi. Mâbeddeki ibadet herhangi bir zamanda yapılabilir; fakat genellikle cemaatle ibadet için sabah erken ve

akşam olmak üzere günde iki defa toplanmak gelenek halini almıştır.

Sih mâbedleri mimari bakımdan Hint ve İslâm mimarisinden izler taşır, genellikle de Taç Mahal'le benzerlik gösterir. En önemli Sih mâbedi, Pencap eyaletinin kuzeybatısındaki Amritsar bölgesinde yer alan Altın Tapınak'tır (Sri Harimandir, Darbar Sahib). Büyük bir havuzun ortasında inşa edilen bu mâbedin dört tarafında Sih dininin bütün kastlara açık olduğunu belirtmek için birer kapı bulunur. Burayı hacı olmak ya da şifa bulmak amacıyla ziyaret edenlerin sayısı oldukça fazladır. Mâbedlerde en çok önem verilen husus, kutsal kitap

Guru Granth Sahib'e bir insan guruya davranır gibi davranılıp saygı gösterilmesidir. Kitap yaldızlarla süslenmiş bir taht üstünde kadife yastıklar üzerinde muhafaza edilir; sıcak mevsimlerde açılıp serinletilir. Mâbede ayakkabılarını çıkararak giren bir Sih önce Guru Granth Sahib'in önünde saygıyla eğilir veya secde eder; ardından kitaba arkasını dönmemeye dikkat ederek yere oturur ve cemaate katılır. Mâbedde başı örtülü olan kadınlar erkeklerden ayrı yerde oturur. Sih dininde din adamı sınıfı yoktur. Mâbed yönetim kurulu Guru Granth Sahib'i iyi okuyabilen bir kadın veya erkeği ibadeti yöneten kişi yani bir nevi imam (giyani) olarak görevlendirir. İbadet (divan) giyaninin Guru Granth Sahib'i açıp okumasıyla başlar. İlâhilerin müzik eşliğinde terennümü ibadetin önemli bir özelliğidir. Guru Granth Sahib'den ve Dasam Granth'dan okunan ilâhilerden sonra dua ve o güne ait ilâhî emrin söylenmesiyle sona eren ibadet un, şeker ve manda sütünden yapılmış bir yiyeceğin cemaate dağıtılmasıyla sona erer. Gurdwaralar ibadet dışında sosyal fonksiyon da icra ederler. Düğün merasimleri, yeni doğan çocuklara isim konulması ve Khalsa teşkilâtına giriş merasimleri bu mâbedlerde gerçekleşir.

Sihler'in hafta içinde kutsal saydıkları özel bir gün yoksa da yıl boyunca geleneksel kültürleri gereğince kutladıkları birçok bayram vardır. Bilhassa Sih gurularının "gurpurb" diye bilinen doğum yıl dönümleri, guru oluşlarının başlangıç tarihleri ve ölüm tarihleri Sihler için önemli kutlama ve anma günleridir. Sih gençleri çeşitli görevlerden oluşan ve "seva" denilen toplum hizmetini yürütmek için teşvik edilir. Böylece onların hayır severlik, fedakârlık, tevazu gibi erdemleri öğrenip uygulamaları sağlanmış olur. Her Sih seva konusunda birbiriyle yarışmalıdır. Mâbed hizmetlerinin

yanı sıra “langar” adı verilen ve birlikte yenen yemek işleri gönüllü olarak çalışan Sihler tarafından yürütülür.

Sihler ölülerine karşı son görevlerini genellikle Hindular gibi onları yakarak yerine getirirler. Duruma göre cesedin yakılmadan akarsuya bırakılması veya toprağa gömülmesi de rastlanan uygulamalardandır. Ölünün yakılması ailenin sorumluluğu kapsamındadır. Ölen kişi yıkandıktan sonra ona temiz elbiseler giydirilir ve o kişi Khalsa mensubu bir Sih ise “beş k”nin üzerinde bulunmasına dikkat edilir. Ateşi en yakın akrabası veya arkadaşlarından biri yakar. Yanma süresince ilâhiler okunur. Sonunda küller akarsuya bırakılır veya toprağa gömülür. Yakma işleminin ardından Guru Granth Sahib’in on günde hatmedilmesi gerekir. Sih kültüründe ölüm olgusu, aslına dönme ve Tanrı ile bütünleşme anlamına geldiği için korkulacak bir husus diye görülmez. Sih dininde kocası ölen kadının yakılması şeklindeki Hindu uygulaması kabul görmemiştir. Kadın-erkek ayırımına yer vermeyen Sih dininde dul kadınlar tekrar evlenebilir.

Bir Sih’in kurtuluşa ulaşabilmesi için guruların ve Guru Granth Sahib’in öğretilerine dayanan bir hayat sürmesi gerekir. İnanç ve ibadetle ilgili temel hususların yanı sıra yaşam boyu uyulması gerekli görülen prensip ve kurallardan bazıları şöyledir: Kast, kirlenme fikri, kara büyü, kehanet, uğur arama, yıldız falı, dönencelerle ilgili hurafe uygulamaları, kutsal iplik takma, alna kast işareti koyma, putperestlik, Hindu ve müslüman velîlerin mezarlarında dua etme, diğer dinlerin hac yerlerini ziyaret etme ve Hindu cenaze merasimlerini takip etme gibi uygulamalardan uzak durmak; asla çocuklarını, özellikle kız çocuklarını öldürmemek; çocuklarının saçlarını kesmemek ve onları imanlı olarak yetiştirmek; geçimlerini sadece meşrû yoldan kazanılmış para ile sağlamak; cömertlik etmek; kumar oynamamak ve hırsızlık yapmamak; alkolden, afyon vb. uyuşturuculardan ve tütünden uzak durmak; başkasının karısına kendi annesi, başkasının kızına kendi kızı gibi saygı göstermek; diğer Sih dindaşlarını, “Khalsa Tanrı’nındır, zafer Tanrı içindir” diyerek selâmlamak.

BİBLİYOGRAFYA

M. A. Macauliffe, The Sikh Religion: Its Gurus, Sacred Writings and Authors, Oxford 1909, I-VI; D. Greenlees, The Gospel of the Guru Granth Sahib, Adyar-Madras-India 1952; S. N. Sinha, “Introduction”, Guru Nanak, New Delhi 1969, s. XII-XVI; G. S. Talib, “Guru Nanak-An Outline of His Teaching”, a.e., s. 33-47; J. Singh, “Guru Nanak’s Concept of God”, a.e., s. 57-66; Abdul Majid Khan, “Muslim Devotees of Guru Nanak”, a.e., s. 132-140; G. Singh, The Sikhs: Their History, Religion, Culture, Ceremonies and Literature, Madras-Bombay 1970; M. P. Srivastava, Society and Culture in Medieval India (1206-1707), Allahabad 1975, s. 49-51; W. O. Cole - P. S. Sambhi, The Sikhs: Their Religious Beliefs and Practices, London 1978; W. H. McLeod, Guru Nanak and the Sikh Religion, Oxford 1978; a.mlf., “Sikhism”, Encyclopedia of Asian History, New York 1988, III, 463-465; S. Radhakrishnan, “Adi Granth and the Sikh Religion”, Indian Religions, New Delhi 1979, s. 179-190; Y. O. Kim, World Religions, New York 1982, II, 95-119; K. Singh, A History of the Sikhs, Princeton 1984, I-II; a.mlf., “Sikhism”, ER, XIII, 315-320; Huzeyfe Sayım, Sih Dininin Kurucusu Guru Nanak’ın Hayatı ve Öğretileri (yüksek lisans tezi, 1986), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 1-96; a.mlf., “Sih Dini”, EÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 11, Kayseri 2001, s. 85-103; H. O. Thompson, World Religions in War and Peace, Jefferson 1988, s. 81-90; Şinasi Gündüz, “Sih Dini”, Yaşayan Dünya Dinleri (ed. Şinasi Gündüz), Ankara 2007, s. 373-381; Abdurrahman Küçük, “Sihizm”, AÜİFD, XXVIII (1986), s. 391-417; Muhammad Ikbal, “Sikhs”, EI² (İng.), IX, 576-581; C. E. Bosworth, “Sikhs”, a.e., IX, 581-582; H. A. Rose, “Sikhs”, ERE, XI, 507-511.

Huzeyfe Sayım

SİHÂK

(السحاق)

Kadınlar arasındaki eşcinsel ilişki.

Sözlükte sihâk (sahk, müsâhaka) “sevicilik” (lezbiyenlik), müsâhika ve sehhâka “sevici” (lezbiyen) anlamına gelir. Ezherî gibi dilciler bu kullanımın İslâm’dan sonra ortaya çıktığı (müvelled olduğu) kanaatindedir (Tehẕîbü’l-luġa, “sḥḳ” md.). Cevâd Ali ise bazı dil bilginlerinin bunu Câhiliye dönemine kadar geri götürdüklerinden hareketle kelimenin müvelled olmadığını ancak, mecazi anlatımlarda yer aldığını ve bu kullanımın İslâm’dan sonra yaygınlaştığını belirtir (el-Mufaṣṣal, V, 144). Zemahşerî de kelimenin mecazen bu anlamda kullanıldığını söylemektedir (Esâsü’l-belâġa, I, 427). Kur’ân-ı Kerîm’de sahk kökünden türeyen kelimeler iki yerde “uzaklık” mânasında (el-Hac 22/31; el-Mülk 67/11), hadislerde ise çoğunlukla “ezerek toz haline getirmek” ve “uzaklık” anlamlarında geçer (Wensinck, el-Muʿcem, “sḥḳ” md.). Sihâk, tâli hadis kaynaklarında “sevicilik” mânasında da kullanılmıştır (Ebû Ya‘lâ el-Mevsılî, XIII, 476). Literatürde bu ilişkiyi ifade etmek için tedâlük, ityânü’l-mer’eti’l-mer’e gibi kelime ve ifadeler geçtiği gibi sahk ve müsâhaka kelimeleri iki erkek veya erkek ve kadın arasında cinsel birleşmeye ulaşmayan hareketleri belirtmek için de kullanılır. Sihâkın ilk defa, Kur’ân-ı Kerîm’de helâk edilmiş kavimlerden biri olarak zikredilen “ashâbü’r-ress”in kadınları arasında ortaya çıktığı ve Lût peygamberin kavminde yaygın olduğu rivayet edilmiştir.

Fıkıh terimi olarak sihâk iki kadın arasındaki cinsel ilişki anlamına gelir. Cinsel ahlâka aykırı ve aile düzenini bozan fiillerden olan sihâkın haramlığı konusunda fakihler arasında görüş ayrılığı yoktur. “Kadınlarınızdan çirkin fiilde bulunanlara karşı aranızdan dört şahit getirin. Eğer şahitlik ederlerse o kadınları ölüm alıp götürünceye yahut Allah onlara bir yol açıncaya kadar evlerde hapsedin” âyetinde geçen (en-Nisâ 4/15) “çirkin fiil” (fâhişe) kelimesi, Mu‘tezile’den Ebû Müslim el-İsfahânî tarafından sevicilik olarak yorumlanmıştır. Fahreddin er-Râzî’nin naklettiği, Muhammed Abduh ve M.

Reşîd Rızâ'nın desteklediği bu görüş çağdaş tefsir çalışmalarının bir kısmında da tercih edilmiştir (Karaman v.dğr., II, 29). Eşinden ve câriyesinden başkasıyla cinsel ilişkide bulunmayı haddi aşmak olarak niteleyen âyet (el-Mü'minûn 23/5-7), "Kadınlar arasındaki sihâk zinadır" (Ebû Ya'lâ el-Mevsılî, XIII, 476; Heysemî, VI, 256); "Kadın kadınla ilişkide bulunursa ikisi de zina etmiştir" (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, VIII, 233) ve "Erkek erkeğin, kadın da kadının avret yerine bakmasın; aynı örtü içinde erkek erkeğe ve kadın kadına tenini dokundurmasın" (Müslim, "Ḥayıż", 74) gibi hadislerle sihâk yapan kadınlara Allah'ın lânet ettiğini (Abdürrezzâk es-San'ânî, VII, 334), erkekler ve kadınlar arasında eşcinselliğin yaygınlık kazanmasının kıyamet alâmetlerinden olduğunu (Hâkim, IV, 483) ve erkeklere benzemeye çalışan kadınları Hz. Peygamber'in lânetlediğini bildiren hadisler (Buhârî, "Libâs", 61) sihâkın büyük bir günah ve suç olduğu hakkında gösterilen deliller arasında sayılmıştır. Bazı hadislerde sihâkın zina olarak nitelendirilmesinin göz zinası vb. ifadelerde olduğu gibi mecazi anlam taşıdığı ve bu fiilin büyük günah olduğunu ifade etme bağlamında söylendiği belirtilmiştir. Türk hukukunda evli kadının sevicilik fiilini işlemesi zina sayılmamakla birlikte bu durumun haysiyetsiz hayat sürme veya evlilik birliğinin sarsılması kapsamında değerlendirilerek boşanma sebebi sayılabileceği belirtilmektedir (Akıntürk, s. 254).

Ca'ferîler'de seviciliğin zina gibi cezalandırılacağı yönündeki -tercihe şayan bulunmayan-görüş hariç tutulursa Sünnî ve Sünnî olmayan fıkıh mezhepleri sihâk fiilinin had cezası değil ta'zîr cezası gerektiren bir suç olduğu hususunda ittifak etmiştir. İlke olarak kamu otoritesinin takdirine bırakılan bu cezanın İslâm hukuk tarihindeki uygulamaları elli sopa, yüz sopa, sürgün vb. şekillerde olmuştur. Tıbbî araştırmaların homoseksüel ilişkilerin arka planında organik ya da psikolojik rahatsızlıkların bulunabildiğini ortaya koyduğuna dikkat çeken bazı çağdaş İslâm hukuku araştırmacıları, dava konusu olayda tedavi gerektiren durum varsa hâkime tedaviye karar verme yetkisinin de tanınması gerektiği kanaatindedir (M. Selîm el-Avvâ, s. 230-232). Öte yandan şahitlerin adalet sahibi olmaları şart olduğundan sihâk suçunu işleyenlerin şahitlikleri geçerli değildir.

Sihâkla ilgili diğer fıkhî hükümler şu şekilde özetlenebilir: Hanefî ve Mâlikîler'e göre iki genital organın (ferc) birbirine temas etmesi abdesti

bozarken Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre bu durumda abdest bozulmaz. Bütün mezheplere göre sihâk sonucu orgazm meydana gelirse gusletmek gerekir; aksi takdirde gerekmez. Sihâk sonucu orgazm meydana gelmesi halinde oruç bozulur ve o günün kazâ edilmesi gerekir. Mâlikî mezhebine göre kazânın yanı sıra kefâret de gereklidir. Sadece mezi gelirse Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine göre oruç bozulur; Hanefî ve Şâfiî mezheplerine göre ise bozulmaz. İzzeddin b. Abdüsselâm ve İbn Hacer el-Heytemî gibi fakihler müslüman kadınların sihâk yaptığı bilinen kadınların yanında mahremiyet ölçüleri açısından erkeklerin yanındaymış gibi davranmaları gerektiği görüşündedir. Şâfiî mezhebinde, müslüman kadınların erkekler tarafından görülmesi sakıncalı olan yerlerinin müslüman olmayan kadınlar bakımından aynı hükmü taşıması yanında, bu tür kadınlarla aynı ortamı rahat biçimde paylaşmanın sihâk vb. günahlara yola açabileceği endişesinin onların bu kanaate ulaşmasında etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bulkīnî, Şemseddin er-Remlî ve Hatîb eş-Şirbînî gibi fakihler ise günahkâr olmalarının sihâk yapanları İslâm dairesinden çıkarmayacağını belirterek bu görüşe karşı çıkmışlardır (ayrıca bk. FUHUŞ; LİVÂTA).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "sḥḳ" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "sḥḳ" md.; Abdürrezzâk es-San'ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Beyrut 1403/1983, VII, 334; Ebû Ya'lâ el-Mevsılî, el-Müsned (nşr. Hüseyin Selîm Esed), Dımaşk-Beyrut 1409/1988, XIII, 476; Hâkim, el-Müstedrek (Atâ), IV, 483; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü'l-kübrâ (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1414/1994, VIII, 233; Zemahşerî, Esâsü'l-belâġa, Kahire 1972, I, 427; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, IX, 230; Heysemî, Mecmaʿu'z-zevâʾid, Kahire-Beyrut 1407, VI, 256; İbn Hacer el-Heytemî, ez-Zevâcir ʿan iḳtirâfi'l-kebâʾir, Beyrut 1408/1988, II, 143; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü'l-muḥtâc, Beyrut 1404/1984, VI, 194; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, I, 129, 143; II, 119, 326; V, 15; VI, 95; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), I, 119, 126, 523, 529; IV, 316; Mustafa es-Süyûtî, Meṭâlibü üli'n-nühâ fî şerḥi Ġāyeti'l-müntehâ, [baskı yeri yok] 1415/1994, I, 145; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, I, 99, 107;

II, 100; V, 237; M. Hasan en-Necefî, Cevâhirü'l-kelâm, Beyrut, ts. (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî), XLI, 387-390; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, V, 144; Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, IV, 358-359; Selâhaddin el-Müneccid, el-Ḥayâtü'l-cinsiyye ʿinde'l-ʿArab, Beyrut 1975, s. 20, 60, 89; Abdülkādir Ûdeh, et-Teşrîʿu'l-cinâʾiyyü'l-İslâmî, Kahire 1977, II, 368; M. Selîm el-Avvâ, Fî uṣûli'n-niẓâmi'l-cinâʾiyyi'l-İslâmî, Kahire 1983, s. 230-232; Abdülmelik Abdurrahman es-Saʻdî, el-ʿAlâḳātü'l-cinsiyye ġayrü'ş-şerʿiyye ve ʿuḳūbâtühâ fi'ş-şerîʿa ve'l-ḳānûn, Cidde 1985, I, 184; Mehmet Boynukalın, İslâm Hukukunda Zina Suçu ve Cezası (yüksek lisans tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 43; Hayreddin Karaman v.dğr., Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir, Ankara 2006, II, 29; Turgut Akıntürk, Türk Medeni Hukuku: Aile Hukuku, İstanbul 2006, s. 254; "Siḥâḳ", Mv.F, XXIV, 251-253; G. H. A. Juynboll, "Siḥāḳ", EI^{2} (İng.), IX, 565-567.

Salim Öğüt

SİHİR

(السحر)

Sözlükte “bir şeyi olduğundan başka türlü göstermek, aldatmak, oyalamak; birinin ilgisini çekmek, gönlünü çelmek” mânalarında masdar olan sihr kelimesi “hile, aldatma; sebebi gizli kalan iş” anlamlarında isim olarak da kullanılmaktadır (Lisânü’l-ʿArab, “sḥr” md.; Kāmus Tercümesi, II, 381-383). Râgıb el-İsfahânî’nin açıklamalarından hareketle sihir terimini “el çabukluğu, göz boyama ve yaldızlı sözler söyleme yoluyla gerçekleştirilen hile ve aldatma işi, şeytanla yakınlık kurup ondan yardım alma ve nesnelerin şeklini değiştirme iddiası” diye tanımlamak mümkündür (el-Müfredât, “sḥr” md.). Sihir ayrıca “kötü ruhlu varlıklar tarafından ortaya konan bazı eylemler ve gösteriler, meydana geliş şekli açık olmayan bir olayı gerçeğe aykırı biçimde gösteren işlemler” şeklinde de tanımlanmıştır (Cessâs, I, 51-57; Fahreddin er-Râzî, III, 187; Ebü’l-Bekā, s. 510). İbn Haldûn’a göre sihir, bazı insanların semavî yardımcılara başvurmadan doğrudan (nefsânî güçleriyle) etkide bulunmasından ibarettir (Muḳaddime, s. 482-486). Taşköprizâde Ahmed Efendi ise astronomi olayları ile gök cisimlerinin özelliklerini ve bunların yeryüzü olaylarıyla bağlantısını inceleyen bilgi dalına sihir adını verir (Miftâḥu’s-saʿâde, I, 364-370). Türkçe’de sihir karşılığında büyü kelimesi kullanılmakla birlikte el çabukluğu ve illüzyon gibi teknikleri içine alan sihrin büyüden daha kapsamlı olduğunu söylemek mümkündür. Sihir uygulayan kimseye sâhir denir.

İlkel toplumların hayatında önemli bir yeri bulunan sihir Mısır, Bâbil, Hint ve Grek medeniyetlerinde geniş biçimde icra edilmiş, yahudi ve hıristiyan otoritelerinin büyücülere ağır cezalar vermesine rağmen bu uygulamanın önüne geçilememiştir. Câhiliye Arapları’nda kehanet gibi sihir de yaygın olup bunlar, Tanrı adına yeryüzünde iş gördüklerine inandıkları cin ve şeytan gibi görünmeyen varlıklarla irtibat kurarak sihir yapıldığını düşünüyorlardı. Putperestlik gibi sihri de başka kültürlerden alan İslâm öncesi Araplar’ı tılsım, havas, rukye, azâim ve şa‘beze gibi büyü çeşitlerinden de haberdardı. Ancak en fazla uyguladıkları sihir türü cinlerle

irtibat kurarak yapıldığına inanılan azâimdi. Câhiliye döneminde daha çok yahudiler sihirle meşgul oluyordu. Bununla birlikte kaynaklarda Necran Arapları'nın da sihir eğitimi aldıkları, yine Cürhüm kabilesinin Eski Mısırlılar gibi yapay yılanlarla insanları korkuttukları ve Yemenliler'in kalelerini tılsımlar sayesinde Farslar'a karşı korudukları şeklinde bilgilere rastlanmaktadır (Müslim, "Zühd", 73; İbn Kesîr, II, 181, 217). Usta şairlerin ve gaipten haber veren kişilerin bu yeteneklerini "takipçi" (reîy / tâbî) diye anılan cinler vasıtasıyla elde ettikleri sanıldığından müşrikler çeşitli mûcizeler gösteren Hz. Peygamber hakkında kâhin veya sâhir hükmünü vermişlerdi (bk. BÜYÜ).

Kur'ân-ı Kerîm'de sihir ve türevleri terim anlamıyla altmış yerde geçmekte, bunların kırktan fazlası Hz. Mûsâ, Hârûn ve Hz. Muhammed'le ilgili âyetlerde yer almaktadır. Ayrıca Hz. Sâlih, Şuayb ve Îsâ'nın muhataplarınca büyücü veya büyülenmiş diye nitelendirildiğini belirten âyetlerde sihirle ilgili kelimeler kullanılmış, bu iddiaların iftiradan ibaret olduğu, inkârcıların eskiden beri peygamberler hakkında böyle sözler söyledikleri bildirilmiştir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "sḥr" md.). Kur'an'da sihrin üç şekline değinildiğini söylemek mümkündür. 1. Mısırlılar'ın Sihri. Hz. Mûsâ döneminde Mısır'da sihirbazlar bazı tekniklere başvurarak hayal ettirme (illüzyon) şeklinde sihir yapıyorlardı (Tâhâ 20/66). Mûsâ, kardeşi Hârûn'la birlikte ilâhî mesajı iletmek üzere Firavun ve taraftarlarına gönderildiğinde Firavun onların mûcize göstermesini istemiş, bunun üzerine asâ ve yed-i beyzâ mûcizeleri gerçekleşmiştir. Mûsâ'yı sihirbazlıkla suçlayan Firavun çevresindeki güçlü sihirbazlar sayesinde onu mağlûp edebileceğini düşünmüş, fakat Mûsâ asâsıyla sihirbazların kullandığı büyü araçlarının tamamını etkisiz hale getirmiş, böylece gösterilerinin bir aldatmacadan ibaret olduğu ortaya çıkmış, işin aslını bilen sihirbazlar iman etmiştir (el-A'râf 7/106-122; eş-Şuarâ 26/31-48). Kur'ân-ı Kerîm birçok âyette Hz. Mûsâ'nın sihirbaz olmadığını, rakiplerinin sihrini sihirle değil Allah'ın izniyle etkisiz hale getirdiğini ve diğerlerinin ortaya koyduğu gösterilerin aldatmacadan ibaret bulunduğunu açıklamaktadır (el-A'râf 7/103-105, 116-117; Yûnus 10/76-77, 81; Tâhâ 20/ 60-69).

2. Bâbilliler'in Sihri. Bu sihir semavî güçlerden yardım alarak yapılan sihir çeşidi olup Bakara sûresinin 102. âyetinde bunun üzerinde durulmuştur. Burada Hz. Süleyman'ın hükümranlığının sihre dayandığını söyleyen

yahudiler eleştirilmekte, bazı kişilerin topluma zararı dokunan ve karı kocanın arasını ayırmayı hedefleyen şeyleri öğrendikleri, halbuki Allah'ın izni olmadıkça kimsenin kimseye zarar veremeyeceği bildirilmektedir. Âyette şeytanlar, onlara uyan insanlar, Hârût ve Mârût sihirle ilişkili taraflar olarak gösterilmektedir. Burada şeytanlara tâbi olanlarla Hz. Süleyman (veya Hz. Muhammed) devrinde yaşayan yahudilerin, Hârût ve Mârût ile de iki meleğin veya Bâbilli iki kralın yahut iki taifenin kastedilmiş olabileceği belirtilmektedir. Bu kelimelere yüklenen mânalara göre âyette sözü edilen sihrin türü ve mahiyeti hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Meselâ buradaki sihrin semavî olduğu söylendiği gibi (Taberî, I, 455; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, s. 189; Fahreddin er-Râzî, III, 199-200) beşer kaynaklı olduğu (Kurtubî, II, 48, 57; Âlûsî, I, 532, 539; Ateş, I, 203; Muhammed Esed, I, 28) ve özellikle yahudilerce ortaya konduğu da (Reşîd Rızâ, I, 401) söylenmiştir. Âyette sihrin öğretilebilen ve karı koca arasını açıp zarar doğuran bir şey olarak nitelendirilmesi, ilk bakışta onun bir gerçekliğinin bulunduğunu düşündürse de aynı eylem ve sonuçların herhangi bir kurala bağlı olmayan tekniklerle meydana getirilebileceği ve yapılan işin "küfür" olarak nitelendirilmesi bunun bâtıl bir inanç olduğu görüşünü desteklemektedir. Buna göre âyette sihrin etkisi, onun hakikat olmasından değil muhatap üzerinde bıraktığı psikolojik etkiden kaynaklanmaktadır (bk. HÂRÛT ve MÂRÛT).

3. Düğümlere Üfleme Suretiyle İcra Edilen Sihir. Felak sûresindeki ilgili âyette sihir kelimesi kullanılmaksızın düğümlere üfleyenlerin şerrinden Allah'a sığınılması istenmektedir. Burada "üfürükçüler" anlamında "neffâsât" kelimesi geçmektedir. Türkçe'de bu kişilere ayrıca efsuncu (afsuncu), yaptıkları işe de efsun (afsun) denilmektedir (bk. RUKYE). Hz. Peygamber döneminde okudukları duaları ellerindeki ipliklere üfleyip düğüm atan ve bu suretle büyü yapan kişiler vardı. İbn Haldûn, Mısır'da bu tür kimselere rastladığını kaydetmektedir (Muḳaddime, s. 484). "Düğümlere üfleyenler" ifadesi, Küreyb b. Ebû Müslim'e göre mecazen "çeşitli naz ve işvelerle erkeklerin fikirlerini çelen kadınlar" anlamına da gelmektedir (Fahreddin er-Râzî, XXXII, 179). Bazı müfessirler, Hz. Âişe ve Zeyd b. Erkam kanalıyla nakledilen iki değişik hadise dayanarak (Müsned, IV, 367; VI, 57, 63, 96; Buhârî, "Ṭıb", 47; Müslim, "Selâm", 43; İbn Mâce, "Ṭıb", 45; Nesâî, "Taḥrîm", 20) Felak sûresindeki âyeti Resûl-i Ekrem'e

sihir yapıldığını ileri süren rivayetlerle ilişkilendirmiştir. Bu rivayetlerde Lebîd b. A‘sam adında birinin

Hz. Peygamber’e büyü yaptığı, bunun etkisiyle Resûlullah’ın yapmadığı şeyleri yapmış gibi hayal etmeye başladığı, ardından iki melek tarafından durumun kendisine haber verilip büyü malzemesinin Zervân Kuyusu’na atıldığı bildirilmektedir. Ancak bazı âlimler tarafından söz konusu rivayetlere hadis tekniği açısından eleştiriler yöneltildiği gibi bunların içeriği de tebliğ görevinin mahiyetine ve icaplarına aykırı bulunmuştur. Zira bir peygamberin sihrin etkisinde kalması, ilâhî vahye beşerî unsurların karışabileceği ihtimalini ortaya çıkaracağı gibi inkârcıların peygamberi büyüyle ilişkilendirme iddialarını da haklı çıkarır. Halbuki birçok âyette Resûl-i Ekrem’in Allah’ın koruması altında olduğu ve Kur’an’ın, zihnine iyice yerleşmesini sağlamak üzere kendisine peyderpey indirildiği belirtilmiştir. Eski ve yeni dönem âlimlerinin bir kısmı, Hz. Peygamber’e sihir yapıldığı yönündeki rivayetin haber-i vâhid olması sebebiyle kesin bilgi değeri taşımadığını, ayrıca Felak sûresinin Mekke’de indiğini, sihir olayının ise Medine’de vuku bulduğunun söylendiğini hatırlatarak Resûlullah’a sihir yapıldığı iddiasını reddetmişlerdir (Mâtürîdî, Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, vr. 907a; Cessâs, I, 60; Muhammed Abduh, s. 181-183; Cemâleddin el-Kāsımî, XVII, 304; Seyyid Kutub, VI, 4008; Derveze, I, 199). Âlimlerin çoğunluğu söz konusu rivayetlerin sahih olduğunu, ancak sihrin Resûl-i Ekrem’in zihnini ve gönlünü değil sadece bedenini etkilediğini, sonuçta vahyin korunmuşluğuna zarar vermediğini söylemiştir (İbn Kuteybe, s. 178-186; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, vr. 907a; Kādî İyâz, II, 865-868; İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 44-51). Diğer bazı âlimler ise Hz. Peygamber’e sihir yapılmışsa da ilâhî koruma altında bulunduğundan sihrin kendisine etki yapmadığını belirtir. Bu yorum, sonuç itibariyle Resûlullah’a sihir yapıldığına dair rivayeti reddeden birinci görüşle birleşmektedir (Hadîdî, s. 100-104; ayrıca bk. FELAK SÛRESİ; MUAVVİZETEYN).

Âyet ve hadislerin genel muhtevası göz önünde bulundurulduğunda sihrin bazı çeşitlerinin olağan üstü bilgi ve güç iddiasına dayanması sebebiyle tevhide aykırı bir inanç olarak değerlendirilmesi gerekir. Bazıları ise hile ve sahtekârlık gibi ahlâk dışı davranışlardan ibarettir. Bunun yanında sihir sosyal hayatın bir olgusu gibi görülerek onun daha çok iman ve ahlâk açısından doğuracağı sonuçlar üzerinde durulmuştur. Nitekim hadislerde

sihir helâk edici yedi büyük günahtan biri kabul edilmiş (Buhârî, “Veṣâyâ”, 23; “Ṭıb”, 48; Müslim, “Îmân”, 145), fal ve kehanet gibi o da yasaklanmıştır (Tayâlisî, s. 50). Bu tavır Hz. Peygamber’den sonra sahâbe tarafından devam ettirilmiş, Hz. Ömer hilâfeti sırasında büyücülük yapanların cezalandırılacağını ilân etmiştir (Muhammed Hamîdullah, s. 509-510). Konuyu kamu düzeni açısından ele alan fıkıh âlimleri dinî bakımdan inkârla sonuçlanan sihrin irtidad suçuna denk tutulmasını, bu sonucu doğurmayan sihirlerde ise sihirbaza toplum hayatında meydana getirdiği zarara göre işlem yapılmasını öngörmüşlerdir (el-Muvaṭṭaʾ, “ʿUḳūl”, 19; Şâfiî, I, 226-227; Cessâs, I, 61-72; İbn Kudâme, VIII, 151).

Pozitif bilim mensupları da sihir karşısında kararlı bir tutum sergilemişlerdir. Bilim ve felsefede sihir, temelde akla ve tecrübeye dayanan pratik düşüncenin bazı nesnelerden mantık öncesi usullerle yararlanması yöntemi olarak görülmüştür (Ülken, I, 3-6). Sihirbazlar, tabiatta meydana gelen olayları fizik kuralları ile açıklayan bilim adamlarının aksine gizli sebeplere dayandırırlar. Bu tutum bir yönüyle bilimin gelişmesine engel olurken diğer yönüyle ona katkıda bulunmuştur. Nitekim tarihte astroloji, simya, havâs ilmi gibi okült uygulamaların astronomi, kimya, tıp, eczacılık vb. ilimlerin gelişmesine yardımcı olduğu bilinmektedir. Günümüzde de tecrübî metotları aşan telepati, telekinezi ve parafizik olaylar parapsikoloji tarafından araştırma konusu yapılmaktadır. Bu alandaki çalışmaları ile tanınan Hans Holzer paranormal fenomenlerin, mahiyetleri şimdilik bilinmeyen bazı tabiat kanunları çerçevesinde meydana geldiğini ve ileride bilinme ihtimallerinin bulunduğunu belirtir (DİA, XVI, 185-188). Bu bilgilerden büyüye meşruiyet çıkarma yerine evrende henüz keşfedilmeyen birçok alanın bulunduğu anlamı çıkarılmalıdır. Fakihlerin ve bilim adamlarının karşı tavırlarına rağmen fal ve kehanet gibi sihir de halk kültüründe tarih boyunca yaşayagelmiştir. Bu ise Câhiliye geleneğinin değişik şekillerde yaşamaya devam etmesinden başka bir şey değildir. Bu sebeple yıldızların etkisine dayanan gizemli sihir çeşitlerini dinin dejenerasyonu sonucu ortaya çıkmış metafizik anlayışları yansıtan sahte bir inanç, mûcizeye bir nevi alternatif ortaya koymaya çalışan büyücüyü de tarihte benzerlerine çok rastlanan sahte peygamber olarak değerlendirmek mümkündür. Sihrin göz bağcılığa (şaʻbeze) dayanan türlerinin ise doğrudan imanla değil amel ve ahlâkla ilgili eylemler niteliği taşıdığı, burada bazı gizli yetenek ve bilgilerin kullanılması suretiyle insanların aldatılması,

istismar edilmesi ve zarara uğratılmasının söz konusu olduğu söylenebilir. Öte yandan zaman zaman insanoğlunun tabiatın gizliliklerini veya sebebi bilinmeyen olayları (paranormal fenomenler) kavrama çabasının sihir olarak isimlendirildiği de bilinmektedir. Bu tür olayların tekrar edilememesi onların bilimin alanına girmesine engel teşkil etmektedir.

Literatür. Sihir konusunda eski Mısır, Yunan, Bâbil ve Hint kültürlerinde birçok eser yazılmış, İslâmî dönemde de bu gelenek devam ettirilmiştir. Bununla birlikte İslâmî literatür daha çok sihrin gerçekliğinin olup olmadığı noktasında odaklanmıştır. İbnü'n-Nedîm azâim, şa'beze, sihir, nîrencât, hiyel ve tılsım konusunu işlerken Hz. Süleyman'ın yaptığı gibi cinleri istihdam ederek gerçekleştirilen işlere azâim adını verir ve bunun dinen câiz sayıldığını belirtir. Buna karşılık İblîs veya torunu Bîzah'ın yardımlarıyla yapılan işleri sihir diye isimlendirip dinen yasak olduğunu kaydeder (el-Fihrist, s. 445-447). İbn Haldûn, Bâbil'de Süryânî ve Keldânîler'in, Mısır'da Kıptîler'in ve başkalarının sihir konusunda birçok eser yazdığını, ancak bunların çok azının Arapça'ya tercüme edildiğini, Bâbil sihrini konu edinen el-Filâḥatü'n-Nabaṭiyye'nin bunlardan biri olduğunu ve daha sonra gelen müelliflerin bu eserlerden yararlandıklarını belirtir. Doğu'da Câbir b. Hayyân'ı, Batı'da Ebü'l-Kāsım Mesleme b. Ahmed el-Mecrîtî'yi örnek gösterir (Muḳaddime, s. 482-483). Taşköprizâde ise sihri Hint, Bâbil, Yunan ve İbrânî-Kıptî-Arap gelenekleri olmak üzere dörde ayırdıktan sonra birinciye Rükneddin el-Âmidî'nin Mirʾâtü'l-meʿânî li-idrâki'l-ʿâlemi'l-insânî adlı eserini, ikinciye İbn Vahşiyye'nin Kitâbü Siḥri'n-Nabaṭ'ını, üçüncüye Aristo'nun İskender'e yazdığı mektupların yanında Kitâbü'l-Vuḳūfât li'l-kevâkib, Kitâbü't-Tîmavus adlı eserleriyle Mecrîtî'nin Ġāyetü'l-ḥakîm'ini, dördüncüye Halef b. Yûsuf'un Kitâbü'l-ʿAmâ, Ebû Bekir el-Hârizmî'nin Kitâbü'l-Cemhere, Endelüsî'nin el-Îżâḥ adlı eserleriyle Kitâbü'l-Besâtîn li'stiḫdâmi'l-ins li-ervâḥi'l-cin ve'ş-şeyâṭîn, Buġyetü'n-nâşid ve Maṭlabü'l-ḳāsıd gibi eserleri örnek gösterir (Miftâḥu's-saʿâde, I, 338-339). Malfred Ullmann da Gehezim-wissenschaften im Islam adıyla neşrettiği kitabında (Leiden 1972) konuya geniş bir bölüm ayırmıştır. Burada zikrettiği literatür içinde Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî'nin Kitâbü'l-Ḫavâṣ ve Risâle fî ṣanʿati'ṭ-ṭılasmât'ı, Câbir b. Hayyân'ın

Kitâbü’l-Baḥs̱ ve Kitâbü’l-Ḫamsîn’i, İbn Vahşiyye’nin Kitâbü’s-Siḥri’l-kebîr’i, Ebü’l-Kāsım el-Mecrîtî’nin Ġāyetü’l-ḥakîm ve eḥaḳḳu’n-netîceteyn bi’t-taḳdîm’i, Fahreddin er-Râzî’nin es-Sırrü’l-mektûm fî esrâri’n-nücûm’u, Ahmed b. Ali el-Bûnî’nin Şemsü’l-maʿârifi’l-kübrâ’sı ve İbnü’l-Hâc et-Tilimsânî’nin Şümûsü’l-envâr ve künûzü’l-esrâr’ı dikkat çekmektedir. Basılan klasik eserler arasında Fahreddin er-Râzî’nin Ḳıṣṣatü’s-siḥr ve’s-seḥare fi’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm (nşr. Muhammed İbrâhim Selîm, Kahire 1985), İbn Kayyim el-Cevziyye’nin Defʿu’ş-şer mine’l-ḥased ve’s-siḥr (Riyad 1991) ve İbn Hacer el-Askalânî’nin es-Siḥr ve’l-kehâne ve’l-ḥased’ini (Kahire 1990) zikretmek gerekir.

Sihir ve büyü hakkındaki modern çalışmalar arasından öne çıkanları şöylece sıralamak mümkündür: Avanzâde Mehmed Süleyman, Tılsım Sihir Büyü: Bizdeki Te’sîrât ve Tedkīkātı (İstanbul 1330); Ahmed Hasan Müslim, Ḳażıyyetü’s-siḥr ve Hârût ve Mârût (Kahire 1983); Selvâ Ali Selim, es-Siḥr ve’d-dîn: Dirâse fî taḥlîli’l-mażmûn (Kahire 1989); Sa‘d Muhammed Muhammed Mersifî, es-Siḥr ve’s-seḥare fî ḍavʾi’l-ḥadîs̱i’n-nebevî (Küveyt 1409/1989); Züheyr Hamevî, el-İnsân beyne’s-siḥr ve’l-ʿayn ve’l-cin (Küveyt 1410/1990); İbrâhim Kemal Edhem, es-Siḥr ve’s-seḥare min minẓâri’l-Ḳurʾân ve’s-Sünne (Beyrut 1991); Tâceddin Nevfel, es-Siḥr ve’s-seḥare ve’l-viḳāye mine’l-fecere (Kahire 1993); Seyyid Cümeylî, es-Siḥr ve taḥżîrü’l-ervâḥ beyne’l-bidaʿ ve’l-ḥaḳāʾiḳ (Kahire 1993); İbrahim Akgün, Kur’an’da Sihir Kavramı (yüksek lisans tezi, 1993, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Yusuf Özbek, İslâm Açısından Sihir (İstanbul 1994); Fethi Yeken, Ḥükmü’l-İslâm fi’s-siḥr ve müşteḳḳātih (Beyrut 1994); Hayat Saîd Ömer Ba Ehzâr, Mevḳıfü’l-İslâm mine’s-siḥr: Dirâse naḳdiyye ʿalâ ḍavʾi ʿaḳīdeti Ehli’s-sünne ve’l-cemâʿa (Cidde 1415/1995); Ömer Süleyman Eşkar, ʿAlemü’s-siḥr ve’ş-şaʿveẕe (Amman 1418/1997); Sevim Asımgil, Büyü-Sihir-Fal-Yıldızname-Kehanet-Nazar: İnsanlık Tarihinin Gizemli Dünyası (İstanbul 1999); Mahmûd Kāsım Hamûd, es-Siḥr fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye (Amman 2001); Âbidin Zeynel Tambağ, Cin Sihir Büyü (İstanbul 2004); Abdülfettah es-Seyyid Tûhî, Siḥru Hârût ve Mârût fi’l-elʿâbi’s-siḥriyye (Beyrut, ts.); Cemal Anadol, Tarihten Günümüze Kadar Doğu ve Batı Kültürlerinde Halk İnanışları ve Büyü (İstanbul 2006); Reşîd Leyzûl, el-Cin ve’s-siḥr fi’l-manẓûri’l-İslâmî (Beyrut, ts.).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 648; Kāmus Tercümesi, II, 381-383; Müsned, IV, 367; VI, 57, 63, 96; Tayâlisî, Müsned, Haydarâbâd 1321, s. 50; Şâfiî, el-Üm, I, 226-227; İbn Kuteybe, Teʾvîlü muḫtelifi'l-ḥadîs̱ (nşr. M. Zührî en-Neccâr), Kahire 1386/1966, s. 178-186; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (Bulak), I, 455; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, s. 189; a.mlf., Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 20b, 907a; Cessâs, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, I, 51-57, 60-72; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, Kahire 1348, s. 445-447; Kādî İyâz, eş-Şifâʾ, II, 865-868; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, III, 187, 193, 199-200; XXXII, 179; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî, Riyad, ts. (Mektebetü'r-Riyâdi'l-hadîse), VIII, 151; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, el-Câmiʿ (nşr. M. İbrâhim M. Hifnâvî - Mahmûd Hâmid Osman), Kahire 1416/1996, II, 48, 57; Ebû Hayyân el-Endelüsî, el-Baḥrü'l-muḥîṭ, Kahire 1329, I, 329; İbn Kayyim el-Cevziyye, Tefsîrü'l-Muʿavviẕeteyn (nşr. Seyyid b. İbrâhim), Kahire 1989, s. 44-51; İbn Kesîr, el-Bidâye, II, 181, 217; İbn Haldûn, Muḳaddime (nşr. Dervîş el-Cüveydî), Beyrut 1415/1995, s. 482-486; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, I, 338-339, 364-370; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, s. 510; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, I, 532, 539; Muhammed Abduh, Tefsîru cüzʾi ʿAmme, Kahire 1904, s. 181-183; Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, I, 401; Hilmi Ziya Ülken, Türk Tefekkürü Tarihi, İstanbul 1933, I, 3-6; Cemâleddin el-Kāsımî, Tefsîrü'l-Ḳāsımî: Meḥâsinü't-teʾvîl (nşr. M. Fuâd Abdülbâkī), Beyrut 1978, II, 210; XVII, 304; M. Ebü'n-Nûr el-Hadîdî, ʿİṣmetü'l-enbiyâʾ, Kahire 1399/1979, s. 100-104; Muhammed Hamîdullah, el-Ves̱âʾiḳu's-siyâsiyye, Beyrut 1403/1983, s. 509-510; Seyyid Kutub, Fî Ẓılâli'l-Ḳurʾân, Beyrut 1405/1985, VI, 4008; Süleyman Ateş, Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri, İstanbul 1988, I, 203; Muhammed Esed, Kur'an Mesajı (trc. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk), İstanbul 1996, I, 28; M. İzzet Derveze, et-Tefsîrü'l-Hadîs: Nüzul Sırasına Göre Kur'an Tefsiri (trc. Şaban Karataş), İstanbul 1997, I, 199; Ali Köse, "Hârikulâde", DİA, XVI, 185-188.

İlyas Çelebi

SİHR-i HELÂL

(سحر حلال)

Bir beyitte hem önceki hem sonraki kelimelerle anlamı bütünleme sanatı; insanı büyüleyici, olağan üstü güzel söz.

Türk edebiyatında Tanzimat'tan günümüze kadar yazılan edebî sanatlarla ilgili kitaplarda sihr-i helâlin birbiriyle ilgisi olmayan iki ayrı tarifi vardır. Bunlardan ilki bazı klasik belâgat kitaplarında yer almış olsa da üzerinde az durulan, hatta bazı müelliflerin hiç bahsetmediği "güzel ve veciz söz"dür. Nitekim Muallim Nâci Istılâhât-ı Edebiyye'sinde (s. 7) ilk olarak sihr-i helâli ele almış ve onun "kelâm-ı bedî'" mânasında kullanıldığını söylemiştir. Şemseddin Sâmi de "sihir" maddesinin üçüncü mânasını "şiir ve fesahat gibi insanı meftun eden hüner" diye kaydeder. Sihr-i helâlin bu anlamının kaynağı, "İnne mine'l-beyâni sihren / le-sihren" hadisinden kaynaklanmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'in birçok âyetinde geçen sihir kelimesi, çok defa Hz. Peygamber'in kendisine vahyedilen âyetleri beyan ettiğinde kâfirlerin buna inanmayarak, "Bu sihirden başka bir şey değildir" şeklindeki inkârları dolayısıyla zikredilmektedir. Bakara sûresinin 102. âyetinde ise sihirle ilgilenenlerin ebedî hayattan nasip alamayacakları belirtilmiştir. Buna göre sihir yapmak ve yaptırmak haramdır (bk. SİHİR). Ancak Resûl-i Ekrem'in zikredilen hadisi, aynı zamanda güzel sözün insanı büyüleyici gücü yüzünden helâl bir sihir olduğu şeklinde anlaşılmasına da yol açmıştır. Nitekim Ali Şîr Nevâî, Lâmiî, Ulvî, Nev'î, Abdülahad Nûri, Re'fet, Ni'metî, Yârî gibi şairlerin divanlarının dîbâcelerinde bu hadis insana tesir edici ifadeye cevaz ve teşvik olarak telakki edilmiş (bk. Üzgör, bibl.), bunların dışında birçok şiirde bu görüş sanatlı bir şekilde tekrarlanmıştır. Sihr-i helâlin kesin ve ihtilâfsız bir tarifi olmadığı için bir sözün sihr-i helâl sayılıp sayılamayacağı kişiye göre değişmektedir. Belâgatçılar, bu sanata örnek olarak içinde sihr-i helâl ibaresinin geçtiği mısra ve beyitleri zikretmekle yetinmişlerdir. Sünbülzâde Vehbî'nin, "Olmayıp sihr-i helâle meyyâl / Şi're sa'y et ki odur sihr-i helâl" beyti bu anlayışı ifade eder.

Sihr-i helâlin ikinci anlamı ilkinden daha yaygın olup kaynaklardaki örneklerin çoğu bu mâna ile ilgilidir. Buna göre en eski tanımı Muallim Nâci yapmıştır: “Beyit arasında hem kelimât-ı sâbıkanın tetimmesi hem de kelimât-ı lâhikanın mukaddimesi addolunabilecek sûrette bir lafz veya terkip irad etmektir.” Biraz farklı bir tarifi ise Kaya Bilgegil verir: “Bir kelime veya kelimeler grubu bir beytin ilk mısraı sonunda yer aldığı zaman önce o mısrada cümle tamam olacak, aynı zamanda birinci mısraa ait bu son unsur bir ‘enjambement’la ikinci mısradaki ifadeye başlangıç teşkil edecektir.” Bilgegil sihr-i helâli ilk defa yapıya bağlı sanatlar arasında zikretmiş ve bunu bir anjanbuman (enjambement) olarak değerlendirmiştir.

Bazı kaynaklarda bu mânada sihr-i helâlin “eskilerin itibar ettikleri sanatlardan”, diğer bazılarında ise “son dönem Türk şiirinde sıkça başvurulan söz oyunlarından” diye belirtilmesinin doğru olmadığını verilen örnek sayısının sınırlı ve hep birbirinden

alıntı oluşu göstermektedir. Muallim Nâci’ye göre de bu sanat adıyla mütenasip olmayarak fazla itibar görmemiştir. Hatta divan şiirindeki örnekleri de “tesadüfî”dir. Yaygın örnekler arasında Hayâlî Bey’in, “Âkıl isen vahş ü tayrın şâhı ol Mecnûn gibi / Başına mürg âşiyânından külâh-ı devlet al” beytinde ilk mısraın sonundaki “Mecnûn gibi” ibaresi aynı zamanda ikinci mısraın başında yer alabilecek anlamdadır. Hersekli Ârif Hikmet’in, “Sühandır sırr-ı Hak i‘câz-ı Kur’ân / Sühanla sâbit olmuş iddiâdır” beytinde ilk mısraın sonundaki “i‘câz-ı Kur’ân” terkibi ikinci mısraın da öznesi durumundadır. Fuzûlî’nin, “Merhem koyup onarma sînemde gamlı dâğın / Söndürme öz elinle yandırdığın çerâğın” beytinin ikinci mısraındaki “öz elinle” ibaresi hem önceki söndürmek fiilini, hem de sonraki yandırmak fiilini ilgilendirmektedir. Bütün örneklerde sihr-i helâli teşkil eden ibare her iki mısrada da gramer bakımından aynı görevde bulunmaktadır.

Bu bilgilerin ışığında sihr-i helâlin ilk anlamı adıyla uygun ise de ikinci anlamın neden sihr-i helâl sayıldığı yeterince anlaşılamamakta, Tanzimat’tan geriye doğru bu ikinci tasarrufu destekleyen ve sihr-i helâl adıyla anılmış bir söz sanatından bahsedilmeyişi de klasik şairlerin kullandığı ileri sürülen bu söz oyununa sihr-i helâl adının Tanzimat’tan sonra verildiğini düşündürmektedir. Bu mânasıyla sihr-i helâl tertibinin

Bakara sûresinin 102. âyetindeki ifade şeklinden çıkarıldığı akla yakın görünmektedir. Bu âyetteki, “Lâkin o şeytanlar küfrettiler, insanlara sihri ve Bâbil’de Hârût ile Mârût adlı iki meleğe indirileni öğretiyorlardı” cümlesine nahvî yapıyı dikkate alarak şöyle de mâna verilebilir: “İnsanlara sihri öğretiyorlardı ve Bâbil’de Hârût ile Mârût adlı iki meleğe indirileni (öğretiyorlardı).” Burada “indirilen” şeyin ne olduğu zikredilmemekteyse de bağlamdan bunun da sihir olduğu anlaşılmaktadır. Bu yorum, “öğretilen şeyin sihir olmayabileceği, fakat öğretildiği ve kötüye kullanıldığı takdirde sihir olabileceği” şeklinde bir anlama da imkân bırakmaktadır. Burada dikkati çeken husus, bir defa geçen sihir kelimesinin âyetin dil bilgisi özelliği sebebiyle iki ayrı cümlenin unsuru olabilmesidir. Buna göre meâl şöyle de olabilecektir: “İnsanlara sihri öğretiyorlardı. Bâbil’de Hârût ve Mârût adlı iki meleğe sihir indirilmişti.”

Böylece bugün sihr-i helâl denilen edebî sanatın bir yoruma göre bu âyette de bulunduğu görülmekte, üstelik sihrin esasında her zaman haram olmadığı, bir gerçeği de ifade edebileceği ve kötüye kullanılmadığı takdirde helâl sayılabileceği mânası da çıkarılabilmektedir. Bu husus, ikinci mânasıyla sihr-i helâl sanatının nereden çıktığını ve neden bu ismi aldığını ifade eden bir delil gibi görünmektedir. Bunu bilinçli olarak ilk defa kimin kullandığı ve bu âyete atıf yapıp yapmadığı şimdilik bilinmemektedir (bk. Okay, bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Muallim Nâci, Istılâhât-ı Edebiyye, İstanbul 1307, s. 6-8; Kāmûs-ı Türkî, s. 711; Tahir Olgun [Tâhirülmevlevî], Edebiyat Lügatı, İstanbul 1936, s. 118; Mustafa Nihat Özön, Edebiyat ve Tenkit Sözlüğü, İstanbul 1954, s. 237; M. Kaya Bilgegil, Edebiyat Bilgi ve Teorileri I. Belâgat, Ankara 1980, s. 298-300; Cem Dilçin, Örneklerle Türk Şiir Bilgisi, Ankara 1983, s. 445-446; İskender Pala, Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, Ankara, ts. (Akçağ Yayınları), s. 441; Tahir Üzgör, Türkçe Dîvân Dîbâceleri, Ankara 1990, s. 25, 28; M. A. Yekta Saraç, Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat, İstanbul 2000, s. 208-210; Orhan Okay, “Sihr-i Helâle Dair”, TUBA, XXVIII/1 (2004), s.

169-175; Pakalın, III, 214; “Sihr-i Helâl”, TA, XXIX, 19; “Sihr-i Halâl”, TDEA, VIII, 15-16.

M. Orhan Okay

SİİRDÎ

(bk. MOLLA HALİL SİİRDÎ).

SİİRT

Güneydoğu Anadolu bölgesinde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Bir kesimi Güneydoğu Anadolu, bir kesimi Doğu Anadolu bölgesine giren ilin merkezi olan Siirt, kuzeydoğuda (Tayyartepe), doğuda (Türktepe) ve güneyde (Harmantepe) küçük fakat yamaçları dik tepelerle kuşatılmış, sadece güneybatı ve batıya doğru hafif meyille alçalan bir zemin üzerinde kurulmuştur. Bu kuruluş yeri özelliğiyle hilâl biçimindeki, başka bir deyişle amfiteatr şeklindeki şehirlerin tipik bir örneğini oluşturur. Şehrin kurulduğu yer, tarihin her döneminde el-Cezîre düzlüklerini Doğu Anadolu yaylalarına ve bu yörelerin aracılığı ile Azerbaycan'a bağlayan yollar üzerinde bulunmasıyla önem taşımıştır. Şehrin adı gerek İslâm kaynaklarında gerek Batılı yazarlar arasında farklı şekillerde (İs'ird, Sîird, İs'irt, Siirt, Sâird, Seerd, Sert, Saert, Sört, Söörd, Sö'ört) kaydedilmiş olup günümüz Türkçe'sinde ise Siirt biçiminde yazılmaktadır. Osmanlı tahrir kayıtlarında Siird veya İs'ird imlâsıyla belirtilir. Bu adın Keldânîce'de "şehir" anlamındaki "keert" (kaa'rat) kelimesinden geldiğini kaydeden bazı kaynaklar varsa da Siirt isminin Sâmî dillerine ait olduğu genellikle kabul edilmiştir.

Siirt'in ne zaman kurulduğuna dair kesin bir bilgi yoktur. Şehrin yer aldığı kesim, Eskiçağ'larda Asur ve Bâbil gibi Mezopotamya'da kurulan devletlerin hâkimiyetine girmemişse de bu devletlere komşu olmuştur. Daha sonra Medler'in ve Persler'in topraklarına katılmıştır. Milâttan önce 330'lu yıllara kadar devam eden Pers hâkimiyetinin ardından yöre Büyük İskender ve onun mirasçılarından Selevkoslar'ın eline geçti. Ortaçağ başlarında tekrar İran etkisi altına girdi ve Sâsânîler ile Doğu Roma (Bizans) arasında birkaç defa el değiştirdi. Hz. Ömer devrinde 18 (639) yılında hemen hemen bütün Güneydoğu Anadolu'yu çok kısa bir sürede fetheden İyâz b. Ganm tarafından İslâm topraklarına katıldı. İslâm egemenliği döneminde yaklaşık bugünkü Güneydoğu Anadolu bölgesine tekabül eden el-Cezîre vilâyetinin ayrılmış olduğu üç âmillikten (Diyârımudar, Diyârırebîa ve Diyarbekir) ve Diyarbekir âmilliğinin sınırları içinde bulunuyordu. 388'de (998) vefat eden Şâbüştî, Siirt'in IV. (X.) yüzyılda büyük bir şehir olduğunu kaydeder (ed-

Deyârât, s. 198), 433’te (1042) Türkmen akınlarına mâruz kaldıysa da bu durum uzun sürmedi. Siirt 472’de (1079-80) Mervânîler’in elinde bulunuyordu. Sultan Melikşah 476’da (1083) Mervânîler’in hâkimiyetindeki toprakları Fahrüddevle İbn Cehîr’e iktâ edip onu bölgenin fethiyle görevlendirdi. Fahrüddevle, Mervânîler’in elinde bulunan bütün toprakları ve Siirt’i ele geçirip Büyük Selçuklular adına hutbe okuttu (478/1085). Suriye Selçuklu Hükümdarı Tâcüddevle Tutuş 486’da (1093) Diyarbekir bölgesini ele geçirince Siirt’i Kızılarslan’a iktâ etti. Sultan Berkyaruk ile Muhammed Tapar arasında meydana gelen son savaşta (496/1103) Kızılarslan, Muhammed Tapar’ın saflarında yer aldı. Ertesi yıl yapılan antlaşmada Siirt de Muhammed Tapar’a bırakılan şehirler arasındaydı. Anadolu Selçuklu Hükümdarı I. Kılıcarslan, Malatya’yı alıp (500/1106) Urfa’yı bir süre kuşattıktan sonra Musul üzerine yürüyünce Siirt Emîri Kızılarslan da ona itaat eden beyler içinde bulunuyordu. Daha sonra Hısnıkeyfâ Artukluları’na bağlanan Siirt 538 (1143-44) yılında İmâdüddin Zengî’nin eline geçti (İbnü’l-Esîr, XI, 94). Celâleddin Hârizmşah’ın Âmid önlerinde yenilmesi üzerine Hârizmşah’ı doğuya doğru kovalayan Moğollar bu yöredeki başka yerlerle birlikte Siirt’i de tahrip edip eman verdikleri halkı kılıçtan geçirdiler (628/1231) (a.g.e., XII, 499). Bu yılların ardından şehri ziyaret

eden Hamdullah el-Müstevfî’nin Siirt’i 46.500 dinar gelir getiren büyük bir belde olarak tasvir ettiğine bakılırsa Moğol tahribinin etkisini kısa sürede giderdiği anlaşılır (Nüzhetü’l-ḳulûb, s. 105). İlhanlılar’ın ve onların halefleri durumundaki Celâyirliler’in hâkimiyeti altına giren Siirt, Timur istilâsını da gördükten sonra 866’ya (1462) doğru Akkoyunlular tarafından ele geçirildi. XVI. yüzyılın başlarında Safevîler’in eline geçti. Yavuz Sultan Selim’in Çaldıran’da Safevîler’e karşı kazandığı zafer sonrasında (920/1514) Siirt çevredeki başka yerlerle birlikte Osmanlı topraklarına katıldı. Osmanlı idarî teşkilâtında önceleri Diyarbekir beylerbeyiliğinde bir kaza merkeziydi. Ardından Hısnıkeyfâ ile birlikte sancak statüsü kazandı.

Osmanlı idaresine girişinden az sonraya, 1526 yılına ait bir bilgiye göre Siirt dört mahalleli (Ras / Reis, Bağa, Beyder, Halfaniye) küçük bir şehir konumundaydı. Dört mahallede toplam 406 hâne, elli sekiz mücerretten (bekâr) oluşan müslümanlar yaşıyordu. Erâmine şeklinde zikredilen, içlerinde farklı hıristiyan grupların da bulunduğu topluluk ise 217 hâne,

yetmiş dört mücerret nüfusa sahipti. Şehirde ayrıca on dört hâne, dört mücerretten oluşan bir yahudi cemaati vardı. Bu rakamlara göre Siirt'in nüfusu 637 hâne yani yaklaşık 3500-4000 kişiden oluşuyordu. Şehirde ulucami (câmi-i kebîr) vakıflarıyla kaydedilmişti. Vakıf gelirleri içinde ayakkabıcı, bakkal, saraç, muytab / mutaf, cüllâh dükkânları da vardı. Bunlar elli adet olmak üzere Siirt Çarşısı'nda yer alıyordu. Diğer vakfı olan mescidler ise otuzu buluyor, vakıf gelirlerinin çoğu dükkân kiralarından sağlanıyordu. Bunlardan bazıları Hızır (kırk dükkân geliri), Asker / Asâkir, Bağdâdî, Karakuş, Şeyh Dâvud, Ayn Sor, Meydan ve Mısrî Ahmed mescidleriydi. Ayrıca Cemâliye adlı bir de medrese vardı. Tahrir kayıtlarına göre şehirde ayakkabıcılık, dokumacılık ön plandaydı. Burada bir boyahane işletmesinin mevcudiyeti şehrin dokumacılık sektöründeki önemine işaret eder. Nitekim şehirdeki pamuklu pazarından yılda 2500 akçelik mukātaa geliri sağlanıyordu. Pamuklu yanında yünlü dokumacılığı da yapılıyordu. Şehir yakınındaki Deyrimiryakos Manastırı'ndan yıllık 5000 akçe gelir sağlanıyordu. Siirt Kalesi'nde bu tarihlerde kırk altı muhafız görev yapıyordu.

XVII ve XVIII. yüzyıllara ait bilgilere sahip olunamayan Siirt şehrinin XIX. yüzyıldaki durumu hakkında buradan geçen seyyahlar ve müellifler bilgi verir. Bu yüzyılın başlarında Macdonald Kinneir şehrin nüfusunun 3000 kişiden ibaret olduğunu kaydeder. 1836'da Siirt'i ziyaret eden J. Shiel ise 1000 hâne bulunduğunu bildirmektedir. Daha sonra Ainsworth tarafından ileri sürülen 5000 nüfus da Shiel'in hâne sayısı olarak verdiği bilgiyi doğrulamaktadır. XIX. yüzyılın ortalarına doğru Osmanlı-Mısır savaşı münasebetiyle Türkiye'de bulunan Helmut von Moltke 1838'de şehrin önemli ölçüde harabe halinde bulunduğunu yazar. Siirt şehrinin nüfusuyla ilgili XIX. yüzyılın ikinci yarısına ait bilgiler şehrin nüfusunun artarak 10-15.000 kişi arasında olduğunu göstermektedir. 1864 yılına ait bilgi sunan Alexander Schlaefli, Siirt'i Bohtan (Botan) suyu vadisinin ekonomik merkezi diye gösterir. 1892-1893 yıllarında Musul-Trabzon arasında seyahat ederken Siirt'e de uğrayan Eduard Nolde şehrin nüfusunun 12-15.000 arasında olduğunu söyler. Yaklaşık aynı yıllara ait bilgi veren V. Cuinet ise Siirt şehrinin nüfusunu 15.000 civarında tahmin eder. XIX. yüzyılın sonları ile XX. yüzyılın başlarında Siirt'in yakın çevresinde meydana gelen Ermeni baş kaldırıları (özellikle Sasun'daki olaylar) Siirt şehrini de rahatsız etmiştir. I. Dünya Savaşı'ndan önceki yıllara ait bir Rus

kaynağı şehrin nüfusunu 16.500 olarak gösterir. Bu yıllarda şehir Rus ve İngiliz cepheleri yakınında kalması sebebiyle zarar görmüştür. Mütareke döneminde de kısa süreli bir İngiliz işgaline uğramıştır.

Osmanlı idarî teşkilâtında Tanzimat'tan sonra eyalet sisteminden vilâyet sistemine geçilince Diyarbekir vilâyetine bağlı kalan, 1884'te Bitlis vilâyetine nakledilen Siirt, Cumhuriyet döneminin başlarında bir il merkezi durumuna getirilmiştir. Siirt'in bu dönemin başlarında 15.000'i bulmayan nüfusu (1927 sayımında 14.830 nüfus) 1950 yılına kadar arada düşüşler de göstererek hemen hemen aynı seviyede kalmıştır (1935'te 16.036, 1940'ta 17.086, 1945'te 16.210 ve 1950'de 15.580 nüfus). O yılların Siirt'i etrafı yeşillikler, bahçe ve tarlalarla çevrili, başka yörelerde rastlanmayacak bir ev tipindeki (dışarıdan bakılınca düz damlı, fakat evin içinden bakılınca kubbeli) mahallelerden oluşan küçük bir yerleşme durumundaydı. Yörede "cas" adı verilen alçı taşının (jips) kullanımıyla yapılan bu ev tipinin bazı örnekleri Siirt'in özellikle doğusundaki eski mahallelerinde halen görülmektedir.

1950 yılından itibaren şehrin nüfusunda belirli bir artış izlenebilmektedir. 1955'te 20.000'i aşan (20.819) nüfus 1965'te 25.000'i (25.480), 1980'de 40.000'i de geçmiştir (42.291). Bu artışta payı olan olaylar arasında 1950-1960 yılları arasındaki dönemde bir eğitim tümeninin Siirt'te yerleşmesi, ayrıca kırdan şehre olan göçler ve şehri çevresine bağlayan yolların iyi bir duruma getirilmesi, şehirde küçük çapta da olsa sanayi faaliyetlerinin başlaması (un, tuğla, kiremit fabrikaları ile 1973'te kurulan Siirt meyan kökü sanayii), ayrıca 1949 ilk imar planı, 1967 ikinci imar planı ve 1977'deki ek imar planının uygulamaya geçirilmesi sayılabilir.

1980'li yılların başında on dört mahalleden ibaret olan Siirt şehri, bu tarihten sonra gelişmesini daha da hızlandırarak 1985'te 50.000 nüfusu da geçmiş (53.884), 1990'da 70.000 nüfusa (68.320), 2000 yılında da 100.000'e çok yaklaşmış (98.281), 2007 sayımında ise 100.000'i de aşmıştır (117.599). Bu nüfus sayıları günümüzde on dokuzu bulan mahallelerde yaşamakta ve şehir batı-güneybatıya doğru modern mahallelerle büyüme eğilimi göstermektedir. Bu büyüme 1960'lardan sonra Yenimahalle, 1970'lerden sonra

Âfetevleri, Çal, Doğan, 1980’lerden sonra Kooperatif, Evren, 1990’lardan sonra İsmail Çelik isimli mahallelerin ortaya çıkışıyla gerçekleşmiştir. Bunlara ilâve olarak yakınındaki Bağtepe (eski Halenze) köyünün 1985 yılından sonra şehrin belediye sınırları içine alınmasıyla bir büyüme görülmektedir. Şehrin merkezî kesimi ise Aydınlar ve Hükümet caddelerinin Doğan caddesiyle birleştiği üçgen biçimli alan içerisinde gelişmiştir. Siirt’in geleneksel uğraşılarından olan Siirt battaniyesi dokumacılığı (tiftik keçisinin yöreye özgü bir türü olan keçinin tüylerinden dokunur) önceleri gelişme aşamasına geçmiş (1940’lı yıllarda 135, 1970’li yıllara doğru 200 el tezgâhı), günümüzde ise tezgâh sayısı bir hayli azalmıştır. Siirt ayrıca Selçuklular’dan kalma 1129 tarihli ulucami, Artukoğulları’ndan kalma Asakir Camii (Çarşı Camii) ve şehrin yakın çevresindeki tarihî eserleri görmeye gelenler için bir turistik merkez olarak da gelişmeye adaydır.

Siirt şehrinin merkez olduğu Siirt ili Van, Bitlis, Batman, Mardin ve Şırnak illeriyle çevrilmiştir. Merkez ilçeden başka Aydınlar, Baykan, Eruh, Kurtalan, Pervari ve Şirvan adlı altı ilçeye ayrılır. 5373 km² genişliğindeki Siirt ilinin sınırları içinde 2007 yılı nüfus sayımının sonuçlarına göre 291.528 kişi yaşıyordu, nüfus yoğunluğu ise elli dört idi. Diyanet İşleri Başkanlığı’na ait 2007 yılı istatistiklerine göre Siirt’te il ve ilçe merkezlerinde 140, bucak ve köylerde 354 olmak üzere toplam 494 cami bulunmaktadır. İl merkezindeki cami sayısı 93’tür.

BİBLİYOGRAFYA

998 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Diyâr-ı Bekr ve Arab ve Zü’l-kâdiriyye Defteri: 937/ 1530 (nşr. Ahmet Özkılınç), Ankara 1998, I, 270-277; Şâbüştî, ed-Deyârât (nşr. K. Avvâd), Beyrut 1406/1986, s. 198, 383, 420; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, IX, 74; XI, 94; XII, 499; Müstevfî, Nüzhetü’l-ḳulûb (Strange), s. 105; Şeref Han, Şerefnâme (trc. Mehmet Emin Bozarslan), İstanbul 1971, s. 182; Helmuth von Moltke, Türkiye Mektupları (trc. Hayrullah Örs), İstanbul 1969, s. 197; Cuinet, II, 600-603; A. Schlaefli, Reisen in den Orient, Winterthur 1864, s. 49; M. Halil Yinanç, Türkiye

Tarihi, Selçuklular Devri I: Anadolu'nun Fethi, İstanbul 1944, s. 135, 142, 147, 155; Ömer Atalay, Siirt Tarihi, İstanbul 1946; L. Dillemann, Haute Mésopotamie orientale et pays adjacents, Paris 1962, s. 30; Ahmet Necdet Sözer, Diyarbakır Havzası, Ankara 1969, s. 48, 92-95, 141, 156; Osman Turan, Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi, İstanbul 1973, s. 179, 194, 210, 211; Nejat Göyünç, "XVI. Yüzyılda Güneydoğu Anadolu'nun Ekonomik Durumu", Türkiye İktisat Tarihi Semineri (haz. Osman Okyar - Ünal Nalbantoğlu), Ankara 1975, s. 71-102; a.mlf., XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı, Ankara 1991, s. 16, 35, 36; Abdülkerim Özaydın, Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi (498-511/1105-1118), Ankara 1990, s. 60, 68; Cumhur Kılıççıoğlu, Her Yönüyle Siirt, Ankara, ts. (Kadıoğlu Matbaası); Bekir Sami Seçkin, Başlangıçtan Günümüze Siirt Tarihi, İstanbul 2005; Metin Tuncel, "Geçmişten Günümüze Siirt Şehri", Uluslararası Siirt Sempozyumu, İzmir 2007, s. 27-29; Ali Saim Ülgen, "Siirt Ulu Camii", VD, sy. 5 (1962), s. 153-155; Besim Darkot, "Siird", İA, X, 619-621; C. E. Bosworth, "Siʿird", EI² (Fr.), IX, 596; Suraiya Faroqhi, "Siʿird", a.e., IX, 596-597.

Metin Tuncel

SİİRT ULUCAMİİ

(bk. ULUCAMİ).

SİKA

(الثقة)

Râvinin güvenilir olduğunu ifade eden hadis terimi.

Adâlet ve zabt vasıflarına sahip râviler hakkında kullanılan ta‘dîl lafızlarından biridir. Sa‘d b. İbrâhim'in (ö. 127/744-45), "Hadisi sika râvilerden alınız" denilirdi şeklindeki ifadesi (Hatîb el-Bağdâdî, el-Câmiʿ, I, 130) terimin erken dönemlerden itibaren kullanıldığını göstermektedir. Müslüman, bulûğa ermiş, akıl ve takvâ sahibi olmak, ayrıca mürüvvet râvide aranan adâletle ilgili özelliklerdir. Bunlardan birinin yokluğu halinde râvi güvenilirliğini kaybeder. Râvi ayrıca zabt vasfına da sahip olmalıdır. Unutkan ve dalgın olmamak, ezberden rivayet ediyorsa hadisi kusursuz biçimde ezberlemiş olmak, kitaptan rivayet ediyorsa kitabını dikkatli bir şekilde yazmış, kontrol etmiş ve korumuş olmak, mâna ile rivayet ediyorsa hadis metninde değiştirdiği kelimelerin mânalarını iyi bilmek ve hadisin mânasında herhangi bir değişikliğe yol açmamak gibi hususlar zabt açısından râvide aranan özelliklerdir. Genel kabule göre râvinin güvenilir olduğu hadis ilmindeki şöhretiyle ve yetkili bir âlimin onun sika olduğunu ifade etmesiyle bilinebilir. Sika râvinin rivayeti delil olarak kullanıldığı gibi sadece onun rivayet ettiği hadis de makbul sayılmıştır.

Sika tabiri genellikle râvinin adâlet ve zabt sahibi olduğunu ifade etmekle birlikte onun zabt bakımından bütünüyle kusursuz olduğunu göstermez. II. (VIII.) yüzyılın önde gelen hadis münekkitlerinden Abdurrahman b. Mehdî, Hakem b. Uteybe'nin sika-sebt lafızlarıyla güvenilirliğini ifade ettikten sonra "lâkin yahtelifü" diyerek bu zatın bir kısım rivayetlerinde ihtilâf bulunduğunu, dolayısıyla zabtında bazı kusurlar olduğunu belirtmiştir. III. (IX.) yüzyıl âlimlerinden Ya‘kūb b. Şeybe'nin sika olarak nitelediği bir râvi hakkında "zaîfü'l-hadîs" ve "zaîfün cidden" lafızlarını kullanması da söz konusu râvinin zabtındaki kusur sebebiyledir. Dolayısıyla sika diye nitelenen bir râvinin naklettiği hadislerin delil olarak kullanılmasına engel teşkil etmeyecek seviyede kusurları bulunabilmektedir. Hadis münekkitleri, "Rivayeti hususunda konuşulmuştur"; "Rivayetinde gevşeklik ve problem

vardır"; "Hata ettiği olmuştur"; "Bazı hataları vardır"; "Güvenilirdir fakat diğer insanlar gibi hata eder" gibi ifadelerle râvide bulunan bu tür kusurlara işaret etmişlerdir. Yaygın olmamakla birlikte sika tabiri hadis rivayetinde zayıf, fakat özellikle dindarlığı açısından güvenilir, hadis ilmi konusunda yetersiz, fakat hadisi alışında güvenilir olduğunu ifade etmek için de kullanılmıştır. Bazı müteahhir âlimlerinin meçhul olmayan, cerhedildiği de bilinmeyen râviler hakkında da bu terimi zikrettikleri olmuştur.

Râvinin güvenilir olduğuna delâlet etmek üzere sika terimi yaygın bir kullanıma sahiptir. Terime ya tek başına veya tekrar edilerek yahut râvinin zabt bakımından zayıflığına delâlet eden diğer lafızlarla birlikte olmak üzere üç farklı şekilde yer

verilmiş olup bunların râvinin güvenilirliğine delâletleri aynı seviyede değildir. Râvinin güvenilirliğine delâlet etmesi açısından tekrar edilmesi tek başına kullanılmasından, yalnız kullanılması da zayıflığına delâlet eden lafızlarla birlikte zikredilmesinden daha üstündür. Sika kelimesi kadar yaygın olmasa da râvinin güvenilirliği başka tabirlerle de ifade edilmiştir. "Evsaku'n-nâs" (râvilerin en güveniliri), "esbetü'n-nâs" (râvilerin en sağlamı), "ileyhi'l-müntehâ fi't-tesebbüt" (güvenilirliğin zirvesindedir), "lâ ahade esbete minh" (ondan daha güvenilir râvi yoktur), "men mislü fülân" (onun gibisi var mı?), "emîrü'l-mü'minîn fi'l-hadîs" (hadis rivayetinde müminlerin lideridir), "imâmün fi'l-hadîs" (hadis ilminde önderdir), "fülânün lâ yüs'elü anh" (falan râvi nasıldır diye sorulmaz), "lâ a'rifü lehû nazîran fi'd-dünyâ" (dünyada bir benzerini tanımıyorum), "fülânün asdaku men edrektü mine'l-beşer" (falanca, insanlar içinde karşılaştığım en doğru sözlü kimsedir), "keennehû mushafun" (mushaf gibi güvenilirdir), "cihbizün" (hadis uzmanıdır), "fârisü'l-hadîs" (hadiste mahirdir), "fülânün en-nâsü iyâlün aleyhi" (bu ilimde diğerleri onun talebeleridir), "şekkühû ke-yakīni gayrihî" (onun tereddüdü bile başkasının kesin bilgisi gibidir), "ke-ennallāhe halaka fülânen li-hâze'ş-şe'ni" (Allah falanı bu ilim için yaratmıştır), "fülânün hüve't-takıyyü'n-nakıyyü lem era mislehû" (falan benzerini görmediğim takvâ sahibi ve titiz bir kişidir), "fülânün min sikāti's-sikāt" (falan sikaların da sikası arasında yer alır), "fülânün ehlün ellâ nedaa lehû şey'en" (falan hiçbir rivayeti terkedilmeyecek liyakattedir), "fülânün lâ yehtelifü fîhi ahadün" (falanın güvenilirliği tartışılmaz), "fülânün diâme" (falan bu ilmin temel taşıdır), "izâ eredte'l-hadîse fe'lzem

fülânen" (hadis öğrenmek istiyorsan falanın peşini bırakma), "fülânün yahtâcü ilâ mütâbi'" (falanın destekleyici rivayete ihtiyacı mı olur?), "fülânün mâ ahtae fî hadîsin vâhid" (falan hiçbir hadiste hata yapmamıştır), "sayrafiyyü'l-hadîs" (hadis sarrafı), "rüknün mine'l erkân" (hadis ilminin temel taşlarından biridir), "zâke ahadü'l-ahadeyn" (hadis ilminde belli başlı iki kişiden biridir) tabirleri râvinin en üst seviyede güvenilirliğini ifade eder. "Sikatün sikatün" (çok güvenilirdir), "sikatün sebtün" (güvenilir ve titizdir), "sikatün hüccetün" (kendisi güvenilir, hadisi delildir), "sikatün hâfizun" (güvenilir bir hadis hâfızıdır), "sikatün mütkınün" (güvenilir ve hadis rivayetinde titizdir), "mâ alimtü illâ hayren" (hakkında hayırdan başka bir bilgim yoktur), "hâfizun" (rivayetlerini ezberleyen güvenilir râvidir), "metînün" (rivayetlerinde güçlüdür), "hüccetün" (rivayetleri delildir), "sebtün" (rivayetlerinde titiz bir râvidir), "behin" (rivayetleri iyidir), "sahîhu'l-hadîs" (rivayetleri sahihtir) tabirleri de râvinin sika olduğuna delâlet eden diğer ta'dîl lafızlarıdır. Sika bir râvinin hadis rivayet ederken yaptığı fazlalıkların kabul edilip edilmeyeceği konusunda farklı görüşler vardır (bk. ZİYÂDETÜ's-SİKA). Zayıf râvinin sika râviye veya sika râvinin kendisinden daha güvenilir râviye aykırı rivayette bulunması ise araştırmalara konu olmuştur (bk. MUHÂLEFET).

Hadis âlimleri tarafından kaleme alınan tabakat, tarih, cerh ve ta'dîl, suâlât gibi kitaplar yanında zayıf ve metrûk râvilerle birlikte yer alan sika râviler hakkında da eserler telif edilmiştir. Ebü'l-Hasan el-İclî'nin Târîḫu'ṡ-ṡiḳāt'ı (nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî, Beyrut 1405/1984), İbn Hibbân el-Büstî'nin eṡ-Ṡiḳāt'ı (nşr. Muhammed Abdürreşîd, Haydarâbâd 1393-1403/1973-1983), İbn Şâhin'in Târîḫu esmâʾi'ṡ-ṡiḳāt mimmen nuḳıle ʿanhümü'l-ʿilm'i (nşr. Subhî es-Sâmerrâî, Küveyt 1402/1982; nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî, Beyrut 1406/ 1986) bunlar arasında sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "vşḳ" md.; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, III, 124; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Ahmed Ömer Hâşim), Beyrut 1406/1986, s. 109-111, 118-121, 464-465; a.mlf., el-Câmiʿ li-aḫlâḳı'r-râvî ve âdâbi's-

sâmiʿ (nşr. Mahmûd et-Tahhân), Riyad 1403/1983, I, 130; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 104-105; Nevevî, İrşâdü ṭullâbi'l-ḥaḳāʾiḳ (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1411/1991, s. 109, 111; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XI, 137; XVI, 70, 254; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, III, 82; a.mlf., el-Mûḳıẓa (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1412, s. 78; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, III, 248; VI, 174; Ebü'l-Hasan Mustafa b. İsmâil, Şifâʾü'l-ʿalîl bi-elfâẓ ve ḳavâʿidi'l-cerḥ ve't-taʿdîl, Kahire 1411/1991, I, 125, 127, 137, 338-339; Ahmet Yücel, Hadîs Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi, İstanbul 1996, s. 113-127; G. H. A. Juynboll, "Thiḳa", EI² (İng.), X, 446; Emin Aşıkkutlu, "Cerh ve Ta'dîl", DİA, VII, 398, 400; Mehmet Efendioğlu, "Râvi", a.e., XXXIV, 473.

Ahmet Yücel

es-SİKĀT

(الثقات)

İbn Hibbân’ın (ö. 354/965) sika kabul ettiği hadis râvilerini tanıttığı eseri.

Târîḫu’s̱-s̱iḳāt, es̱-S̱iḳāt mine’ṣ-ṣaḥâbe ve’t-tâbiʿîn ve etbâʿi’t-tâbiʿîn adlarıyla da anılan eser, müellifin hem sika hem zayıf râvileri tanıttığı Kitâbü’t-Târîḫi’l-kebîr’inden sadece sika râvileri bir araya getirdiği çalışmasıdır. Zayıf râvileri ise Kitâbü (Maʿrifeti)’l-mecrûḥîn mine’l-muḥaddis̱în ve’ḍ-ḍuʿafâʾi ve’l-metrûkîn adlı eserinde toplamıştır. Kitabın girişinde telif sebebi hakkında bilgi verilmiş, Hz. Peygamber’in sünnetinin önemi, ilmin neşir ve tebliğinin gerekliliği, bu tebliğin ancak sahih hadislerin aktarılması ve sika râvilerin tanıtılmasıyla yapılabileceği belirtilmiş, telifte izlenen metoda değinilmiş, es̱-S̱iḳāt’a alınacak râvilerin kabul şartları üzerinde durulmuş ve eserin telifi sırasında geçirdiği aşamalara işaret edilmiştir. Girişten sonra Resûlullah’ın hayatı geniş biçimde verilmiş, Hulefâ-yi Râşidîn’den başlayarak Emevî ve Abbâsî halifeleri tanıtılmış, bu kısım Halife Mutî‘-Lillâh ile sona ermiştir. Ardından sahâbe, tâbiîn, tebeu’t-tâbiîn ve daha sonraki râviler sıralanmıştır.

Eserde, bir sayıma göre 15.000 kadar hadis râvisi tabakalar halinde ele alınmış ve her tabakada yer alanların birbiriyle karşılaşma imkânının bulunması (likā) şartı aranmıştır. es̱-S̱iḳāt’ta râviler adlarının ilk harfine göre yarı alfabetik sıralanmış, ancak sahâbe tabakasında faziletleri sebebiyle aşere-i mübeşşereye ön sırada yer verilmiştir. Her tabakada önce adlarıyla, daha sonra künyeleriyle bilinen erkek râviler, ardından kadın râviler zikredilmiş, bu sıralamada zaman zaman aksamalar meydana gelmiştir. Râvilerin biyografileri verilirken onların isimleri, künye ve lakapları, memleketleri, ölüm tarihleri, hoca ve talebeleri hakkında bilgi aktarılmış, ayrıca “sika, şeyh, sebt, mutkin, müstakīmü’l-hadîs” veya “yuhtiü, yehimü, yüdellisü” gibi ifadelerle cerh ve ta‘dîl dereceleri gösterilmiş, râvinin hangi şartlarda hüccet sayılacağı belirtilmiş, bazan dinî ve ahlâkî erdemlerine dair menkıbeler nakledilmiş, bazan da rivayetlerinden örnekler sunulmuş, cerhe yönelik mevcut tenkitlere de cevap verilmiştir. İbn

Hibbân'a göre râvinin sika sayılmasına engel olan kusurlar onun naklettiği haberin senedinde olabileceği gibi, kendisinden bir önce veya bir sonraki yerde haberi hüccet sayılmayan zayıf bir râvinin bulunması, haberinin mürsel veya münkatı' olması ve haberin isnadında o haberi duyduğunu açıkça ifade etmek istemeyen bir müdellisin yer alması gibi sebeplerle de olabilir.

Müellif iki hadis imamından birinin sika, diğerinin zayıf kabul ettiği bir râviyi eserine alırken onun sika olup olmadığına delillere dayanarak kendisi karar vermiş, araştırması sonucunda sika kabul etmediğini

ise eḍ-Ḍuʿafâʾ adlı eserinde zikretmiştir (eṡ-Ṡiḳāt, I, 13). Onun bu eserinde yer alan bütün râvilerin sika olması gerekirken birçoğu hakkında, "Rivayetinde hata ederdi"; "Vehme kapılırdı"; "Tedlîs yapardı" gibi cerh nitelikli kusurlara da işaret edilmiş olması, müellifin sika saydığı kimselerde belli bir orana kadar bu tür kusurların bulunabileceğini kabul etmesiyle açıklanmaktadır. Ona göre sika râvi doğruları yanlışlarından çok olan kimsedir. eṡ-Ṡiḳāt'ta mevcut bazı râvilerin bir yönüyle sika, bir başka yönüyle zayıf olarak gösterilmesi (müştebeh) hususuna açıklık getirilmiş, böyle râvilerin Kitâbü'ḍ-Ḍuʿafâʾ bi'l-ʿilel'inde ayrıca zikredileceği belirtilmiştir (a.g.e., VI, 27; IX, 1). Bu husus müellifin bir çelişkisi veya gafleti ya da iki farklı ictihadı olarak değerlendirilmiştir.

Eserde kendi bid'atına davet etmeyen bid'at ehli birçok râvi de yer almakta (a.g.e., VI, 140), müellif bu râvileri yeri geldiğinde savunmaktadır. İbn Hibbân, cerhedildiği bilinmeyen ve rivayetleri sadece tanınmış bir kişi tarafından nakledilen 100'e yakın râviyi de eserine almış, onların cerhedildiği ortaya çıkıncaya kadar âdil sayılmaları gerektiğini söylemiştir. Bu durumda başkalarının "mechûlü'l-ayn, mestûr, mechûlü'l-hâl" dediği birçok râvi ona göre sikadır. Eserde yer alan, sika olduklarını sadece kendisinin belirttiği iddia edilen râvilerin çoğu bu gruptandır. Meselâ Saîd b. Cübeyr'den rivayet ettiğini söylediği Eyyûb el-Ensârî adlı râviden söz ederken (a.g.e., VI, 60) onu tanımadığını, babasını bilmediğini, hakkında herhangi bir cerh yapılmadığını belirtmiş, daha sonra zabt ve itkān sahibi olarak bilinen tek râvisi Mehdî b. Meymûn'un ondan münker olmayan bir hadis rivayet ettiğini hatırlatmış ve bu yolla Eyyûb'dan meçhûliyet halinin kalktığına hükmederek onu eserine almıştır. eṡ-Ṡiḳāt'ta güvenilirlikleri

sorgulanmak amacıyla yer verilen râviler de vardır. Nitekim müellif, Mukanni‘ adlı râviden rivayeti bulunan Feza‘ adlı Kādisiye Savaşı gazisi bir râviyi değerlendirirken onu da sahâbî olduğu söylenen şeyhini de tanımadığını, onları rivayetlerine güvendiği için değil tanıtmak maksadıyla eserinde zikrettiğini belirtmektedir (a.g.e., VII, 326).

İbn Hibbân, eṡ-Ṡiḳāt'ta meçhul râvilere yer verdiği ve bazı konularda hataya düştüğü iddiasıyla Nâsırüddin el-Elbânî tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Elbânî, eṡ-Ṡiḳāt'ta yer almaması gereken 100 kadar râvi hakkında Teysîru intifâʿi'l-ḫillân bi-Ṡiḳāti İbn Ḥibbân adlı bir eser üzerinde çalıştığını belirtmiş (Ṣaḥîḥu Mevâridi'ẓ-ẓamʾân, I, 18), eserde var olduğunu ileri sürdüğü diğer hataları müellifin aceleciliğine, geriye dönüp yazdıklarını tashih etmemesine veya ömrünün buna yetmemesine bağlamıştır (a.g.e., I, 51). Ancak Elbânî'nin bir kısım iddialarında haklı olmadığı, eleştirilerinde eṡ-Ṡiḳāt'ın aslını kullanmak yerine başka müellifler tarafından yapılan eksik ve yanlış alıntılara güvendiği için hataya düştüğü belirtilmiştir. Heysemî'nin, eṡ-Ṡiḳāt'ı Tertîbü Ṡiḳāti İbn Ḥibbân adıyla alfabetik olarak sıraladığı kaydedilmektedir.

Birçok yazma nüshası bulunan eṡ-Ṡiḳāt, Muhammed Abdülmuîd Han yönetiminde Muhammed Abdürreşîd tarafından neşredilmiştir (I-IX, Haydarâbâd 1393-1403/ 1973-1983). Bir heyet, eserdeki isim ve madde başlıklarını İtmâmü'l-inʿâm bi-tertîbi mâ verede fî Kitâbi'ṡ-Ṡiḳāt li'bni Ḥibbân mine'l-esmâʾi ve'l-aʿlâm adıyla sıralamış (Bombay 1408/1987), Hüseyin İbrâhim Zehrân da esere Câmiʿu fehârisi'ṡ-Ṡiḳāt adlı bir dizin hazırlamıştır (Beyrut 1408). eṡ-Ṡiḳāt'ın sîret ve halifeler bölümü es-Sîretü'n-nebeviyye ve aḫbârü'l-ḫulefâʾ (nşr. Hâfız Aziz Bey el-Kādirî, Beyrut 1407/1987; I-II, Beyrut 1417/1997), sadece sîret kısmı es-Sîretü'n-nebeviyye (nşr. Abdüsselâm b. Muhammed Allûş, Beyrut 1420/2000), sahâbe tabakasıyla ilgili bölümü Târîḫu'ṣ-ṣaḥâbe elleẕîne ruviye ʿanhümü'l-aḫbâr (nşr. Bûrân ed-Dannâvî, Beyrut 1408/1988) adıyla yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hibbân, eṣ-Ṣiḳāt (nşr. Muhammed Abdürreşîd), Haydarâbâd 1393-1403/1973-83, I, 11-13; VI, 27, 60, 140; VII, 326; VIII, 2; IX, 1; a.mlf., el-Mecrûḥîn, neşredenin girişi, s. y-m; Zehebî, Mîzânü'l-iʿtidâl, II, 316; III, 581; Heysemî, Mevâridü'ẓ-ẓamʾân ilâ zevâʾidi İbn Ḥibbân (nşr. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî), Dımaşk 1411/ 1990, neşredenin girişi, I, 27-29, 37-39; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, I, 13-14; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, I, 304; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Medine 1379/1959, s. 53-54; Sezgin, GAS, I, 190; M. Abdullah Ebû Suaylîk, Muḥammed b. Ḥibbân el-Büstî, Dımaşk 1415/1995, s. 53-55; Mahmûd Saîd Memdûh, et-Taʿrîf bi-evhâmi men ḳasseme's-sünen ilâ ṣaḥîḥ ve żaʿîf, Dübey 1421/2000, I, 387-439; M. Nâsırüddin el-Elbânî, er-Ravżü'd-dânî fi'l-fevâʾidi'l-ḥadîṡiyye (haz. İsâm Mûsâ Hâdî), Amman 1422, s. 17-24, 56, 66, 67, 91, 108, 118, 165, 171; a.mlf., Ṣaḥîḥu Mevâridi'ẓ-ẓamʾân, Riyad 1422/2002, I, 11-57; Mehmet Ali Sönmez, İbn Hibbân ve Cerh-Ta'dîl Metodu, İstanbul, ts. (Umran Yayınları), s. 29-33.

Mehmet Ali Sönmez

SİKĀYE

(السقاية)

Mekke’de zemzemle ve su işleriyle ilgili görev.

Sözlükte “sulamak, su kabı, sulama yeri, suculuk” gibi anlamlara gelen sikāye, terim olarak “Mekkeliler’in ve hac günlerinde Kâbe’yi ziyaret için gelenlerin su ihtiyaçlarının karşılanması görevi” demektir. Kelime Kur’ân-ı Kerîm’de bir âyette “su kabı” mânasında (Yûsuf 12/70), diğer bir âyette ise terim anlamıyla (et-Tevbe 9/19) geçmektedir.

Hz. İbrâhim’den beri Kâbe’yi ziyaret için Mekke’ye gelenler Allah’ın misafiri kabul edilmiştir. Önceleri şehrin ve Kâbe’yi ziyaret edenlerin su ihtiyacı halktan toplanan yardımlarla karşılanıyordu. Daha sonra sikāye görevini bunu bir itibar ve şeref vesilesi olarak gören zenginlerle Mekke ve Kâbe’nin yönetiminde etkin olan kabile reisleri üstlenmiş, bu görevi Hz. Peygamber’in dördüncü kuşaktan dedesi Kusay b. Kilâb kurumsallaştırmıştır. Kusay, Mekke’de oturanları “Allah’ın komşuları”, hac için gelenleri “Allah’ın misafirleri” ve “evinin ziyaretçileri” diye tanımlamış, onlar için hac günleri yiyecek ve içecek hazırlanmasını teklif etmiştir (İbn Sa‘d, I, 60). Mekkeliler onun bu teklifini kabul edince bu iş için her yıl para ve mal toplanarak bir bütçe oluşturulması gelenek olmuştur. Bu bütçenin bir kısmı sikāye için harcanırken önemli bir kısmı rifâde hizmetine tahsis edilmiştir (bk. RİFÂDE).

Mekke halkının ve misafirlerin su ihtiyacını karşılamak için kuyular kazdıran Kusay, Kâbe’nin etrafına koydurduğu deriden yapılmış havuzlara su doldurtarak sikāye hizmetini başlattı. Bazan hacılara süt de ikram ediliyordu. Kusay yaşlanınca sikāye görevini oğlu Abdüddâr’a vasiyet etti ve ölümünden sonra bu hizmet onun tarafından sürdürüldü. Ezrakī, Kusayy’ın sikāye ile birlikte bazı görevleri diğer oğlu Abdümenâf’a verdiğini ileri sürerse de (Aḫbâru Mekke, I, 110) bu bilgi diğer kaynaklar tarafından teyit edilmemektedir. Abdüddâr’ın görevi devralmasının ardından Abdümenâf’ın oğulları Hâşim, Muttalib, Nevfel ve Abdüşems

sayı ve itibar bakımından daha üstün olduklarını, hac ve Kâbe ile ilgili bu görevlerin kendilerine verilmesi gerektiğini belirterek onlara karşı mücadeleye giriştiler. Araya giren kişiler,

sidâne ve livâ görevleriyle Dârünnedve yöneticiliğinin Abdüddâroğulları'nda kalmasını, sikāyenin de aralarında bulunduğu bazı görevlerin ise Abdümenâfoğulları'na verilmesini teklif ederek iki tarafı yatıştırdılar. Hz. Peygamber'in büyük dedesi Hâşim bu teklifin kabulünden sonra sikāye görevini üstlendi. Hacıların ve Kureyş kabilesinin su ihtiyacını gidermek amacıyla Mekke'de Bezr ve Sicille adlı iki büyük kuyu kazdırdı. Sikāye ve rifâde görevleri için harcanan paranın dörtte birini kendi bütçesinden karşılayan Hâşim'in ölümünden sonra bu görev önce küçük kardeşi Muttalib'e, ardından oğlu ve Hz. Peygamber'in dedesi Abdülmuttalib'e intikal etti. Zemzem Kuyusu'nu yeniden ortaya çıkararak Mekkeliler'e ve Kâbe'yi ziyaret edenlere tahsis eden, sikāye ve rifâde görevlerine bu kuyunun işlerini de ilâve eden Abdülmuttalib'in toplumdaki şeref ve itibarı daha da arttı; sikāye hizmetinin alanının genişlemesi Hâşimoğulları için bir övünç kaynağı oldu (İbn Hişâm, I, 169; Fâkihî, II, 19). Abdülmuttalib'den sonra sikāye görevi oğlu Ebû Tâlib'e geçti. Sikāye görevinin Abbas'a, rifâde görevinin ise Ebû Tâlib'e geçtiği şeklindeki rivayet (Ezrakī, I, 112) doğru değildir. İslâmiyet'in ilk yıllarında da sikāye ve rifâde hizmetlerini yürüten Ebû Tâlib malî durumu bozulunca kardeşi Abbas'tan önce 10.000, ertesi yıl 15.000 (veya 14.000) dirhem borç almak zorunda kaldı. Üçüncü yıl borcunu ödeyemeyince bu görevleri Abbas'a devretti (Belâzürî, I, 64; İbn Kesîr, II, 230). Tâif'teki bağlarından ve burada bağcılık yapanlardan borç olarak aldığı üzümleri zemzemin içerisine karıştırıp hacılara tatlandırılmış su ikram eden Abbas'ın 8 (630) yılında Mekke'nin fethinden kısa bir süre önce Medine'ye hicret etmesine kadar Mekke'de kalmasıyla bu görevi arasında bir bağlantı kurulmaktadır. Hatta sikāye ve rifâde görevlerinin elinden alınacağı endişesiyle müslüman olduğunu açığa vurmadığı ve bu görevinden dolayı Hz. Peygamber'in onun hicret etmesine izin vermediği ileri sürülmektedir (İbn Sa'd, IV, 11-12).

Mekke'nin fethi sırasında Abbas ve Hz. Ali sikāye ve hicâbe görevlerinin kendilerine verilmesini isteyince Hz. Peygamber sikāye görevini Abbas'a verdi (Ezrakī, I, 114). Resûl-i Ekrem bu esnada yaptığı konuşmada, "Kâbe'nin hizmeti ve hacılara su temini dışında geçmişe ait bütün övünç

vesileleri, kan ve mal davaları şu iki ayağımın altındadır” diyerek (Müsned, II, 36, 103) Câhiliye devrinde övünç sebebi olan Kâbe ve Mescidi Harâm’la ilgili diğer görevlere son vermiştir. Sikāyenin ve Mescidi Harâm’ı imar etmenin Allah’a ve âhiret gününe iman ve Allah yolunda cihada denk olmadığını vurgulayan âyet (et-Tevbe 9/19) gerek Câhiliye devrinde gerekse İslâm’ın ilk döneminde bu görevleri yürütmenin iftihar vesilesi olduğunu ve birçok amelden üstün görüldüğünü ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber, Vedâ haccında devesinin üzerinde iken zemzemden bir miktar getirilmesini istemiş ve içtikten sonra, “Sünnet olarak algılanmayacağını bilseydim ben de sizinle birlikte buradan su çekerdim” buyurmuştur (a.g.e., I, 76, 372; Müslim, “Ḥac”, 147). Sikāye görevini Benî Hâşim’de bırakan Resûl-i Ekrem bu sözleriyle onlardan bu göreve sahip çıkmalarını istemiş ve zemzemden su çekmenin hac menâsikine dahil olmadığını göstermeyi amaçlamıştır (İbn Sa‘d, IV, 18; İbn Kesîr, V, 164). Bu sırada sikāye görevlisinin hazırladığı şerbetten de (nebîz) içmiş (Fâkihî, I, 287), daha sonra sikāye görevlisinin elinden zemzem ve şerbet içmek âdet olmuştur (a.g.e., II, 59-60).

Sikāye hizmeti Abbas’tan sonra oğlu Abdullah’a geçti ve ardından onun soyundan gelenler tarafından yerine getirildi. Emevîler, Hâşimoğulları’na hiçbir idarî görev vermedikleri halde bu hizmetin onlarda kalmasına müsaade ettiler (Belâzürî, IX, 77; İbn Abdürabbih, V, 349). Hz. Ali’nin oğlu Muhammed b. Hanefiyye, Abdullah b. Abbas’a başvurarak sikāye hizmetinde hak talebinde bulundu. İbn Abbas, sikāyenin Câhiliye devrinde ve Hz. Peygamber dönemindeki uygulamalarını anlatarak kendilerinde kalması gerektiğine onu ikna etti (Ezrakī, I, 114-115). Sikāye hizmetini üstlenenler Mescidi Harâm’da yapılan değişiklik ve düzenlemelerde söz sahibiydiler. Onların görüşü alınmadan düzenlemeler yapılması ihtilâflara sebep oluyordu (a.g.e., II, 59-60; Fâkihî, II, 72). Halife Mansûr sikāye görevine âzatlılarından Ebû Rezîn’i vekil olarak tayin etmişti (İbn Kesîr, II, 230). Eyüp Sabri Paşa, Mekke dışında ikamet eden Benî Abbas’ın sikāye hizmetine Zübeyrîler’i vekil ettiğini, hatta onların hilâfet makamından aldıkları beratla bir süre bu görevi üstlendiklerini zikrettikten sonra özellikle Abbâsîler döneminden itibaren Mescidi Harâm’ın çeşitli yerlerinde sikāye görevlisinin denetiminde çok sayıda görevlinin bu hizmeti yürüttüğünü kaydeder (Mir’âtü’l-Haremeyn, I, 977). Bu ifadeden başlangıçta tek bir kişi tarafından üstlenilen sikāye hizmetinin bir kamu

görevi haline getirildiği anlaşılmaktadır.

Mekke’nin fethinden sonra sikāye görevi sadece zemzemle ilgili hale geldi ve bunu üstlenen görevli için Zemzem Kuyusu’nun yakınında özel bir yer inşa edildi. Sikāyetü’l-Abbâs adıyla bilinen, içerisinde sikāye hizmetiyle ilgili çeşitli malzeme ve eşyanın saklandığı yapının üzerine Emevîler zamanında sikāye görevlisi Süleyman b. Ali el-Abbâsî tarafından bir kubbe yaptırıldı. Abbâsî Halifesi Mehdî-Billâh’tan itibaren birçok defa yenilenen Kubbetü’s-sikāye’de bazı önemli günlerde Makām-ı İbrâhim’de teşhir edilen Zeyd b. Sâbit mushafı ile diğer mushaf ve kitapların muhafaza edildiği bir dolap bulunmaktaydı. Mescidi Harâm’la ilgili bazı malzemeler ve kaybolan eşyalar burada koruma altına alınırdı. Osmanlılar döneminde birkaç defa tamir ettirilen ve benzer amaçlarla kullanılan Kubbetü’s-sikāye, Suudi Arabistan Devleti tarafından yapılan Mescidi Harâm ile ilgili düzenlemeler bağlamında zemzem yer altına alınırken ortadan kaldırıldı.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 76, 372; II, 36, 103; İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Kahire 1987, I, 143, 163, 169; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1410/1990, I, 58, 60, 63-64, 67, 104; IV, 11-12, 18; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Melhas), I, 110, 112-115; II, 55, 58-60, 215; Fâkihî, Aḫbâru Mekke (nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş), Mekke 1407/1986-87, I, 287; II, 19, 23, 51-52, 56-60, 65, 70-72, 83-86; V, 176, 183; Fesevî, el-Maʿrife ve’t-târîḫ, I, 68; Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), I, 64; IV, 9, 21-24; IX, 77; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, X, 94-96; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü’l-ferîd (nşr. Abdülmecîd et-Terhînî - Müfîd M. Kumeyha), Beyrut 1407/1987, V, 349; İbn Battûta, Tuḥfetü’n-nüẓẓâr, I, 159; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve’n-nihâye (nşr. Ali Abdüsâtir v.dğr.), Kahire 1408/1988, II, 230, 343; V, 164; Takıyyüddin el-Fâsî, Şifâʾü’l-ġarâm (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1405/1985, I, 416, 538; II, 138; Ali b. Tâceddin es-Sincârî, Menâʾiḥu’l-kerem fî aḫbâri Mekke ve’l-Beyt ve vülâti’l-Ḥarem (nşr. Cemîl Abdullah M. el-Mısrî v.dğr.), Mekke 1419/ 1998, I, 410, 413; II, 404-405; III, 50, 489, 542; V, 263; Mir’âtü’l-Haremeyn, I, 310, 977, 986; Hüseyin

Abdullah Bâselâme, Târîḫu ʿimâreti'l-Mescidi'l-Ḥarâm, Cidde 1400/1980, s. 193-198; W. Montgomery Watt, Hz. Muhammed Mekke'de (trc. Rami Ayas - Azmi Yüksel), Ankara 1986, s. 26; M. Habîb el-Hîle, et-Târîḫ ve'l-müʾerriḫûn bi-Mekke, Mekke 1994, s. 326; Mustafa S. Küçükaşcı, Cahiliye'den Emevîler'in Sonuna Kadar Haremeyn, İstanbul 2003, s. 121-122; G. R. Hawting, "The Sacred Offices of Mecca from Jahiliyya to Islam", Jerusalem Studies in Arabic and Islam, XIII, Jerusalem 1990, s. 64.

Mustafa Sabri Küçükaşcı

SİKKE

(السكّة)

Madenî ödeme aracını ifade eden terim.

Ağırlığı önceden ayarlanmış, üzerinde darbedip tedavüle çıkaran ve istendiğinde geri almayı taahhüt eden devletin, hükümdarın ya da resmî otoritenin simge veya yazısının yer aldığı madenî para türüdür. Kelime Arapça'dan gelmekte olup "damga veya nakış basmak için hazırlanmış kalıp, demir kalıp" demektir. Çoğulu olan meskûkât da "damga ile damgalanmış" mânasını taşır (bk. MESKÛKÂT). Bir ödeme aracı olarak sikkeden önce tahıl ürünleri, araç gereçler, değerli madenî parçalar vb. para yerine kullanılırken sikkenin ortaya çıkışıyla bu çeşitlilik son bulmuş ve standart bir ödeme aracı ile işlem görme imkânı sağlanmıştır. Günümüzde kullanılan madenî bozuk paralar da -özellikleri itibariyle-gerçekte birer sikkedir.

Sikkenin ne zaman icat edildiği tam olarak bilinmemekle birlikte bunun milâttan önce VII. yüzyılın sonuna rastladığı hususunda fikir birliği bulunmaktadır. Gerek antik kaynaklar gerekse ele geçen ilkel formdaki elektron sikke örnekleri, sikkenin icadının Anadolu'nun batısıyla -Lidya Krallığı ve Ionia bölgesi-ilişkili olduğunu göstermektedir. Milâttan önce V. yüzyılın sonlarına kadar sikkeler esas olarak elektron, altın ve gümüşten basılıyordu. Bronz sikkeler bu yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya çıktı ve ancak milâttan önce IV. yüzyılda yaygınlaştı. İslâm devletlerinin sikkeleri de esas olarak üç madenden (altın, gümüş ve bakır) basıldı. Değerli madenden sikke basan devletlerin karşılaştığı en büyük sorun yeterli miktarda ham maddenin bulunmaması idi. Bazı devletler altın ve gümüş gibi değerli maden yataklarına sahipti ve bu zenginlikleri sebebiyle sikke üretimleri çok fazlaydı. Diğerleri ise maden ithali yoluna gidiyordu. Değerli madenden sikke darbında devlet, darp masraflarının karşılanması ve hazineye bir miktar kâr sağlanması için sikkeye maden değerinden daha fazla bir kıymet yüklemek zorundaydı.

Sikkenin basılabilmesi için öncelikle sikke pulunun elde edileceği madenin hazır olması gerekiyordu. Bir dizi arındırma-saflaştırma işleminden geçen maden külçe haline getirilmekte ve darphâneye gönderilerek sikke pulu üretimine hazırlanmaktaydı. Darphâneler oldukça basit bir atölye durumundaydı. Bir darphânenin içinde darbın gerçekleştirileceği araç ve gereçler bulunurdu (örs, sikke pulunu ısıtıp yumuşatmaya yarayan bir ocak ve bu iş için bir maşa, sikke pullarını tartmak için bir terazi, sikkenin ön ve arka yüz resim ve yazılarının kazınmış olduğu madenî kalıplar, bu kalıpların hazırlanmasında kullanılan çeşitli araç gereçler, ağırlıkları önceden belirlenmiş hazır sikke pulları ve darp için bir çekiç). Sikke pulu önceleri çubuk haline getirilmiş madenden kesiliyordu; daha sonra ısıtılarak eritilen madenî eriyiğin yuvarlak sığ kalıplara dökülmesi suretiyle daha düzgün sikke pulu elde edilmeye başlandı. Altın ve gümüş gibi değerli madenden basılan sikkelerde ağırlık ön planda olduğundan sikke pullarının hazırlanması çok dikkat gerektiren bir işti. Bazan daha önce darbedilmiş sikkelerin (bunlar tedavülden kalkmış veya başka bir devletin sikkeleri de olabilirdi) üzerindeki tasvir silinerek aynı pul üzerine yeni bir tasvir basılarak tedavüle çıkarılıyordu. Bu şekilde basılmış çok sayıda sikke günümüze ulaşmıştır.

En basit anlatımla sikke basımı, boş sikke pulunun iki kalıp arasına yerleştirilmesi ve daha sonra üst kalıba bir çekiçle vurulmasıyla gerçekleştiriliyordu. Çekiç darbesi sonucu kalıpların üzerindeki tasvir ve yazı sikke pulunun üzerine çıkıyordu. Kalıplardan biri ve genellikle sikkenin ön yüz tarafı örs üzerine kazınacağı gibi örsün üstünde açılan bir yuvaya da yerleştirilebiliyordu. Sikke basımı, darp makinesinin kullanılmaya başlandığı XVII. yüzyıla kadar çekiç darbesiyle yapılmış, makineleşmeye geçildikten sonra artık sikke pullarının yuvarlaklığı düzgün olmuş, darphânelerin sikke emisyon hacimleri de öncekiyle kıyaslanamayacak derecede artmıştır.

Sikke, Emevîler'den itibaren İslâm dünyasında bağımsızlığın ve egemen bir güç olmanın sembolü olarak kabul edilmiş, devletin başına geçen hükümdarın sikke kestirip (darbedip) hutbe okutması âdetten sayılmıştır. İslâmiyet'in ilk yıllarında sikke basılmamış, o sırada tedavülde bulunan Bizans ve Sâsânî sikkeleri kullanılmıştır. Bu sebeple söz konusu sikkeler Arap-Bizans ve Arap-Sâsânî sikkeleri olarak adlandırılır. Bizans taklidi

sikkeler daha ziyade Batı'da, Sâsânî taklidi sikkeler Doğu'da tedavüldeydi. Üzerinde tarih bulunan ilk İslâmî sikkeler Sâsânî Hükümdarı III. Yezdicerd'in (632-651) gümüş sikkelerinin taklitleridir.

İslâmî sikke geleneğinde sikkelerde resim / tasvir yer almaz; onun yerine hükümdarın adı, unvanları, sıfatları ile dualar ve kelime-i tevhid gibi dinî ibareler bulunur. Bu durum tasvir yasağıyla açıklanabilir. Ancak Selçuklular ile Artuklular, Dânişmendliler, Hârizmşahlar, Zengîler, Bâbürlüler, Saltuklular, Mengücüklüler gibi Türk beylikleri bu geleneğin dışına çıkarak sikkelerinde resim de kullanmışlardır. Resmin en sık kullanıldığı beylikler Artuklular ve Zengîler'dir. Dânişmendli, Artuklu, Saltuklu, Zengîler, Mengücüklü sikkeleri o sırada Anadolu'da hüküm süren Bizans Devleti'nin etkilerini taşıyordu. Anadolu Selçukluları sikkelerinde de özellikle XII-XIII. yüzyıllarda Bizans etkileri vardır: Cepheden tasvir edilmiş büstler, tahtta oturan figürler vb. Bu etkiler sadece tasvirle de sınırlı olmayıp muhtemelen o sırada Bizans'la olan ticarî ilişkiler dolayısıyla bazı beylikler, meselâ Dânişmendliler (XI-XII. yüzyıllar) sikke yazılarında Arap harflerinin yanı sıra Yunan alfabesini de kullanmış, hatta hükümdarlarının adlarını dahi bazı sikke emisyonlarında Yunanca yazmışlardır (AMHT TAZI = Ahmet Gazi, AMHP TAZI = Emir Gazi gibi).

İlk İslâm sikkeleri Emevîler döneminde Muâviye b. Ebû Süfyân'ın halifelik zamanına (661-680) aittir. Muâviye'nin gümüş sikkeleri Arap-Sâsânî sikkelerinin benzeri olup üzerinde Muâviye'nin adı ve unvanı yazılıdır. Bu sikkelerdeki yazı Pehlevî dilinde olmasına karşılık "bismillâh" yazısı Arap harfleriyledir. Emevî Hükümdarı Abdülmelik b. Mervân, Bizans İmparatoru Herakleios'u iki oğluyla beraber tasvir eden altın solidusları örnek alarak benzer sikkeler bastırmıştır (72/691-92). Ancak figürlerin başlarındaki taçların tepesinde bulunan haçlar kaldırılmış, Bizans altın sikkesinin arka yüzünde dört basamak üzerindeki haç ise bir direk formuna dönüştürülmüştür. Arka yüzde ayrıca kûfî tarzında besmele ve kelime-i tevhid bulunur (bismillahi lâ ilâhe illallah vahdehû Muhammedün Resûlullah). Böylece kelime-i tevhid İslâm sikkelerinde ilk defa kullanılmaya başlanmıştır. Çok nâdir olan bir başka altın dinar serisinin ön yüzünde kılıç kuşanmış halife figürü ile kelime-i tevhid, arka yüzünde dört basamaklı tasvirle "bismillâhi duribe hâze'd-dînâr senete sittîn ve seb'îne" (Allah'ın adıyla bu dinar yetmiş altı yılında basıldı) ibaresi yer alır. Böylece

sikkenin üzerine darp tarihi de konmuştur. Bu tip dinarlardan 74-77 (693-696) yılları arasında darbedilmiş örnekler bulunmaktadır.

Emevî Hükümdarı Abdülmelik b. Mervân'ın 78 (697) senesinde yaptığı sikke reformuyla basılan sikkeler tam mânasıyla İslâmî tarzdaydı. Bundan böyle İslâmî tarzdaki dinarlar her yıl düzenli biçimde ve standart ağırlıkta (4,30 gr.) darbedilmiştir. Reform sonrası yeni dinarların üzerinde herhangi bir tasvir yer almamakta, sikkenin ön ve arka yüzü tamamen yazıdan oluşmaktaydı. Böylece bir bakıma gerçek anlamda ilk İslâmî tarzda sikke doğmuştur. Sikke üzerinde darp yeri ve tarih dışında Kur'an'dan âyetler bulunuyordu. Bu reformun bir sebebi olarak Abdülmelik ile Bizans İmparatoru II. Iustinianos arasında geçen bir tartışma gösterilir. Abdülmelik'i reforma götüren en önemli etkenin o sırada İslâmiyet'te insan tasvirine karşı giderek artan bir hoşnutsuzluğun olduğu tartışmasızdır. Halife ayrıca, ellerinde Bizans ya da Arap-Bizans sikkelerinden bulunanların onları darphâneye götürerek yeni İslâmî sikkeye çevirmesini isteyen, buna uymayanların ölüm cezası ile cezalandırılacağını belirten bir emirnâme yayımlamıştır. İslâmî tarzdaki yeni dinarların ön yüzünde ortada "lâ ilahe illallah vahdehû lâ şerîke leh" (Allah'tan başka ilâh yoktur, O tektir, ortağı yoktur); çevrede, "Muhammedün Resûlullah erselehû bi'l-hüdâ ve dîni'l-hakkı li-yuzhirahû ale'd-dîni küllih (Muhammed Allah'ın elçisidir, onu hidayetle, hak din ile ve o dini bütün dinlere galip kılmak için gönderdi) (et-Tevbe 9/33) yazısı vardır. Bu sikkelerin arka yüzünde ortada "Allāhu ehad Allāhü's-samed lem yelid ve lem yûled" (el-İhlâs 112/1-3), çevrede "bismillâhi duribe hâze'd-dînâr fî sene seb'a ve seb'îne" (Allah'ın adıyla bu dinar yetmiş yedi yılında basıldı) yazısı yer alır. İslâmî tarzdaki dinarların tam, yarım (nısf) ve çeyrek (sülüs) birimleri de vardır. Emevî dinarları esas olarak başşehir Dımaşk'ın yanı sıra Mısır'da ve daha geç bir tarihte olmak üzere İfrîkıye ve Kurtuba'da (Cordoba) basılmıştır. Emevîler'in altın sikkeleri dinar, gümüş sikkeleri dirhem, bakır sikkeleri fels adını taşır. Emevî dinarı 19-20 mm. çapında ve 4,25 gr. ağırlığında, dirhemi ise 25-28 mm. çapında ve yaklaşık 2,97 gr. ağırlığındadır. Bakır sikkelerin gerek çap gerekse ağırlık bakımından belli bir standarda sahip olmadıkları anlaşılmaktadır. Emevîler'in gümüş sikkelerinde de tarih ve darp yeri yazılıdır; bakır sikkelerde ise tarih ve darp yeri açısından standart bir tarz bulunmamakta, darphâneye göre farklılık göstermektedir.

Abbâsîler, Emevî sikke darp sistemini bazı farklılıklarla devam ettirmiştir. Mehdî-Billâh döneminde sikkelere halifenin adının yanı sıra sikke basımından sorumlu memurun adı da konulmaya başlanmıştır. Abbâsîler'de ilk altın sikke devletin kurucusu Ebü'l-Abbas es-Seffâh zamanında (750-754) tedavüle çıkmıştır. Abbâsî sikkelerinin ön ve arka yüzlerindeki ibareler de Emevî sikkelerine benzer. Ancak arka yüzünde ortada sadece "Muhammed Resûlullah" yazısı bulunur. Bunun çevresinde ise "bismillâhi duribe hâze'd-dînâr sene …" yazısının arkasından rakam yerine yazı ile yazılmış tarih vardır. Abbâsî Halifesi Me'mûn altın sikkelerdeki bazı farklılıkları kaldırarak bir birlik sağlamış ve bu uygulama uzun yıllar sürdürülmüştür. Dinarlara darphâne adının konulması da Me'mûn dönemine rastlar. Me'mûn'dan itibaren altın dinarlarda dikkati çeken bir nokta da sikkelerin ön yüzündeki çevre yazısının birden ikiye çıkarılmasıdır. İkinci çevre yazısını oluşturan ibare Rûm sûresinin 4 ve 5. âyetlerinden alınmıştır: "lillâhi'l-emru min kablü ve min ba'dü ve yevmeizin yefrahu'l-mü'minûne bi-nasrillâh" (Eninde sonunda emir Allah'ındır. O gün müminler Allah'ın yardımıyla sevinecektir). Me'mûn zamanında yeni altın sikke darbının yapıldığı darphâneler açıldığı gibi vali adları da sikkelerde sık sık yazılmıştır. Hârûnürreşîd döneminde bir altın dinar 20 veya 22 gümüş dirheme, Mu'tasım-Billâh zamanında ise 15 dirheme eşitti. Abbâsî altın sikkelerinin basıldığı darphâneler arasında Medînetü's-selâm (Bağdat), Mısır, Mağrib, Merv, Dımaşk, Sürremenraâ (Sâmerrâ), Muhammediye, Şâş, San'a, Nusaybin, Râfika, Vâsıt, İrmîniye, Halep, Filistin, Semerkant, Basra, Kûfe, Hâşimiyye, Mekke, Kum, Âmid, Masisa (Misis), Rey, Ahvaz, Rahbe, Kerh ve Errecân sayılabilir. Ancak Abbâsîler'in zayıfladığı son zamanlarda altın sikkeler sadece Bağdat'ta basılmıştır. Abbâsî dinarları esas olarak tam, yarım ve çeyrek olup çifte dinarlar da mevcuttur.

İslâmiyet'i kabul etmiş ilk müslüman Türk devleti olan Karahanlılar'ın sikkeleri esas olarak gümüş ve bakırdandır, altın nâdiren basılmıştır. Buhara, Semerkant, Tırâz, Kâşgar, Özkent, Reştân, Nîşâbur, Kucende, Ahsîkes gibi çok sayıda darphâneden çıkan Karahanlı sikkelerinde darp yeri ve tarihi yazılıdır. Yûsuf Kadır Han b. Hârûn Buğra Han sikkelerinde "melikü'l-meşrik" unvanını kullanmıştır. İlk müslüman Türk devletlerinden Tolunoğulları'nın altın sikkeleri Emevî ve Abbâsî dinarları ile aynı ağırlıkta (4,30 gr.) basılmıştır. Tolunoğulları'nın altın sikkelerinde dikkati çeken nokta, ön yüzünde ortadaki yazının çevresinde iki satır halinde yazı yer

alırken arka yüzünde ortadaki yazının çevresinde tek satır yazının bulunmasıdır. Tolunoğulları'nın altın sikkelerinin basıldığı belli başlı darphâneler Râfika, Mısır, Halep, Humus, Tânis ve Dımaşk'tır.

Fâtımîler'in esas sikkeleri altındandır. Fâtimî dinarlarının boyutları ve tarzları kendilerinden önce Tunus'ta egemen olan

Ağlebîler'in dinarlarıyla benzerlik gösterir, yine yazılar Emevî sikkeleri tarzındadır. Sikkelerin ön yüzünde kelime-i tevhid ile Kur'an'dan bir âyet yer alır (et-Tevbe 9/33). Arka yüzünde "bismillâhirrahmânirrahîm" ile başlayan, darp yeri ve tarihiyle sona eren bir cümle ve "emîrü'l-mü'minîn" unvanıyla halifenin adı bulunur. Fâtımî dinarlarının ön yüzünde önceleri ortadaki yazının yanı sıra tek sıralı yazı varken giderek iki sıralı çevre yazısı kullanılmıştır. Fâtımî dinarları arasında çeyrek birimler (rubu') oldukça fazla basılmıştır; bu sikkelerin darp yerlerinin Sicilya ve Filistin olması daha ziyade hıristiyan toplulukların yoğun bulunduğu yerlerde tedavül ettiğini gösterir. Sikkelerin basıldığı darphâneler arasında Mısır, Kahire, İskenderiye, Mehdiye, Filistin, Mansûriye, Sıkılliye (Sicilya) Dımaşk, Trablus, Akkâ, Taberiye ve Sûr bulunmaktadır. Ayrıca Fâtımî orduları, üzerinde darp yerinin belirtilmediği çok sayıda dinarı Mağrib-i Aksâ'da basmışlardır. Fâtımîler'in gümüş sikkeleri altına göre daha az basılmış olup en fazla basılan birim 1,4 gr. ağırlığındaki yarım dirhem idi.

Eyyûbîler'de sikke basımı hakkı esasen devletin başındaki sultanda olmakla birlikte bazı şartlarda emîrler de sikke çıkarabiliyordu. Ancak altın sikke darbetme hakkı yalnızca devlet başkanına aitti. Ağırlıkların çeşitlilik gösterdiği Eyyûbî altın sikkeleri esas olarak Kahire ve İskenderiye'de basılmıştır. İlk defa Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin tahta geçmesiyle (569/1174) basılan Eyyûbî altın sikkeleri Fâtımî sikkeleri gibi çevresel yazılar taşıyordu. el-Melikü'l-Kâmil zamanında (620/1223) yazı tarzında bir değişiklik yapılarak kûfî yazı yerine nakşî yazı kullanılmıştır. Eyyûbî altın sikkelerinin ağırlıkları değişiklik göstermektedir. 622'de (1225) İskenderiye'de basılan ağır dinarlar yaklaşık 7,2 gramdır. Gümüş sikkelerde standart birimlendirme yoktur. Artukoğulları sikkelerini andıran Eyyûbî bakır sikkeleri ise 12-14 gr. ağırlığında olup nisbeten iri pula basılmıştır.

Memlükler altın, gümüş ve bakır sikkeler basmışlardır. Bahrî

Memlükleri'nin dinar adını taşıyan altın sikkeleri değişik ağırlıktadır. Günümüze kalan örnekler 3-11 gr. arasında değişir. 8 gramın üstünde olanların çift dinar olması gerekir. Burcî Memlükleri'nin erken dönem dinarlarında da aynı çeşitlilik gözlenir. Ancak özellikle Ferec'den itibaren altın dinarlarda 3,40 gr. standardı korunmuştur. Bu sikkeler dönemin Venedik dükası diye bilinen altın sikkeleriyle aynı ayardadır. Altın sikkelerde dikkati çeken nokta, Eyyûbî ve Fâtımî sikkelerinde olduğu gibi çevre yazıların artık her zaman kullanılmamasıdır. Sikkelerin ön yüzünde Kur'an'dan bir âyet vardır (et-Tevbe 9/33). Burcî Memlükleri'nin altın sikkelerinin çapları nisbeten küçük olduğundan çevre yazısı bulunmayıp yalnızca ortada kelime-i tevhid yer alır. Gerek Bahrî gerek Burcî Memlükleri'nin altın sikkelerinde darp yeri, tarih ve hükümdarın adı da yazılıdır. Türk Memlükleri'nin altın sikkelerinin basıldığı yerler arasında İskenderiye, Kahire, Dımaşk, Halep ve Hama; Burcî Memlükleri'nin altın sikkelerinin darp yerleri arasında Dımaşk, Kahire, İskenderiye ve Halep bulunmaktadır. Bahrî Memlükleri'nin altın sikkelerinde özellikle Baybars ve Berke Han'ın sikkelerinde arka yüzünde altta aslan figürü vardır (ayrıca bk. EŞREFÎ). Memlükler'in gümüş sikkeleri altına göre daha az basılmıştır. Bakır sikkelerin çokça basılmış olması günlük alışverişte yoğun olarak kullanıldığını göstermektedir.

Safevîler altın, gümüş ve bakır sikke bastırmışlardır. Safevîler'in sikke birimleri 400 miskal ağırlığındaki altın "toman"a (tümen) dayanıyordu. 1 miskal 4,60 gr. idi. Şah İsmâil tahta geçtikten hemen sonra bir sikke reformu yapmıştır (908/1502). Safevî altın sikkeleri 3,50 gr. ağırlığında eşrefî standardında basılmıştı, ancak 1 miskal (4,60 gr.) ağırlığında altın sikkeler de vardı. 11 gr. ağırlığındaki "mühür" olarak adlandırılan altın sikkeler ise daha nâdirdir. Sikkelerin ön ve arka yüzlerinde görülen önceki çeşitlilik, II. Tahmasb döneminden itibaren tekdüze bir tarz alarak ulusal karaktere bürünmüş, nesih tarzındaki yazı da I. Abbas döneminden itibaren nesta'like dönüşmüştür. Şah İsmâil'den itibaren altın sikkelerin ön yüzünde ortada kelime-i tevhid ile birlikte "Alî veliyyullah" yazısı yer alırken çevrede on iki imamın adları bulunur. Arka yüzünde ise şahın adı ve unvanı ile sikkenin basım yeri ve tarihi yer almaktadır. Safevî sikkelerinin basıldığı darphâneler arasında Tebriz, Erivan, Kazvin, İsfahan, Meşhed, Sebzevâr, Yezd, Âmid, Bitlis, Hısn, Mardin ve Gence vardır.

Gazneliler, Sâmânîler’e tâbi olduğundan ilk sikkeleri onların izniyle basılmıştı. Gazneliler’in altın sikkeleri orta alan yazısı ve çevre yazısı itibariyle Abbâsî sikkeleri tarzındadır. Gazneli Mahmud’un altın sikkelerinin arka yüzünde yer alan “yemînü’d-devle” ve “emînü’l-mille” unvanları dönemin halifesi tarafından kendisine verilmiştir. 385 (995) tarihli dinarlarda hânedanın arması olan kılıç tasviri yer alır. Gazneliler’in 3,70 gr. ağırlığındaki altın dinarları ile gümüş sikkeleri Gazne, Nîşâbur ve Herat’ta, bakır sikkeleri esas olarak Gazne’de basılmıştır.

Büyük Selçuklu Devleti’nin altın sikkeleri diğer İslâm devletlerinde olduğu gibi Abbâsî geleneğini sürdürür (ön ve arka yüzünde bir orta alan yazısı ve çevre yazıları). Genelde ön yüzünde çift sıra çevre yazısı yer alırken arka yüzünde tek sıra çevre yazısı bulunmaktadır. Sikkelerin ön yüzünde ortada “lâ ilâhe illallah vahdehû lâ şerîke leh” yazısını takiben dönemin Abbâsî halifesinin adı ve unvanları yer alır. İç çevre yazısı “bismillâh” kelimesinin ardından sikkenin darp yeri ve tarihini içerir. Dış çevredeki ikinci sıra yazı Kur’ân-ı Kerîm’den âyetlerdir (er-Rûm 30/3-4). Sikkelerin arka yüzünde ortada “Muhammedün Resûlullah” yazısı ile Selçuklu sultanının adı ve unvanları yazılıdır. Çevre yazısı yine Tevbe sûresinden alınmıştır (9/33). Tuğrul Bey’in sikkelerinde Kınık boyunun simgeleri olan ok ve yay tasvirleri vardır. Tuğrul Bey’in ilk sikkelerinde “el-emîrü’sseyyid” ve “el-emîrü’l-ecel” unvanları yer alırken daha sonra “es-sultânü’l-muazzam şâhan-şâh el-ecel” unvanı bulunur; çok geçmeden bu unvana “rüknü’d-dîn” eklenmiştir. Tuğrul Bey’den sonra Selçuklular’ın başına geçen Alparslan’ın sikkelerinde “es-sultânü’l-muazzam şâhanşâh melikü’l-İslâm” unvanı görülür. Selçuklu sikkelerinin basıldığı darphânelerin en önemlileri Ahvaz, Nîşâbur, Medînetüsselâm, Rey, İsfahan, Lârîcân ve Merv’deydi. Büyük Selçuklular’dan günümüze kalan altın dinarların ağırlıkları çeşitlilik göstermektedir; ancak ortalama ağırlık 4,50-4,80 gr. arasındadır. Nâdir de olsa bazı dinarlar 5 gramın üstündedir.

Anadolu Selçukluları’nın ilk sultanları zamanında Anadolu’da Bizans ve diğer İslâm devletlerinin sikkeleri tedavüldeydi. Daha sonra Selçuklu tarzı insan ve hayvan tasvirli altın, gümüş ve bakır sikkeler basılmaya başlanmıştır. Anadolu Selçuklu Devleti’nde I. Mesud zamanında (1116-1155) basılmış bakır sikkeler bulunmasına rağmen ilk defa altın ve gümüş sikke bastıran II. Kılıcarslan’dır (1155-1192). Günümüze kalan en erken

tarihli Anadolu Selçuklu dinarı 573 (1177) tarihini taşımakta olup Konya'da basılmıştır. Bu sikkenin ön yüzünde "lâ ilâhe illallah vahdehû lâ şerîke leh" yazısı ile birlikte o tarihte tahtta olan Abbâsî halifesinin adı ve unvanı yazılıdır. Bu yazının dört bir yanına dağılmış olarak da dinarın Konya'da darbedildiğini belirten yazı vardır. Sikkenin arka yüzünde "Muhammedün Resûlullah sallallāhü aleyh" yazısını takiben sultanın adı ve unvanı bulunur. Yazının dört bir kenarında sikkenin darp tarihi (yazıyla) yazılıdır. II. Süleyman Şah'ın dinarları ön yüzündeki süvari tasviri sebebiyle Kılıcarslan'ın dinarlarından oldukça farklıdır. Süvarinin çevresinde kelime-i tevhid ile dönemin Abbâsî halifesi Nâsır-Lidînillâh'ın adı ve unvanı yer alır. Sikkenin arka yüzünde ortada tarihle sultanın adı ve unvanı bulunurken çevrede Kur'an'dan bir âyet vardır (et-Tevbe 9/ 33); sikkenin darp tarihi ve yeri yine çevre yazısındadır. I. Keykâvus'un altın sikkelerinde ön ve arka yüzündeki yazılar bir kare alan içindedir. Bu da Muvahhidler'in sikkelerini andırır. Aynı tarz daha sonraki tarihlerde Kuzey Afrika'da Hafsîler'in altın sikkelerinde kullanılmıştır. Günümüze en fazla altın sikkesi gelen Anadolu Selçuklu hükümdarlarından biri I. Alâeddin Keykubad'dır. Sikkelerinin ön yüzünde Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh adı ve unvanı, kenarlarda yazı ile tarih yer alırken arka yüzünde sultanın adı ve unvanları, kenarlarda da dinarın nerede basıldığı yazılıdır. Mardin Artukluları'ndan el-Melikü'l-Mansûr Nasreddin Artuk Aslan ile Kilikya Ermeni Kralı Hetum, Alâeddin Keykubad ile ortak sikke bastırmışlardır. Alâeddin Keykubad'dan sonra altın sikkesi günümüze gelen Anadolu Selçuklu sultanları arasında II. Keykâvus, IV. Kılıcarslan, II. Keykubad, III. Keyhusrev, "Cimri" Siyavuş, II. Mesud, III. Keykubad bulunmaktadır. Bu hükümdarların dinar darplarında dikkati çeken noktalar şunlardır: II. Keyhusrev'in altın sikkeleri arasında "şîr-i hurşîd" (çift aslan ve güneş) tasvirli dinarların bulunması, üç sultanın (II. Keykavus, IV. Kılıcarslan ve II. Keykubad) ortak dinar bastırması, III. Keyhusrev'in dinarlarının ön yüzündeki yazının iç içe daire ve altıgen motif içinde yer alması, II. Mesud ile birlikte sikke yazıları ve tarzının bozulması. Anadolu Selçukluları'nın altın sikkesi olan dinarın standart ağırlığı 4,81 gramdır; ancak günümüze kalan örneklerin ağırlıkları genelde 4,35-4,45 gr. civarındadır. Anadolu Selçukluları'nın altın sikkelerinin çoğunun Konya ve Sivas'ta basıldığı anlaşılmaktadır; diğer darphâneler arasında Kayseri, Malatya, Musul ve Süleymanşehir bulunmaktadır.

Moğollar'ın Moğolistan'da bastıkları sikkelerde Moğol alfabesiyle yazılmış yazılar yer alır. Ancak fethettikleri ülkelerde darbedilen sikkelerde o ülkenin dili kullanılmıştır. Moğolistan baskılı sikkelerin lejandında sikkenin büyük han tarafından bastırıldığı belirtilmektedir. Gāzân Han'dan itibaren yazı formunda bir değişiklik yapılmış ve yazının başına "Allah'ın kudretiyle" ifadesi eklenmiştir. İlhanlılar'da ilk hükümdar Hülâgû'dan Gāzân Han'a kadar basılan sikkelerin kalitesi düşüktür; birimlerin ağırlıklarında da tam bir standart bulunmamaktadır. Para sisteminde 1 altın dinar 6 gümüş dirheme eşitti. Altın dinarın ortalama ağırlığı 4,25 gr. olmasına rağmen yine de darphânelere ve basıldığı döneme göre bazı farklılıklar mevcuttu. Karat veya miskale göre ayarlanan ağırlıklardaki farklılıklar Gāzân Han'ın 696'daki (1296-97) reformuyla bir ölçüde düzeltilmeye çalışılmıştır. Gāzân Han döneminde 1 altın dinar ortalama 4,32 gr. idi. İran Moğolları'nın (İlhanlılar) sikkelerinde esas olarak Arapça ve Uygurca kullanılmıştır. Abaka, Ahmed Teküder, Argun, Geyhatu Han, Baydu, Gāzân Han'ın sikkelerinin arka yüzünde Uygurca yazılar mevcuttur. İlhanlılar'ın sikkelerinde Kur'an'dan âyetler de yer almaktadır. Bu âyetlerin en sık görülenleri Âl-i İmrân, 26; Tevbe, 33 ve Rûm sûresinin, 3-4. âyetleridir. Sikkeler üzerinde on iki imam ve dört halifenin adına rastlanır. İran Moğolları'nın sikkelerinde aslan ve güneş başta olmak üzere insan ve çeşitli hayvan tasvirleri de kullanılmıştır. İlhanlı sikkeleri çok sayıda darphânede darbedilmiştir. Bunlar arasında Bağdat, Baran, Basra, Bazar, Câcerm, Cürcân, Damgan, Erzincan, Halep, Hemedan, İsfahan, Konya, Merv, Musul, Nahcıvan, Nîşâbur, Sebzevâr, Sincar, Sivas ve Tebriz sayılabilir.

Altın Orda hanları ve Timurlular tarafından kullanılan gümüş sikke "tenge / tenke" diye bilinmekteydi. Akkoyunlular da bu birimi kullanmışlardı. 25 tenge bir eşrefî veya iki Osmanlı akçesine eşitti. Hindistan'da Gazneli Mahmud'un fetihleri sırasında Arap dirhemlerine karşılık gelen sikkeler bastırılmış ve bunlar tenke diye anılmıştır. Delhi Sultanı İltutmuş 175 habbe (11,3 gr.) ağırlığında bir gümüş para (tenke / tula) çıkarmış, aynı ağırlıktaki altın tenke ise Nâsırüddin Mahmud tarafından darbedilmiştir. Bâbürlü Hükümdarı Ekber Şah zamanında tenge bakır paraların adı oldu (640 habbe = 41,5 gr.). Tenge bugün Kazakistan'ın millî para birimidir. Anadolu Selçukluları'nın zayıflayıp Moğol vesâyeti altına girmesiyle Anadolu'da meydana gelen otorite boşluğu sırasında ve sonrasında (XIII-XIV. yüzyıllar)

kurulan Türkmen beyliklerinin bastırdığı sikkeler Anadolu nümismatiğinin önemli aşamalarından birine işaret eder. Bu beyliklerden bir kısmında hükümdarlar o sırada egemen olan İran Moğolları (İlhanlılar) ve Selçuklu sultanları adlarına da sikke darbetmişlerdir. Türk beyliklerinin bastırdıkları sikkeler esas olarak gümüş ve bakırdandır.

Fâtih Sultan Mehmed dönemine kadar Osmanlılar yalnızca iki madenden (gümüş ve bakır) sikke bastırmışlardır. Gümüş olanlar akçe, bakır olanlar mangırdır (bk. MANGIR). Mangır daha ziyade bozuk para yerine kullanılmakta olup esas ödeme aracı akçedir. Önceleri 1,15-1,20 gr. civarında olan ve 90 ayar gümüşten basılan akçenin ağırlığı giderek düşürülmüştür. XVII. yüzyılın ikinci yarısında akçe piyasadan çekilmiş, yalnızca hesaplamalarda kullanılmış, ödemeler ise tedavüldeki sikkelerle yapılmıştır. Akçenin yerini bir para birimi ölçüsü olarak para almıştır (bk. AKÇE).

Osmanlı Devleti'nin ortaya çıkışından sonra Selçuklu ve İlhanlılar'ın sikkeleri bir süre daha tedavülde kalmıştır. Osmanlı öncesindeki Beylikler döneminde Bizans sikkelerinin üzerine kontrmark vurulmak suretiyle geçerli kılındıkları İslâmî kontrmarklı Bizans sikkelerinin varlığı ile bilinmektedir. Osman Bey zamanından kalma bazı sikkeler bugüne ulaşmıştır. Ancak bu sikkeler konusunda ciddi tereddütler mevcuttur. Tartışmalı olan bu sikkelerden İstanbul Arkeoloji Müzeleri'nde (Envanter, nr. DN. 1081) bulunan bir gümüş akçenin her iki yüzünde "Osman b. Ertuğrul" yazılı olup darp yeri ve tarihi bulunmamaktadır. Orhan Gazi'nin akçelerinin bazı emisyonlarında ön yüzünde uçları birbirine bitişik hilâllerden oluşan motifin Osman Bey akçesinin arka yüzündeki motifin benzeri olması dikkate değerdir. Ayrıca XV. yüzyıla ait bazı Osmanlı tarihçileri Osman Bey'in sikkesinin bulunduğunu belirtir. Orhan Gazi tarafından darbedilen gümüş sikkelerin bir yüzünde "lâ ilâhe illallah Muhammedün Resûlullah" yazısı ile bazan dört

halifenin adı yer alırken öteki yüzünde Orhan'ın adı ve bazan darp yeri olarak Bursa adı bulunmaktadır. Orhan Bey'den sonra tahta geçen I. Murad'ın sikkelerinde darp yeri bulunmaz. "el-Melikü'l-âdil" unvanı bakır sikkelerde görülür. Aynı durum Yıldırım Bayezid'in sikkeleri için de söz konusudur. Fakat Bayezid'den itibaren sikkelere tarih konulmaya

başlanmıştır. Bu padişahın akçelerinin bir yüzünde “Bâyezîd b. Murâd”, öteki yüzünde “hullide mülkühû” (mülkü dâim olsun) yazısı vardır.

Yıldırım Bayezid’in Timur’a yenilmesinin ardından başlayan Fetret devri padişahın oğulları arasındaki iktidar mücadelesiyle geçmiştir. Bayezid’in büyük oğlu Emîr Süleyman’ın ilk sikkeleri 806 (1403) yılını taşımaktadır. Sikkelerin bir yüzünde “Emîr Süleyman b. Bâyezîd” yazılı bir tuğra, öteki yüzünde “hullide mülkühû” yazısı ile dört halifenin adı bulunmaktadır. Emîr Süleyman’ın bazı akçelerinde darp yeri olarak Edirne görülmektedir. Osmanlı sikkelerinde tuğra ilk defa Emîr Süleyman’ın sikkelerinde ortaya çıkmıştır. Onun bakır sikkeleri de yazı açısından akçelerine benzemektedir. Bayezid’in diğer oğlu Mûsâ Çelebi Edirne’ye gelip tahtı ele geçirince burada ilk gümüş sikkesini bastırmıştır. Mûsâ Çelebi’nin akçelerinin tamamı 813 (1410) tarihini taşır. Sikkelerin bir yüzündeki tuğrada “Mûsâ b. Bâyezîd”, öteki yüzünde “hullide mülkühû” ve darp tarihi, bazan yeri de yazılıdır. Mûsâ Çelebi’nin bakır parası ele geçmemiştir. Bayezid’in beşinci oğlu Mustafa Çelebi adına yalnızca Serez ve Edirne’de sikke basılmıştır. Serez’de basılanlarda tarih yoktur; Edirne’de basılmış olanlarda 822 (1419) ve 824 tarihleri yer almaktadır. Ancak bazı nümismatlar 822 tarihine kuşku ile bakmaktadır. Mustafa Çelebi’nin de Mûsâ Çelebi gibi yalnızca gümüş akçeleri mevcuttur. Çelebi Mehmed’in duruma hâkim olup devleti yeniden toparlamasından sonra Amasya, Ayasuluk, Balat, Bursa, Edirne, Engüriye (Ankara), Karahisar, Serez ve Siroz’da sikkeleri basılmış, sikkelerde darp tarihi ve yeri de belirtilmiştir.

Fâtih Sultan Mehmed’in ilk cülûsu sırasında (1444) akçenin içindeki gümüş miktarı ilk defa önemli ölçüde azaltılınca Edirne’deki yeniçeriler ayaklanmış ve yevmiyeleri yarım akçe arttırılarak 3 akçeden 3,5 akçeye çıkarılmıştır. Ayaklanma, bu “buçuk” zamdan ve yapıldığı yerden dolayı tarihe Buçuktepe Vak‘ası olarak geçmiştir. Fâtih Sultan Mehmed döneminde periyodik tağşîşlerin yapıldığı bilinmektedir. Fâtih’in bastırdığı altın sikkede “sultânü’l-berreyn ve hâkānü’l-bahreyn es-sultân b. es-sultân” (iki karanın sultanı ve iki denizin hakanı sultan oğlu sultan) unvanına rastlanır. “Sultânî” adını taşıyan bu ilk altın sikkelerin bir yüzünde “Sultan Mehmed b. Murâd Han azze nasruhû Kostantiniye duribe fî 882”, öteki yüzünde “Dâribü’n-nadri sâhibü’l-izzi ve’n-nasri fi’l-berri ve’l-bahri” ibaresi yazılıdır. Bu sikkelerin darp yerinden anlaşılacağı üzere Fâtih’in

Bizans başşehrini ele geçirmesiyle Osmanlı sikkelerinin darp yerlerine Kostantiniye de eklenmiştir.

Bu döneme kadar değerli maden olarak yalnızca gümüş kullanıldığından bazı bilim adamları buraya kadar olan dönemi “monometalist” (tek metalli) dönem olarak adlandırmaktadır; altın sikke ile beraber “bimetalist” (çift metalli) dönem başlamıştır. Bu zamana kadar yabancı ülkelerin altın paraları kullanılıyordu. Fâtih’in bastırdığı altınlarda Venedik altın dükası esas alınmıştır. Ele geçen dükalar üzerinde “sahh” (sahih, doğru) kontrmarkının bulunması bu sikkelerin ayar ve ağırlıklarının kontrol edilmiş olduğunun bir göstergesidir. Düka dışında dönemin revaçta sikkeleri arasında İspanyollar’ın 8 riyallik sikkesiyle Hollandalılar’ın “thaler”i gösterilebilir. Üzerindeki aslan tasvirinden dolayı “leeuwendaalder” (aslanlı dolar) olarak bilinen Hollanda talerleri, XVI. yüzyılın sonlarından ya da XVII. yüzyılın başlarından itibaren Doğu Akdeniz ticareti için çok daha fazla basılmıştır. Bu sikkeler Osmanlı Devleti’nde “aslanlı guruş” veya “esedî guruş” diye biliniyordu (bk. ESEDÎ; KURUŞ). Osmanlı Devleti topraklarında Osmanlı sikkelerinin yanı sıra yabancı devletlerin sikkelerinin de kullanılmış olması Osmanlı ekonomik sisteminin bir esnekliği olarak yorumlanmaktadır.

II. Bayezid ile kardeşi Cem Sultan arasında yaşanan saltanat mücadelesi sırasında Bursa’ya gelen ve bir aydan az bir süre Osmanlı tahtında kalan Cem Sultan kendi adına hutbe okutarak sikke bastırmıştır. 886 (1481) tarihli ve Bursa darplı akçelerinin bir yüzünde “Cem Sultan b. Mehmed Han”, öteki yüzünde “azze nasruhû duribe Bursa sene 886” yazılıdır. Yavuz Sultan Selim döneminde 1 altın sikke 60 gümüş sikkeye eşitti. Bu dönemde yirmiye yakın darphânede sikke bastırılmıştır. Mısır’da basılan altınlar “sultânî” ya da “eşrefî” diye adlandırılıyordu. Bundan böyle genellikle Osmanlı altınları eşrefî olarak da anılmaya başlanmıştır. Kanûnî Sultan Süleyman dönemi, faaliyet gösteren darphânelerin sayısı açısından Osmanlı Devleti’nde önemli bir yere sahiptir; bu dönemde ellinin üstünde darphânede sikke basılmıştır. II. Selim, III. Murad ve III. Mehmed dönemlerinde basılan sikkelerle benzerlik gösterir. III. Mehmed devrinde altın sikkenin gümüş sikkeye oranında şiddetli dalgalanmalar meydana gelmiştir; akçe altın karşısında değer kaybetmiştir (1 altın = 120 akçe). Bu arada I. Ahmed döneminde Tunus’ta sikke geleneğindeki yuvarlak formun

dışına çıkılarak kare formunda basılmış gümüş sikkelerin ortaya çıktığı da vurgulanmalıdır.

IV. Murad zamanında akçenin altına olan değeri önceleri 1/150 ise de yavaş yavaş akçe daha da değer kaybetmiş ve bu oran 1/250 olmuştur. Ancak Sultan İbrâhim devrinde değer kazanarak 1 altın 160 akçeye eşitlenmiştir. Bu padişah zamanından başlayarak akçe darbedilen yerlerin sayısında önemli bir düşüş gözlenmektedir. II. Süleyman döneminde basılan 40 mm. çapında ve yaklaşık 20 gr. ağırlığında,

"kuruş" olarak adlandırılan büyük gümüş sikkeler tedavüle çıkarılmıştır. II. Süleyman sikkelerin ayarlarını ve kalitesini düzeltmek için bir dizi yenilik yapmak zorunda kalmıştır. Gerek bu padişahın gerekse ondan sonra tahta geçen kardeşi II. Ahmed'in bakır paralarının ön yüzünde tuğra vardır. II. Mustafa'dan itibaren altın sikkelere de tuğra konulmaya başlanmıştır. Tek ve çift olmak üzere iki birimde basılan bu tuğralı altınlar "cedîd eşrefî" diye adlandırılmıştır.

III. Ahmed devrinde İstanbul ve Mısır'da tuğralı eşrefî altınları bastırılmıştır. İstanbul'da basılan üçlük, dörtlük, beşlik, yedilik ve onluk eşrefîler "kebîr eşrefî" olarak anılmaktadır. Sikkelerde Kostantiniye isminin yanı sıra İslâmbol adının da kullanılması ilk defa III. Ahmed dönemine rastlar (sadece İslâmbol adının kullanılması ise III. Selim sikkelerindedir). Bir yüzünde tuğra, öteki yüzünde "duribe fî İslâmbol 1115" yazan bu altınlara "zer-i İstanbul" adı verilmiştir. III. Ahmed döneminin sikkelerinde lâle motifleri dikkat çeker. III. Ahmed zamanında akçenin yerini bir para ölçüsü olarak "pâre" (para) almıştır. Yeni düzenlemede 1 para = 3 akçe, 1 kuruş = 40 para idi. III. Mustafa'dan itibaren sikkelerin üzerine tahta geçiş yılının yanı sıra sikkenin basıldığı sırada padişahın kaçıncı iktidar yılında olduğu da yazılmaya başlanmıştır. Osmanlı tahtında kısa süre kalan IV. Mustafa'nın sikkeleri nisbeten düşük ayarda ve ağırlıktadır. Bu padişahtan itibaren İslâmbol adı tamamen kaldırılmış ve eskiden olduğu gibi Kostantiniye adı kullanılmıştır.

II. Mahmud zamanında basılan altın sikkelerde bir çeşitlilik söz konusudur. Abdülmecid dönemi Osmanlı Devleti'nde sikke basımında bir dönüm noktasıdır. Ayrıca 1256 (1840) yılında "tashîh-i ayâr" (tashîh-i sikke) kararı

yayımlandıktan sonra önemli değişiklikler yapılmıştır. Sikke darbında ve darphânedeki teknik düzenlemelerin yanı sıra kuruşu esas alan yeni bir para sistemi oluşturulmuştur. Bundan böyle 100 kuruş 1 liraya, 40 para da 1 kuruşa eşitlenmiştir. Abdülaziz dönemi Osmanlı nümismatiği için kayda değer bir dönemdir. Bu devirde üç madenden ve çeşitli birimlerde basılan sikkeler şunlardır: Altın: 500 kuruş, 250 kuruş, 100 kuruş, 50 kuruş ve 25 kuruş. Gümüş: 20 kuruş, 10 kuruş, 5 kuruş, 2 kuruş, 1 kuruş ve 20 para. Bakır: 40 para, 20 para, 10 para ve 5 para. Abdülaziz'in her üç madenden sikkelerinin bir kısmı Paris Devlet Darphânesi'nde basılmıştır. Çin sınırları içinde bulunan ve Osmanlı egemenlik alanının dışında yer alan Kâşgar'da Sultan Yâkub Bey tarafından 1290-1294 yılları arasında bastırılan altın, gümüş ve bakır sikkelerde Abdülaziz'in adı yer almaktadır. Bunun sebebi, İslâm halifesi ve Osmanlı Devleti'nin padişahı Abdülaziz'in Kâşgar Hükümdarı Yâkub'un hükümdarlığını tanımasına karşılık vermektir.

II. Abdülhamid devrinde nikelin de sikke metali olarak kullanıldığı görülür. Nikel para daha önce Abdülaziz döneminde Mısır'da basılmıştı. Fakat bu bir istisna idi. Nikelin asıl ve yoğun kullanımı V. Mehmed ile olmuştur. Nikel sikkelerin bir yüzünde tuğra ile birlikte "hürriyet, müsavat, adalet" kelimelerine yer verilmiştir. Öteki yüzünde ise değeri gösteren rakam, "Devleti Osmâniyye" yazısı, cülûs yılı ve darp yeri yazılıdır. VI. Mehmed (Vahdeddin) zamanında 500, 250, 50 ve 25 kuruş değerinde altın; 20, 10, 5 ve 2 kuruşluk gümüş; 40 paralık nikel sikkeler basılmıştır. Sikkelerin hepsinin ön yüzünde padişahın tuğrası, arka yüzünde "azze nasruhû" yazısı ile darp yeri ve cülûs tarihi (1336) bulunur.

Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk madenî paraları 1924 yılının Ağustos ayında basılmaya başlanmıştır. Bu paraların üzerinde eski yazı ile "Türkiye Cumhuriyeti" ibaresi vardır. Yeni harflerle ilk madenî paraların basımı 1934 yılına rastlar. İlk altın para ise Türkiye Büyük Millet Meclisi Hey'et-i Umûmiyyesi'nin 24 Ocak 1924 tarihinde aldığı 64 nolu kararı uyarınca 5 Ekim 1925'te basılmıştır. İlk Cumhuriyet altını 5 liralık olup 36 gr. ağırlığındadır. 226 adet basılan bu paraların ön yüzünde eski harflerle meşe çelengi içinde "Türkiye Cumhuriyeti / 1925", arka yüzünde hilâl-yıldız içinde "Ankara 23 Nisan 1336" yazılıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Ekrem Kolerkılıç, Osmanlı İmparatorluğu'nda Para, Ankara 1958; Nuri Pere, Osmanlılarda Mâdenî Paralar, İstanbul 1968; Cüneyt Ölçer, Yıldırım Bayezid'in Oğullarına Ait Akçe ve Mangırlar, İstanbul 1968; a.mlf., Sultan Mahmut II Zamanında Darp Edilen Osmanlı Madeni Paraları, İstanbul 1970; a.mlf., Nakışlı Osmanlı Mangırları, İstanbul 1975; a.mlf., Sultan Abdülmecid Devri Osmanlı Madeni Paraları, İstanbul 1978; a.mlf., Sultan Abdülaziz Han Devri Osmanlı Madeni Paraları, İstanbul 1979; a.mlf., Karamanoğulları Beyliği Paraları, İstanbul 1982; a.mlf., Sultan Yavuz Selim Şah bin Bayezid Han Dönemi Osmanlı Sikkeleri, İstanbul 1989; Artuk, İslâmî Sikkeler Kataloğu, I-II; İbrahim Artuk, Kanuni Sultan Süleyman Adına Basılan Sikkeler, Ankara 1972; a.mlf., "Osmanlı Beyliği'nin Kurucusu Osman Gazi'ye Ait Bir Sikke", Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi (1071-1920) Kongresi: Tebliğler, Ankara 1980, s. 27-33; a.mlf., "Sikke", İA, X, 621-640; Coins: An Illustrated Survey 650 BC to the Present Day (ed. M. J. Price), London 1980; Tuncay Aykut, Emevi Sikkeleri, İstanbul 1982; Şevki Nezihi Aykut, "Osmanlı İmparatorluğu'nda XVII. Asır Ortalarına Kadar Yapılan Sikke Tashihleri", Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan, İstanbul 1991, s. 343-360; a.mlf., Türkiye Selçuklu Sikkeleri I: I. Mesud'dan I. Keykubad'a Kadar (510-616/1116-1220), İstanbul 2000; a.mlf., "Osmanlı Sikkeleri", Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, X, 823-842; a.mlf, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Sikke Tecdidleri", TED, sy. 13 (1987), s. 257-297; Ak Akçe: Moğol ve İlhanlı Sikkeleri / Mongol and Ilkhanid Coins (haz. Tuncay Aykut, trc. V. Taylor Saçlıoğlu), İstanbul 1992; Halil Sahillioğlu, "The Introduction of Machinery in the Ottoman Mint", Transfer of Modern Science and Technology to the Muslim World (ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul 1992, s. 261-281; Celil Ender, Başbakanlık Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivindeki Nümismatik İle İlgili Belgeler Kataloğu, İstanbul 1996; a.mlf., Karasi, Saruhan, Aydın ve Menteşe Beylikleri Paraları, İstanbul 2001; a.mlf. - Garo Kürkman, Ege Beylikleri Sikkeleri (14. Yüzyıl), İstanbul, 1998; S. Album, A Checklist of Islamic Coins, Santa Rosa 1998; Şevket Pamuk, Osmanlı İmparatorluğu'nda Paranın Tarihi, İstanbul 1999; Atom Damalı, 150 Devlet 1500 Sultan: İslam Sikkeleri, İstanbul 2001; S.

Srećković, Ottoman Mints and Coins, Belgrade 2002; Oğuz Tekin, “Başlangıcından Türkiye Cumhuriyeti’ne Kadar Türk Devletlerinin Sikkeleri”, Türkler, V, 413-422; a.mlf., “Devletler, Hükümdarlar ve Sikkeleri”, Altının İktidarı, İktidarın Altınları (ed. Oğuz Tekin), İstanbul 2005, s. 168-278; J. L. Bacharach, “Mısır ve Suriye İslami Sikkelerini Okumak (Osmanlı Dönemine Kadar)”, a.e., s. 69-77; Halil İnalcık, “İki Rakip Kardeş: Altın ve Gümüş”, a.e., s. 143-157; a.mlf., “Osmanlı Para ve Ekonomi Tarihine Toplu Bir Bakış”, Doğu Batı, sy. 17, Ankara 2002, s. 9-33; Ömer Diler, İlhanlar: İran Moğollarının Sikkeleri (haz. Emine Nur Diler v.dğr.), İstanbul 2006; H. L. Rabino di Borgomale, “Coins of the Jalair, Qara Qoyunlu, Mushasha and Aq Qoyunlu Dynasties”, Numismatic Chronicle, 6. series, sy. 10, London 1950, s. 94-139; Coşkun Alptekin, “Selçuklu Paraları”, Selçuklu Araştırmaları Dergisi, III, Ankara 1971, s. 438-531; Metin Erüreten, “Osmanlı Akçeleri Darp Yerleri”, Türk Nümismatik Derneği Bülteni, sy. 17, İstanbul 1985, s. 12-21; C. A. Bosworth, “Sikka”, EI^2 (İng.), IX, 591-592.

Oğuz Tekin

SİKKE

(السكّة)

Keçeden yapılmış Mevlevî külâhı.

Sözlükte sekk “vurmak, basınç uygulamak” kökünden gelen sikkeye bu ad bu tür başlıklar keçeden pres kalıpta dövülerek yapıldığı için verilmiştir. Daha çok Mevlevîler giydiğinden “sikke-i Mevleviyye” veya “külâh-ı Mevlevî” denilen sikke türü başlıkların çok eskilere uzanan bir geçmişi vardır. Yazılıkaya Hitit kabartmalarında görülen uzun başlıkların keçeden yapıldığı tahmin edilmektedir. Orta Asya kavimleri arasında keçe külâh yaygındı. Çin’in kuzeyinde bir devlet kuran Kitan kavmini Çinliler’den ayıran başlıca özellik giydikleri keçe külâhlardı. Özbek Türkleri, Moğol ve Tatarlar’a kullandıkları başlık sebebiyle “keçe-baş” adını vermişlerdi. Dede Korkut Kitabı’nda “keçe börklü” ifadesine rastlanmaktadır. Eski Kırgız reislerinin de keçe külâh giydiği söylenir (Ögel, III, 185-186). İbn Battûta, Seyahatnâme’sinin Mâverâünnehir’i ziyaretiyle ilgili bölümünde bir şeyhin giydiği “kalensüve libd”den (keçe külâh) söz etmektedir (er-Riḥle, I, 241). Hz. Peygamber’in de birkaç kalensüvesinin bulunduğu ve bunlardan birini bir gün namaz kılarken sütre olarak kullandığı rivayet edilir (Müttakī el-Hindî, VII, 121). Bunun “tavîle” (uzun) denilen türden seyfî bir kalensüve olması muhtemeldir (Salâh Hüseyin el-Ubeydî, s. 108 vd.).

Sikkelerin uzunluğu genellikle yirmi beş-otuz cm. kadardır; ancak daha uzun veya daha kısalarına da rastlanır. Semâzenlerin sikkeleri 45-50 santimetreyi bulabilir. Orta boy sikkelerin kalınlığı genelde bir parmak, ağırlığı 150-200 gr. civarındadır. Mevlânâ Müzesi’nde Mevlânâ’dan kalan kısa sikkelerin çift katlı ve nisbeten ince olduğu görülmektedir. Üzerine tülbent sarılanlara “destarlı sikke”, sarıksız olanlara “dal sikke” denilir. Destarın “dolama, şeker-âviz, şeker-âviz kafesî, Cüneydî, örfî” gibi türleri vardır. Osmanlı sultanlarının giydikleri kalensüve üzerine altın sırmalı destar sarılmış başlığın adı altın sikke idi (Cenkmen, s. 30). Geçmişte sikke yapılan yerlere sikkehâne, sikke yapanlara külâh-dûz, destar saranlara destarî deniliyordu. Araştırmalar, Konya Mevlânâ Dergâhı külliyesi içinde

bir sikkehânenin mevcut olduğunu göstermektedir (Erol, sy. 2 [1996], s. 283 vd.). Birçok mevlevîhânenin sikke ihtiyacı Konya'dan karşılanıyordu; ancak Mevlânâ Dergâhı'ndaki sikkehâneden mi yoksa şehirdeki sikkeci esnafından mı karşılandığı belli değildir.

Sikke yapılacak keçe için daha çok kuzu yünü tercih edilir, bunun yanı sıra deve yünü ve tiftik de kullanılırdı. Sikkeler, kalıbı örtecek ölçüde kesilen iki parça keçenin biri diğerinin açık kısmına gelecek şekilde üst üste getirilip birbirine kaynamaları için ıslatılarak uzunca bir süre hafiften dövülmeleri sonucu şekillendirilmek, sonra da kalıp üzerinde kurutulmak suretiyle yapılır. Böylece iki parçadan oluşturulan sikke, Mevlevî geleneğinde Kur'an'da bahsi geçen "her şeyden yaratılan çift"leri (ez-Zâriyât 51/49) ve "nûrun alâ nûr"u (en-Nûr 24/35) temsil eder. Sikkeler genellikle devetüyü, koyu ve açık kahverengi, sarımtırak veya beyaz renktedir. Ulu Ârif Çelebi beyaz sikke giymişti; bunun hilâfete alâmet olduğu söylenir.

Mevlevî tarikatında sikke giyme üç mertebede gerçekleşirdi. Bunlardan ilk mertebe sikke-i teberrük ve emanetti. Tarikata girmek isteyen tâlip gusül abdesti aldıktan sonra muhip veya çilekeş can olmak için şeyhe gelir ve karşısında diz üstü oturur, şeyh onun müracaatını kabul ederse başını dizine çekip sikkesini giydirerek tekbir getirir ve her ikisi de Fâtiha sûresini okurdu. Bu olaya "sikke tekbirlemek" denirdi. Aşçı İbrâhim Dede, Mevlevîlik'te binbir gün çile çıkarmayı bir özür sebebiyle başaramayan muhiplere yalnız sikke-i şerif giyme ve semâ meşketme ruhsatı verildiğini söyler (Aşçı Dede'nin Hatıraları, I, 197). Muhiplerin tarikat içinde herhangi bir mecburiyetleri yoktu; tekkeye gelişlerinde hırka ve sikke giymek kendi iradelerine bağlıydı (DİA, XXIX, 473). Muhibbân arasından ney üflemeyi, ilâhi ve Meṡnevî okumayı öğrenenler çelebi efendiden icâzet alıp destar sarmaya hak kazanırlardı. İkinci mertebe sikke-i irâdetti ve giydirildiğinde o da tekbirlenirdi. Bu sikke, hizmetini tamamlamış dervişlere giydirilirdi ve derviş onu giydiği andan itibaren ölünceye kadar başından çıkaramazdı. Öyle ki dedegânın kıdemlileri külâhı sağa sola, öne arkaya hareket ettirip başlarından tamamen çıkarmadan tıraş olurlardı. Hamama da sikkeyle girilir, yıkandıktan hemen sonra tekrar giyilirdi. Gece yatarken kenarı öpülerek saygıyla bir sehpa üzerine konur, sonra şebkülâh veya arakıyye giyilirdi. Başta sikke ile kahvehane gibi umumi yerlere gidilmezdi. Dergâhta suç işleyen dervişler sikkesi alınarak cezalandırılır, şeyh

tarafından affedilinceye kadar onu giymesine izin verilmezdi. Sikke-i irâdet taşıyanlardan biri öldüğü zaman külâhı kefeni üzerinden başına giydirilerek defnedilirdi. Üçüncü mertebe sülûkünü tamamlamış ve hilâfet derecesine yükselmiş olanların giydiği sikke-i hizmetti. Bunlara beyaz, koyu yeşil veya siyah destar sarılırdı.

Bazı tarikatların uzun külâhlı taçlarına da sikke denilmektedir. Kādiriyye ile Orta Asyalı Nakşî-Kalenderî dervişleri iki terkli ve elifî denilen, üzerine elif gibi uzun düz bir çizgi işlenmiş, tepesi hafif bombeli silindirik sikkeler giyerlerdi; düz çizgi sırât-ı müstakîmin işaretiydi. Sikkenin iki terkine "kün" emrinin kâf ve "nûn"u, zat ve sıfat gibi değişik anlamlar yüklenmişti. Uç kısmı kıvrık olduğu için "seyfî" veya "kılıcî" de denilen sikkeler nefsin arzu ve isteklerinin

tevhid kılıcıyla kesilmesinin sembolüydü. Üç terkli sikkeler üç talâkla dünyanın terkedilmesini, dört terkli sikkeler kelime-i tevhiddeki dört kelime veya abdestin dört farzı gibi şeyleri gösteriyordu. Terk sayısı arttıkça külâhlar kısalmakta ve sikkeden çok taç olarak adlandırılmaktaydı.

Destarlı sikkeler Mevlânâ'yı ve Mevlevîliği temsil ettiği için sikke-i şerif olarak anılır ve onun altına girenlerin korunduğuna inanılırdı. Aşçı İbrâhim Dede, Mevlânâ hayattayken bir yolculuk sırasında Mevlevî fukarasından bir zatın sikkesini başına koyup onu alaya alan bir harâminin kısa bir an da olsa sikke altına girmesinden dolayı Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin himmetiyle imanlı olarak âhirete göçüp kurtuluşa erdiğine dair bir menkıbe nakleder (Aşçı Dede'nin Hatıraları, II, 742). Birçok ev ve dergâhın duvarlarına bir iskemle veya kürsü üzerine konulmuş sikke resmi asılır ve genellikle bu resimlerin üzerinde, "Yâ Hazreti Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî kuddise sirruhü'l-azîz" ibaresi bulunurdu. Mevlevî mezar taşlarında çoğunlukla dal ve destarlı sikke motifleri yer alır; bu sebeple sikkenin şeklinden mezar sahibinin öldüğünde tarikatın hangi kademesinde olduğunu anlamak mümkündür. Kadın Mevlevîler'in mezar taşlarında sikke motifi yoktur. Ancak gülle taçlandırılmış alınlığın altında dal sikke kabartması bulunan bir mezar taşına rastlanmıştır (Bakırcı, s. 98, rs. 26).

BİBLİYOGRAFYA

Tirmizî, “Libâs”, 42; İbn Battûtâ, er-Riḥle, Kahire 1346/1928, I, 241; Dedem Korkudun Kitabı (haz. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 2000, s. 61; Müttakī el-Hindî, Kenzü’l-ʿummal, VII, 121; Yahyâ Âgâh b. Sâlih el-İstanbulî, Mecmûatü’z-Zarâif Sandûkatü’l-Maârif: Tarikat Kıyafetlerinde Sembolizm (haz. M. Serhan Tayşi - Ülker Aytekin), İstanbul 2002, s. 42 vd., 52 vd.; Aşçı İbrahim Dede, Aşçı Dede’nin Hatıraları (nşr. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi), İstanbul 2006, I, 197, 198, 309, 335, 346; II, 742, 940, 1025, 1030; III, 1156, 1157; Emin Cenkmen, Osmanlı Sarayı ve Kıyafetleri, İstanbul 1948, s. 30; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlevî Âdâb ve Erkânı, İstanbul 1963, s. 41-42; Salâh Hüseyin el-Ubeydî, el-Melâbisü’l-ʿArabiyyetü’l-İslâmiyye fi’l-ʿaṣri’l-ʿAbbâsiyyi’s̱-s̱ânî, Bağdad 1980, s. 108 vd.; Bahaeddin Ögel, Türk Kültür Tarihine Giriş, Ankara 2000, III, 185-186; Naci Bakırcı, Mevlevî Mezar Taşları, İstanbul, ts. (Rumi Yayınları), s. 97, 98, 104, 132, rs. 10, 11, 20, 23, 26, 57, 62, 105, 114, 155, 196; Mehmet Önder, “Mevlevî Sikkeleri”, TFA, IV/75 (1955), s. 1193, 1194; a.mlf., “Türk Hat Sanatında Sikkeli Yazı Levhaları”, Antika, sy. 36, İstanbul 1988, s. 36, 37; Erdoğan Erol, “Mevlânâ Dergâhında Sikkehâne Var mı idi?”, Türkiyat Araştırmaları Dergisi, sy. 2, Konya 1996, s. 283 vd.; Pakalın, III, 219, 220; Nuri Özcan, “Mevlevî Âyini”, DİA, XXIX, 466; Barihüda Tanrıkorur, “Mevleviyye”, a.e., XXIX, 472, 473.

Nebi Bozkurt

SİL‘A

(bk. URÛZ).

SİLÂH

(السلاح)

Silâh (çoğulu esliha) kelimesi genel olarak bütün savaş aletlerini ifade etmekle birlikte ilk dönemlerde en fazla tanınan türler olduğundan daha çok kılıç, ok ve mızrak için kullanılmıştır. İnsanın icat ettiği ilk alet olan silâhın bilinen en eski örneği Yontma Taş döneminin başlarına kadar giden el baltasıdır. Bu silâh, avuç içine oturması ve vurulduğu yeri daha fazla tahrip etmesi için kabaca biçimlendirilerek alt tarafı hafifçe sivriltilen armudî bir çakmak taşı veya volkan camı parçasından ibarettir; daha sonra yassı şekilde yontulup sırımla bir sopaya bağlanmak suretiyle kullanılmıştır. Mağara resimlerinden balta ve bıçak benzeri ilk taş aletlerin yanı sıra ilk mızrak ve ok-yayın da yine aynı dönemde -taş uçlu olarak-icat edildiği anlaşılmaktadır. Anadolu, Mezopotamya, Mısır, Hint ve Çin gibi en eski uygarlıklardan kalan örneklerle resimli ve yazılı belgelerden silâhların gelişimine ilişkin düzenli bilgiler elde edilmiştir. Kitâb-ı Mukaddes'te demir silâhla öldürmekten söz edilmekte (Sayılar, 35/ 16), genel olarak silâh, özel olarak kılıç ve ok-yay çokça geçmektedir (Concordance, "arrow", "axe", "bow", "sword", "weapon" md.leri).

Silâh çoğul şekliyle Kur'an'da, cephede düşman karşısında müslümanların nasıl namaz kılacaklarını açıklayan âyette (en-Nisâ 4/102) dört defa geçmektedir. Hadîd sûresine adını veren demirdeki büyük güç ve faydalar (57/25) silâhla yorumlanmıştır (Buhârî, "Tefsîr", 57). Yine Kur'an'da Hz. Dâvûd'a savaşta korunması için zırh yapma sanatının öğretildiği (el-Enbiyâ 21/ 80), demirin onun için yumuşatıldığı ve ondan dikkat ve itinayla muntazam zırhlar yapmasının istendiği ifade edilir (Sebe' 34/10-11). Ayrıca düşmanlara karşı onları korkutup barışı korumak için hazırlanması emredilen kuvveti de (el-Enfâl 8/60) Hz. Peygamber -silâh-atmakla (remy) yorumlamış (Müslim, "İmâre", 167), ancak atılacak şeyi zikretmeyerek zamana bırakmıştır. Resûl-i Ekrem'in farklı rivayetlerde, "Müslümana silâh (Buhârî, "Fiten", 7, "Diyet", 2; Müslim, "Îmân", 98-101) veya kılıç (Müsned, IV, 46, 54; Müslim, "Îmân", 98) çeken yahut ok atan (İbn Balabân, VII, 449) bizden değildir" dediği bilinmektedir. Bir rivayette de

müslümana demir doğrultan kimseye Allah’ın lânet edeceği belirtilmiştir (Müslim, “Birr”, 125). Yine bir hadiste bir kimsenin elinde -gerilmiş yaydaki ok gibi-bir silâhla bir başkasına doğru gelmemesi, şeytanın onu bir anda elinden çıkarıp o şahsın ölümüne, kendisinin de cehenneme gitmesine yol açabileceği belirtilir (Buhârî, “Fiten”, 7; Müslim, “Birr”, 126). Halk arasında boş olduğu düşünülerek şakayla doğrultulmuş tüfek, tabanca için kullanılan, “Şeytan doldurur” ifadesi buradan gelmiş olmalıdır. Hz. Peygamber ordusunun donanımı için gereken silâhların teminine özel bir önem vermiştir. Silâhların bir kısmı gazvelerde ele geçirilen ganimetti. Meselâ Benî Kurayza Gazvesi’nde kalelere girildiğinde 1500 kılıç, 300 zırh, 2000 mızrak, 1500 kalkan bulunmuştu (İbn Sa‘d, II, 75). Resûl-i Ekrem’in bu gazveden elde ettiği feyin bir bölümünü at ve silâh alımı için ayırdığı ve Benî Abdüleşhel’den Sa‘d b. Zeyd el-Ensârî’yi Necid bölgesine at ve silâh satın alması için gönderdiği bilinmektedir.

Barutun icadından önce genel olarak vurucu, delici, kesici ve atıcı gibi sınıflara ayrılan silâhların kullanımı belli kurallara bağlıdır. Ok atış menzili içinde etki

sağlayacak bir mesafeden, mızrak biraz daha yaklaşınca, kılıç göğüs göğüse çarpışmalarda ve gürz daha çok at üstünden kullanılır. Silâhları savunma, saldırı ve yakın dövüş, uzak dövüş silâhları veya ağır, hafif silâhlar şeklinde tasnif etmek mümkündür. Silâhlarla ilgili müstakil eserler İslâm tarihinde III. (IX.) yüzyıldan itibaren görülür. Bunlardan VI. (XII.) yüzyıl müelliflerinden Marzî b. Ali et-Tarsûsî’nin silâhlar ve harp sanatı hakkında yazdığı sistematik ansiklopedi kılıçla başlamakta ve silâhları önem sırasına göre ele almaktadır (bk. bibl.). Tarsûsî, Kur’an’da kılıca telmihte bulunulmasını (Muhammed 47/4) delil getirerek onu diğerlerinden üstün sayar. Kılıç genellikle askerliğin ve kahramanlığın simgesi kabul edilir; Memlükler’de silâhdarın arması kılıçtı. Hz. Peygamber Arapça’da 100’den fazla adla tanınan kılıcı cihadla özdeşleştirmiş ve cennetin onun gölgesinde olduğunu söylemiştir (bk. KILIÇ).

Uhud Gazvesi’nde Ayneyn tepesine yerleştirdiği okçulardan ve okçulukla ilgili hadislerden Resûl-i Ekrem’in ordusunda bir okçu sınıfının olduğu anlaşılmaktadır. Tarsûsî ok ve yayın türleri, isimleri, ölçüleri, yapılış ve atış teknikleri hakkında geniş bilgi vermektedir (Mevsûʿatü’l-esliḥa, s. 66 vd.).

Bu bilgiler arasında yayların tutuşturulmuş yağlı paçavra ve içine neft gibi yanıcı maddeler konulmuş şişe ve yumurta kabuğu atarak yangın çıkarılması da bulunmaktadır. Tarsûsî, kundak üzerine yerleştirilmiş manivelalı yay olan ve Batı'da "arbalet" denilen Tatar yayından ayrıntılı biçimde bahsetmektedir. Okçuluk üzerine çok sayıda eser yazılmıştır (bk. OK).

En eski dönemlerden beri kullanılan mızrak da Hz. Peygamber zamanının başlıca silâhlarından biriydi; özellikle bedevîler mızrak kullanımındaki maharetleriyle öne çıkmıştı. Diğer silâhlar gibi mızrakların da büyük bölümü dışarıdan getirilirdi. Resûl-i Ekrem'in mızrak ticareti yapan amcasının oğlu Nevfel b. Hâris, Bedir Gazvesi'nde esir alındığında Resûlullah kendisinden kurtuluş fidyesi olarak Cidde'deki mızraklarını vermesini istemiş ve Nevfel onun kimseye söylemediği bu sırrı bilmesine şaşarak müslüman olmuştu. Nevfel fidyesi için 1000 mızrak vermiş, daha sonra Huneyn Gazvesi'ne 3000 mızrakla yardımda bulunmuştur (İbn Sa'd, IV, 46-47). Benî Kaynukā' ganimetinden Hz. Peygamber'in payına üç mızrak düştüğü rivayet edilir (a.g.e., I, 489). Mızraklar uzunluk, kalınlık ve diğer özelliklerine göre farklı adlar alırdı (bk. MIZRAK).

Yakın dövüş silâhlarından biri de daha çok süvariler tarafından, özellikle zırhlı hasımlarına karşı kullanılan ve bir sapın veya sapa bağlı yahut bağımsız bir zincirin ucuna tesbit edilmiş dikenli bir topuz şeklinde olan gürzdü (bk. GÜRZ). Araplar'ın genel olarak "fe's", Türkler'in "teber" dedikleri baltalar tek ağızlı, çift ağızlı veya bir tarafı batıcı-delici, diğer tarafı kesici olurdu. Eski dönemlerde görülen savaş-merasim baltalarının aksine sonraki asırlarda yapılanlarda süs unsurundan çok savaştaki yararı ön plana çıkarılmışsa da Memlükler'de olduğu gibi kakma veya ajur teknikleriyle süslenmiş tek ve çift ağızlı baltalar da yapılmıştır.

Savunma silâhlarının başında kalkan ve zırh gelmekteydi. "Türs, cevb, dereka, micen" gibi isimler alan kalkanların şeklinde ve yapım tekniğinde milletlere ve zamana göre farklılıklar görülmektedir (bk. KALKAN). Zırhlar demir veya çelik tel örgü, çelik halkalarla bağlı metal plaka, sadece metal plaka, sertleştirilmiş deri veya deri üzerine aplike metal kaplama gibi değişik biçimlerde yapılmaktaydı; demir halkalardan örülen elbise tarzındakiler daha yaygındı. Genellikle süvariler tarafından kullanılan

zırhların çoğu Bizans ve İran yapımıydı. Zırhlar yapıldığı malzemeye, yere ve yapan ustaya göre değişik adlar alırdı; Hz. Peygamber'in zırhları "sa'diyye" ve "fidda" olarak anılmaktaydı (bk. ZIRH). "Beyza" veya "hûze" denilen ve genellikle zırhın bir parçası sayılan miğfer demir gibi metallerden veya kalın köseleden yapılır, bir kısmının tepesi gerektiğinde kullanılmak üzere mızrak ucu gibi sivri olurdu (bk. MİĞFER).

Şehir kuşatmalarında faydalanılan ağır silâhların başında bazan sayısı 500'e ulaşan mürettebatın kullandığı mancınık geliyordu. Surları yıkmak ve içeriye yıkıcı, yakıcı malzeme veya yılan, akrep gibi panik çıkarıcı hayvan dolu çömlek atmakta işe yarayan mancınığa müslümanlar ilk defa Hayber'in fethiyle sahip olmuş ve Tâif'in kuşatmasında kullanmıştır (bk. MANCINIK). Kuşatma silâhlarından biri de ilkel bir tür tank sayılan debbâbelerdir. Kalın ve sıkı ahşaptan tekerlekli olarak yapılan debbâbenin üzeri, taşıdığı askerlerin surlardan atılan ateşten ve taşlardan korunması için kalaslarla örtülüp yanmaya karşı özel terbiye edilmiş köseleyle kaplanırdı. Dört kata kadar yükseklikleri olan debbâbelerden kale duvarına yanaştırılıp üzerine çıkmak veya atılan ok ve diğer maddelerden korunarak önlerindeki koçbaşlarıyla surları delmek ve kapıları kırmak için yararlanılırdı. Rivayete göre müslümanlar Tâif Muhasarası'nda sığır derisi kaplı debbâbeler kullanmış, ancak bunların kaleden atılan kızgın demir parçalarıyla yanması sonucu içinde bulunan savaşçılar şehid olmuştur (Belâzürî, s. 79). Kale savunmalarında yer alan önemli bir silâh, aslında Doğu kökenli olmasına rağmen Bizanslılar'ın başarıyla kullanmalarından dolayı onların adıyla anılan Rum ateşi idi (bk. ÂTEŞ-i RÛMÎ). "Nüfût" (neftler) başlığı altında değişik yanıcı maddeleri ele alan Tarsûsî (Mevsûʿatü'l-esliḥa, s. 176 vd.) son silâh olarak da yakıcı aynaları anlatır ve uzak bir mesafeden güneş ışığının aynalarla belli bir noktaya odaklanıp oradaki nesneleri yakan bir düzeneğin Aristo tarafından icat edilerek İskender'e öğretildiğini ve onun bu aleti savaşlarında kullandığını söyler (a.g.e., s. 187 vd.). Ancak Batılılar'a göre bu icadın sahibi Archimedes'tir ve onu milâttan önce 212 yılında Syracuse'ye saldıran Romalılar'a karşı kullanmıştır.

Kalkaşendî'nin verdiği silâhlara dair bilgiler arasında 10 rıtldan 100 rıtla kadar ağırlıkta (yaklaşık 4-40 kg.) demir gülleler atabilen büyük toplar da (midfe', mükhale) bulunmaktadır. Barut onun ölümünden yaklaşık bir buçuk asır kadar önce Merakeş Merînî Hükümdarı Ebû Yûsuf Ya'kūb

tarafından Abdülvâdîler'e karşı Sicilmâse kuşatması sırasında kullanılmıştı (Zeydan, I, 260, 261; İA, X, 588). Barutu ilk kullanan müslüman devletler arasında Anadolu Selçukluları'nı ve ardından Karamanoğulları'nı da zikretmek gerekir. İslâm dünyasında ateşli silâhların kullanımı ve gelişmesinde Memlükler'in özel bir yeri varsa da malzeme ve eleman eksiklikleri bu konuda Osmanlılar'ın onları geçmesine yol açmıştır. Barutun Batı'da tanınması genel kanıya göre Endülüs müslümanları aracılığıyla olmuş ve kısa sürede yayılmıştır (Grenard, s. 37).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "hlk" md.; Müsned, IV, 46, 54; Buhârî, "Cihâd", 22, 106; Müslim, "Cihâd", 20; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 24; Tirmizî, "Fezâʾilü'l-cihâd", 11; İbn Saʻd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 485-487, 489; II, 75; IV, 46-47; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 79; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, VI, 274; IX, 53; XI, 688; Ebû Mansûr es-Seâlibî, Fıḳhü'l-luġa, Beyrut 1885, s. 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 337, 338, 339; Marzî b. Ali b. Marzî et-Tarsûsî, Mevsûʿatü'l-esliḥati'l-ḳadîme (nşr. Karen Sader), Beyrut 1998, s. 37 vd., 66 vd., 121, 126, 134 vd., 151 vd., 154, 163 vd., 170, 176 vd., 187 vd.; İbn Balabân, el-İḥsân bi-tertîbi Ṣaḥîḥi İbn Ḥibbân (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1407/1987, VII, 449; Ali b. Muhammed el-Huzâî, Taḫrîcü'd-delâlâti's-semʿiyye (nşr. Ahmed M. Ebû Selâme), Kahire 1401/1980, s. 408, 409, 410, 709, 710, 711; İbn Haldûn, el-ʿİber, II, 465; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), I, 488; II, 148 vd.; Elmalılı, Hak Dini, VI, 3950; Uzunçarşılı, Medhal, s. 336-337; Abdurrahman Zeki, es-Silâḥ fi'l-İslâm, Kahire 1951, s. 13, 14, 15, 16, 17, 18, 21, 24, 25, 26, 27, 30, 33 vd., 39, 57, 58, 59, 60; D. Ayalon, Gunpowder and Firearms in the Mamluk Kingdom, London 1956, s. 9 vd., 24 vd.; A. Parrot, Nineveh and Babylon (trc. S. Gilbert - J. Emmons), London 1961, s. 46, 54-57, 107, 114, 115, lv. 57, 62-65, 116, 126-129, 164, 165, 166, 208; F. Grenard, Asyanın Yükselişi ve Düşüşü (trc. Orhan Yüksel), İstanbul 1970, s. 37; C. Zeydân, İslâm Medeniyeti Tarihi (trc. Zeki Mugāmiz), İstanbul 1974, I, 248-261; Concordance to the Good News Bible (ed. D. Robinson), Suffolk 1983, s.

53-54, 67, 108, 1151-1152, 1278; Abdülazîz b. İbrâhim el-Ömerî, el-Ḫiref ve’ṣ-ṣınâʿât fi’l-Ḥicâz fî ʿaṣri’r-Resûl, [baskı yeri yok] 1405/1985, s. 243 vd.; Muhsin M. Hüseyin, el-Ceyşü’l-Eyyûbî fî ʿahdi Ṣalâḥiddîn, Beyrut 1406/1986, s. 261 vd.; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü’l-idâriyye (Özel), II, 103, 104, 105, 106, 107, 152; The Arts of Persia (ed. R. W. Ferrier), Ahmedabad 1990, s. 76, 77, lv. 27; H. Kennedy, The Armies of the Caliphs: Military and Society in the Early Islamic State, London 2001, s. 168 vd.; Anthony C. Tirri, Islamic Weapons: Maghrib to Moghul, Fort Lauderdale (Florida) 2003; Şihâb es-Sarrâf - D. G. Alexander, el-Furûsiyye, Riyad, ts. (Mektebetü’l-Melik Abdülazîz el-âmme), I, 21, 22, 23, 113 vd., 118, 119, 120, 121, 126, 127, 169; II, 49, 92-96, lv. 78, 79, 116, 117; W. Irvine, The Army of the Indian Moghuls, New Delhi, ts., s. 62 vd.; H. Stöcklein, “Arm and Armour”, Natural Sciences in Islam, LXXVIII, Frankfurt 2002, s. 1 vd.; S. L. A. Mayer, “Arms and Armor”, a.e., s. 33 vd.; George S. Colin, “Sicilmâse”, İA, X, 588; D. Nicolle, “Silāḥ”, EI² Suppl. (İng.), s. 734-746; Mahmut H. Şakiroğlu, “Barut”, DİA, V, 92, 93; Nebi Bozkurt, “Renk”, a.e., XXXIV, 575.

Nebi Bozkurt

Osmanlılar’da.

Harp aleti olarak Osmanlılar kesici ve delici tabir edilen muhtelif silâhlar kullanmışlardır. Özellikle XIV. yüzyılda klasik silâh teknolojisinde meydana gelen değişim ve ateşli silâhların ortaya çıkışı Osmanlılar tarafından yakından takip edilmiş, bu yeni tür silâhlar hiçbir dinî ve örfî endişe olmaksızın benimsenmiştir. Ateşli silâhlardaki gelişime rağmen eski kesici ve delici silâh türleri XVII. yüzyılın sonlarına kadar önemlerini yitirmemiş, XVIII. yüzyılın başlarından itibaren yerini tamamıyla ateşli silâhlara terketmeye başlamıştır.

Osmanlılar’da diğer Batı ve Doğu devletlerinde olduğu gibi ateşli silâhların ortaya çıkışına kadar kılıç, ok, mızrak, balta ve gürz gibi savaş aletleri kullanılmıştır. Bunların en önemli özelliği yapımlarında olduğu kadar kullanılmalarında da insan zekâ ve gücüne dayanmalarıdır. Osmanlı ordularındaki ateşsiz silâhlar kesici, atıcı, delici ve vurucu olarak dört kısma ayrılır. Bu tür silâhlar hem saldırı hem savunma amaçlıdır. Söz konusu

silâhların tamamlayıcı unsuru ise vücudu koruyan miğfer, zırh ve daha genel bir koruma sağlayan, ayrıca gerektiğinde darbe vurucu bir silâh özelliği gösteren kalkandır. Kesici silâhlar arasında en çok kullanılanı kılıçtır. Meç, yatağan, pala, kama, bıçak, hançer, teber ve balta gibi türleri bulunan kesici silâhların kendi aralarında da çok sayıda alt türleri bulunur. Basit bir yapıya sahip olan kılıç kabza, balçak, namlu ve kın gibi dört bölümden meydana gelir. Kılıç, gerek Osmanlılar'da gerekse diğer İslâm toplumlarında çok değişik tarz ve formlarda üretilmiş bir savaş aracı olmanın yanı sıra dinî bir anlama da sahip bulunduğundan kutsal sayılmıştır. Meselâ Osmanlı padişahlarının tahta oturmalarında yapılan en önemli merasimlerden biri kılıç kuşanma olup Eyüp Sultan Camii ve Türbesi'nde gerçekleştirilirdi (bk. KILIÇ ALAYI).

Kendine özgü pek çok kılıç türü geliştiren Osmanlı ustaları gerek Doğu gerekse Batı'daki Frengî, Macarî, Şâmî, Mısrî, Hindî gibi adlar taşıyan farklı kılıç formlarından istifade etmişlerdir. Türkler'in kullandığı (Türkî) kılıçların genellikle bir ağızları keskindir. Uçlarına doğru sivri oldukları gibi incelen ve bazan da uca doğru eğrilen bir şekil gösterir. Osmanlılar'ın önem verdikleri Şam kılıçları ise kılıç namluları arasında en ünlüsü olup yapıldığı yere nisbetle "Dımışkī" diye adlandırılır. Şam çeliği, Şam işi ya da Şam tekniği olarak bilinen bu kılıç ve kamalar uzun yıllar şöhretini devam ettirmiş ve İstanbul'da da bu adla üretilmiştir. Fâtih Sultan Mehmed, Galata'da Şam çeliğinden kılıç üreten bir imalâthane açmış ve adını Dımışkīhâne koymuştur. Ateşli silâhların ortaya çıkmasından sonra terkedilmeyen tek silâh olan kılıç, XIX. yüzyıl Osmanlı ordusunda subay sınıfının rütbesini tamamlayan bir unsur gibi rol oynamış ve günümüze kadar bir merasim silâhı olarak sembolik bir anlam kazanmıştır (ayrıca bk. KILIÇ).

Ok-yay, sapan ve mancınık gibi silâhlar atıcı türe girer; rakip askerî birlikleri veya hedefleri uzaktan vurma amaçlı kullanılır. Atıcı silâhlar her ne kadar tek bir isim altında zikredilmekteyse de fonksiyonları ve yapıları itibariyle farklı özellikler taşımaktadır. Kılıç gibi ok-yay da Türk tarihinde özel bir yere sahiptir. Saltuknâme'de yay hâkimiyetin, ok siyasî ve idarî bağlılığın sembolü diye nitelendirilir. Atıcı silâhlar arasında en hacimlisi ve farklı yapıya sahip olanları mancınık vb. savaş aletleridir. Okla kıyaslandığında hayli karmaşık bir yapıya sahip olan mancınık daha ziyade

ağır gülleler ve yanıcı neftler fırlatır. Özellikle kale muhasaralarında kullanılan mancınığın ateşli silâhların kısa süre içinde devreye girmesiyle Osmanlı ordusunda bu silâhtan pek fazla faydalanılmadığı anlaşılmaktadır. Bunun ilk defa Gelibolu Kalesi'nin muhasarasında kullanıldığı belirtilmektedir (İbn Kemal, II, 133). Mızrak, cirit, zıpkın, harbe ve süngü gibi ucu keskin

silâhlar delici silâhlar sınıfından olup aynı zamanda "sırıklı" diye tanımlanır. Uzunlukları 1 ile 3 m. arasında değişen bu silâhların uçlarında demir ya da çelik keskin sivri başlık vardır. Bu tür silâhlar genellikle savaşlarda düşmana uzaktan saldırmak için kullanılır. Gürz, bozdoğan, topuz, koçbaşı ve şeşper gibi isimlerle zikredilen, daha ziyade yakın dövüş silâhı olan ve vurucu silâhlar olarak tanımlanan bu aletler ordunun silâh sisteminde yer almıştır. XVII. yüzyıldan itibaren savaşlarda terkedilen bu silâhlar spor yarışmaları ve merasimlerde gösteri maksadıyla güç sergilemek üzere muhafaza edilmiştir.

Barutun icadı ve savaş alanlarında kullanılmasıyla birlikte ateşli silâhlar ortaya çıkmıştır. XIII. yüzyılın ortalarından itibaren Çin, Endülüs ve Ortadoğu İslâm devletlerinde kullanılan barut ve ona bağlı ateşli silâhların etkin hale gelmesi ancak XIV. yüzyılda olmuştur. İtalya ve Endülüs üzerinden Avrupa'ya geçen ve yaygınlaşan ateşli silâhların Osmanlılar tarafından tam olarak ne zaman kullanılmaya başlandığı belli olmamakla birlikte 1389'daki I. Kosova Savaşı'nda her iki tarafın elinde basit türden ateşli silâhların bulunduğuna dair şüpheli bilgiler vardır. Bu tür silâhların etkili biçimde kullanımı XV. yüzyılın ilk yarısında gerçekleşmiştir. Top gibi büyük ebatlı ateşli silâhlar daha çok kale vb. muhkem yerlerin muhasarasında, başta tüfek olmak üzere küçük çaplı el silâhları da meydan savaşlarında kullanılmıştır. İlk önceleri vazo şeklinde bir forma sahip olan toplar zamanla geliştirilerek kaval formuna dönüştürülmüştür. Başlangıçta örnekleri ağızdan doldurmalı olan topların ebatları da hayli küçüktü. İlk dönemlerde ağaçtan yapılan topların yerini zamanla demir, bakır ve tunç toplar almıştır. Osmanlılar kendi ustaları yanında yabancı top döküm ustaları da istihdam ederek top dökümünde kısa sürede büyük bir gelişme sağlamışlardır. Daha XV. yüzyılın ilk çeyreğinde seyyar top dökümhaneleri kurarak savaş meydanlarında ve kale önlerinde toplar dökmüşlerdir. Özellikle Fâtih Sultan Mehmed zamanında Osmanlı topçuluğu ciddi bir

ilerleme göstermiş, bir taraftan iki parçalı büyük muhasara topları yapılırken diğer taraftan 600-700 kilo ağırlığında gülle atabilen toplar seyyar top dökümhanelerinde hazırlanmıştır. İmparatorluğun en büyük top dökümhanesi olan Tophâne-i Âmire de bu zamanda kurulmuştur. Osmanlılar, İstanbul'dan başka pek çok merkezde çeşitli toplar imal etmişlerdir. Osmanlı ordusunda genel olarak yedi çeşit top vardı. Bunlar büyüklük sıralamasına göre, şayka, balyemez, bacaluşka, kolomborna, darbzen, prangı ve şakaloz adlarını taşıyordu. Bahsedilen topların ilk dördü daha ziyade muhasara savaşlarında, son üçü de meydan savaşlarında ve gemilerde kullanılmıştır. Topçuluk sahasındaki üstünlüklerini XVII. yüzyılın sonlarına kadar sürdüren Osmanlılar, XVIII. yüzyılın ikinci yarısından sonra Avrupa'daki gelişmeleri takip etmede yavaş davranmışlardır. Bu yüzyıldan itibaren topların namluları kısalmış, ağırlıkları azalmış, hareket kabiliyetleri arttırılmış, yiv açılmış, ağızdan dolma yerine kuyruktan doldurulmaya başlanmıştır. Ayrıca yeni top çeşitlerine göre bir sınıflandırma yapılmıştır. Osmanlılar, Avrupa'daki bu yeni gelişmeleri yakından takip etmekle birlikte teknolojiyi transferde yabancı uzmanlara ve teknisyenlere bağımlı kalarak kendi teknolojilerini üretememişler ve XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Avrupa devletlerinden top ithal etmek zorunda kalmışlardır (ayrıca bk. TOP).

Topa göre daha hafif ve küçük ateşli bir silâh olan tüfek ise ahşap bir kundak üzerine yerleştirilmiş namlu, namlu gerisinde nişangâh ve ateşleme tertibatı bulunan bir silâh olup ilk örnekleri iki üç kişi tarafından metrislerde kullanılmakta ve hayli hantal bir yapıda bulunmaktaydı. Zamanla tüfeklerin boyutları küçültülmüş ve daha hafif hale getirilerek bir kişi tarafından kullanılmaya başlanmıştır. Tüfeğin kullanışlı bir silâh haline getirilmesinden sonra tüfekli birlikler oluşturulmuştur. İlk tüfekler fitilli olup önden doldurulmakta ve fitil vasıtasıyla ateşlenmekteydi. Fitilli tüfeklerin kullanımı hayli zordu ve hava şartlarından çabuk etkileniyordu. Osmanlılar'da özellikle yaya askeri olarak yeniçeriler tüfekli birlikler diye öne çıkmış, daha sonra tüfek kullanımı askerî birlikler arasında daha da yaygınlaşmıştır. Fitilli tüfekler XVII. yüzyılın başlarında Fransa'da çakmaklı tüfeklerin icadıyla birlikte kullanımdan kalkmıştır. Bir süre kullanılan çakmaklı tüfeklerin yerini de sivri mermiler atan yivset sistemli tüfekler almıştır. XIX. yüzyılda iğneli tüfekler icat edilmiş ve kısa sürede geliştirilerek kovan-çekirdek sistemiyle çalışması sağlanmıştır (ayrıca bk.

TÜFEK). El silâhı olarak tabancanın ise XVII. yüzyılda bugünkü tiplerinin ilk örnekleri ortaya çıkmıştır. İlk modellerinin kısa namlulu tüfek şeklinde olduğu anlaşılan tabanca Osmanlılar'da XVII. yüzyılda yaygınlaşmıştır.

Atış açısı büyük, kale ve mevki savaşlarında görülmeyen hedefleri vurmada kullanılan dik mermi yollu bir silâh olan havan XIV. yüzyılda Avrupa'da görülmüş, ancak fonksiyonel olarak XV. yüzyılın ortalarında Osmanlılar tarafından geliştirilmiştir. Her ne kadar bugünkü askerî teknolojilerde havan ve top farklı iki silâh türü gibi kabul edilmekteyse de Osmanlılar havanı da top olarak kabul ederler ve "hevâyî top" ismiyle zikrederlerdi. Havanlar, genellikle kabul edilen rivayete göre ilk defa İstanbul muhasarasında Haliç'te bulunan Bizans gemilerini batırmak maksadıyla kullanılmış, bu haliyle bizzat Fâtih Sultan Mehmed tarafından geliştirilmiştir. Ateşli silâhlardan zikredilmesi gereken bir başkası ise el bombalarıdır. Humbara cinsi olarak Osmanlı ordusunda XVII. yüzyılda içi barut dolu fitille ateşlenen bu tip bombalar kullanılmıştır. Günümüzdeki şekilleri 1904-1905 Rus-Japon savaşında kullanılan ve daha sonra geliştirilen el bombaları

Osmanlı Devleti'nin son zamanlarında orduya girmiştir.

Osmanlı Devleti'nde silâh üretimi devlet eliyle yapılmaktaydı. Özellikle ateşli silâhlar ve bunların barut ve mermileri gibi masraflı mühimmat devlete ait imalâthanelerde imal ediliyordu. Ateşli silâhların gelişmesinden önce kullanılan silâhlardan kılıçlar da yine Dımışkīhâne adı verilen bir merkezde yapılırdı. Bunun yanı sıra özel imalâthanelerin bulunduğu bilinmektedir. Yeniçerilerin silâhları devletin ehl-i hiref cemaatleri tarafından imal edilirdi. Buralardaki üretimin yeterli olmaması durumunda özel imalâthaneler devreye giriyordu. Ayrıca cebeci ocakları silâh ihtiyaçlarının karşılanması için kurulmuş olup özellikle yeniçerilerin silâhlarını temin eder ve saklardı. Devlete ait silâh üretim merkezlerinin önemli bir kısmı İstanbul'daydı. İstanbul dışında da bazı merkezlerde imalâthaneler mevcuttu. Fetihler yoluyla ele geçirilen silâh üretim merkezleri ve imalâthaneler üretimlerine devam etmeleri için devlet tarafından yeniden düzenlenirdi. İhtiyaç duyulan merkezlerde de yeni silâh imalâthaneleri inşa edilir ve gerekli personel İstanbul'dan sağlanırdı. İstanbul'daki imalâthaneler aynı zamanda bir okul vazifesi görüyordu; burada yetişen kimseler taşradaki merkezlere gönderilerek silâh üretiminin

sürdürülmesi temin ediliyordu. Devletin en büyük silâh üretim merkezi olan Tophâne-i Âmire'de başta top olmak üzere pek çok silâh ve mühimmat imal edilmekteydi. Devletin diğer silâh ve mühimmat imalâthaneleri baruthaneler, güherçilehâneler ve tüfenkhâneler başta İstanbul olmak üzere ülkenin farklı yerlerinde faaliyet göstermekteydi.

Kara orduları dışında gemilerde gerek savunma gerekse saldırı gibi maksatlarla çeşitli silâhlar bulundurulurdu. Eski tip silâhlar yanında ateşli silâhların gelişmesinden sonra daha ziyade top ve tüfek gibi silâhlar gemilerde yer almaya başlamıştır. Ancak ateşli silâhların gemilere adaptasyonu çeşitli uyum ve denge problemlerini de beraberinde getirmiş, ancak bu problemler kısa sürede çözülmüştür. XV. yüzyılda gemilerin ön ve arkalarına yerleştirilen küçük topların yerini XVI. yüzyılda borda ateşi açmak üzere alt güverteye oturtulan ve kontrolden çıkmamaları için palangalarla tutturulan büyük toplar almıştır. XVII. yüzyılın ortalarından itibaren gelişen gemi teknolojisine paralel olarak konulan top sayısı da artmış ve XVIII. yüzyılın başlarında Tersane'de inşa edilen ve "kebîr kalyon" denilen büyük kalyona toplam 130, üç ambarlı kalyona ise 112 adet top konulmuştur.

XVIII. yüzyılın başlarından itibaren ateşli silâhların savaş sanatında hâkim bir duruma gelmesi Osmanlılar açısından yeni bir dönemin başlamasına sebep olmuş, artık eski askerî müesseselerin ve tekniğin yeterli olmadığı, Avrupa'dan yeni askerî tekniklerin ve teknolojilerin, bazı kurumların alınması gerektiği anlaşılmıştır. Buna bağlı olarak Avrupa örneklerine uygun biçimde önce Humbarahâne, daha sonra deniz ve kara mühendishâneleri açılmış, Avrupa'daki gelişmeler yakından takip edilerek eski sistem ve teknikler bırakılmıştır. Yeni tekniğe göre başta topçuluk, yeni silâhlar, askerî eğitim, manevra ve gemicilik olmak üzere askerî sahalarda çok sayıda eser yazılarak modern silâh teknolojisi ve savaş sanatları transfer edilmeye çalışılmıştır. Osmanlılar ateşsiz ve ateşli silâhlar konusunda eserler yazmışlardır. Önemli bir kısmı tercüme olan bu eserlerin pek çoğu Osmanlı silâh teknolojisine yeteri kadar ışık tutmadığından bu eserler vasıtasıyla Osmanlı silâh teknolojilerini ve tarihî gelişimlerini takip etmek pek mümkün değildir. Bununla birlikte Osmanlılar'ın hangi yüzyıllarda ne tür eserlerle ilgilendiklerini anlamak bakımından önemlidir.

İslâm dünyasında ateşsiz silâhlardan ok, yay ve kılıçla ilgili pek çok eser telif edilmiştir. Osmanlılar'da ise askerlik ve savaş sanatıyla ilgili XVIII. asra kadar yazılan eserler daha önceki devirlerdeki literatürün bir devamı mahiyetindedir ve Osmanlı devrine ait bazı malzemeler eklenmek suretiyle çoğu tercüme yoluyla meydana getirilmiştir. Bu eserlerde at ve özelliklerinden, baytarlıktan, at üzerinde silâh kullanmadan, hücum şekillerinden, süvari ve piyadenin kullandığı hafif silâhlardan bahsedilir. Bunlar ok, yay, kılıç, mızrak (süngü), kalkan, topuz, gürz, bozdoğan, salık ve matrak, amud, gönder gibi silâhlardır. Mühendislik bilgisi gerektiren mancınık, debbâbe, arrâde, kule, koçbaşı, lağımcılık, harp gemileri, çarh, zemberek, ziyar gibi ağır silâhlardan bu kitaplarda söz edilmez. Özellikle ateşli silâhlar konusunda İbrâhim Reis b. Ahmed el-Endelüsî tarafından yazılıp IV. Murad'a hediye edilen Kitâbü'l-ʿİzz ve'l-menâfîʿ li'l-mücâhidîn fî sebîlillâh bi'l-medâfîʿ adlı eserden (Köprülü Ktp., nr. 1122) başka bir esere rastlanmaz. Osmanlı dünyasında ateşli silâhlarla ilgili eserler ancak XVIII. yüzyıldan itibaren yazılmaya başlanmıştır. İslâm dünyasında ateşli silâhlara dair telif edilen en eski eser, Hasan er-Rammâh'ın (ö. 694/ 1294-95) Kitâbü'l-Fürûsiyye ve'l-menâṣıbü'l-ḥarbiyye (Tuḥfetü'l-mücâhidîn fi'l-ʿamel bi'l-meyâdîn) adlı kitabıdır (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3799; Nuruosmaniye Ktp., nr. 2294). Bu eserde ateşli silâhlardan, torpido ve roketlerden, ayrıca barut terkiplerinden söz edilir.

Osmanlılar'da ayrıca savaş sanatı ve taktikleriyle ilgili daha önceki literatürün devamı mahiyetinde eserler yazılmıştır. Mehmed b. Şeyh Mustafa, Yıldırım Bayezid'in oğlu Emîr Süleyman Çelebi için Umdetü'l-mütenâsilîn adıyla harp tekniği konusunda Türkçe bir kitap kaleme almıştır. Firdevsî-i Rûmî de (Firdevsî-i Tavîl) II. Bayezid'in saltanatı sırasında silâhşörlük sanatıyla ilgili Memlükler döneminde yazılmış Arapça bir eseri Silahşörnâme adıyla Türkçe'ye tercüme etmiştir. Mahmûd b. Muhammed ed-Derbendî, 1573 yılında Tayboğa el-Eşrefî el-Beklemişî'nin Buġyetü'l-merâm ve ġāyetü'l-gerâm adlı eserini Kavsnâme ismiyle Türkçe'ye çevirmiş, ayrıca esere bir şerh yazmıştır. Harp tekniği alanında Zeynüddin Abdülkādir b. Ahmed el-Fâkihî 1541'de Menâhicü's-sürûr ve'r-reşâd fi'r-remy ve's-sibâk ve's-sayd ve'l-cihâd isimli eserini telif etmiş, Muhammed b. Ali el-Hamevî ise el-Üss fi'l-ʿamel bi's-seyf ve't-tırs ve el-Kifâye fî ʿilmi'r-rimâye adında iki kitap kaleme almıştır. Bu sahada yazılan en meşhur eserlerden biri de Matrakçı Nasuh'un harp

sanatından bahseden Türkçe Tuhfetü'l-guzât'ıdır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Erenbugā ez-Zeredkâş, Kitâbü'l-Esliḥa (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 2004; İbn Kemal, Tevârîh-i Âl-i Osmân, II, 133; Lutfî Paşa, Târih (nşr. Âlî Bey), İstanbul 1341, s. 199; Ahmed Muhtar Paşa, Ahvalnâme-i Müellefât-ı Askeriyye-i Osmâniyye, İstanbul 1316, s. 31-32; a.mlf., "Eski Osmanlı Silâhları", Mâlûmat, III/60, İstanbul 1314, s. 241; III/63 (1314), s. 302-303; a.mlf., "Eski Osmanlı Silâhları yahud Osmanlılar'ın Fenn-i Esliha ve Topçuluğa Ettikleri Hizmet", a.e., III/ 71 (1314), s. 469; Marsigli, Osmanlı İmparatorluğunun Askeri Vaziyeti, tür.yer.; Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 389-507; V. J. Parry, "Materials of War in the Ottoman Empire", Studies in the Economic History of the Middle East (ed. M. A. Cook), London-New York 1970, s. 220-227; İsmail Fazıl Ayanoğlu, Okmeydanı ve Okçuluk Tarihi, İstanbul 1974; D. Petrovic, "Firearms in the Balkans on the Eve of and After the Ottoman Conquests of the Fourteenth and Fifteenth Centuries", War: Technology and Society in the Middle East (ed. V. J. Parry - M. E. Yapp), London 1975, s. 164-194; D. Nicolle, Armies of the Ottoman Turks 1300-1774, London 1983; a.mlf., Armies of the Ottoman Empire 1775-1820, London 1998; a.mlf., "Silāḥ", EI² Suppl., s. 736-746; Turgay Tezcan, Silahlar (trc. V. Taylor Saçlıoğlu), İstanbul 1983; Tülin Çoruhlu, Osmanlı Tüfek, Tabanca ve Techizatları: Askeri Müzeden Örneklerle, Ankara 1993; a.mlf., "Tasvirlere Göre Selçuklu Silahları ve Bu Silahların Osmanlılardaki Devamı", VI. Millî Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Seminer Bildirileri (16-17 Mayıs 1996), Konya 1997, s. 51; A. R. Williams, "Ottoman Military Technology: The Metallurgy of Turkish Armour", War and Society in the Eastern Mediterranean, 7th-15th Centuries (ed. Y. Lev), Leiden 1997, s. 363-397; Ünsal Yücel, Türk Okçuluğu (ed. Dursun Ayan), Ankara 1999; Osmanlı Askerlik Literatürü Tarihi (haz. Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr.), İstanbul 2004, I-II; G. Ágoston, Guns for the Sultan: Military Power and the Weapons Industry in the Ottoman Empire, Cambridge 2005; Salim Aydüz, XV ve XVI. Yüzyılda Tophâne-i Âmire ve Top Döküm Teknolojisi, Ankara 2006; a.mlf., "Ateşli Silahlarla İlgili

Türkçe Matbu Eserler Bibliyografya Denemesi (1727-1928)”, Kutadgubilig, sy. 5, İstanbul 2004, s. 259-309.

Salim Aydüz

SİLÂHDAR

(سلاحدار)

Bazı Türk-İslâm devletlerinde ve Osmanlılar'da sultanın silâhları ile silâhhânesinden sorumlu olan saray görevlisi.

Sözlükte "silâh taşıyan" mânasında Farsça bir kelime olan silâhdâr, Büyük Selçuklu Devleti'nden itibaren bazı Türk-İslâm devletlerinde askerî ve idarî bir görevi ifade etmek için kullanılmıştır. Silâhdarların Osmanlılar'a gelinceye kadar daha çok sultanların silâhlarını taşıma göreviyle sınırlı olan askerî mükellefiyetleri zamanla idarî bir mahiyet alarak büyük önem kazanmıştır. Selçuklular'da devlete ait silâhların ve askerî malzemelerin muhafaza edildiği bir yer olan zerdhâneyi (zırhhâne) kendisine bağlı, pek çoğu Türk asıllı kişilerden oluşan "gulâmân-ı silâhdârân" adındaki özel bir grup vasıtasıyla korumaktan sorumlu tutulan ve silâhî ismiyle de anılan silâhdarlar sarayın dâimî hizmetlileri arasında yer alır. Bu grubun başında olan kişi emîr-i silâh unvanını taşımakta olup merasim zamanlarında tahtın yanında bulunur ve geçitlerde sultanın silâhını taşır. Zamanla önemi daha da artan emîr-i silâhların ordu kumandanlığına kadar yükseldiği olmuştur. Nizâmülmülk'ün Siyâsetnâme'sinde silâhdar sarayın en güvenilir görevlisi diye tanımlanır. Anadolu Selçukluları zamanında devam eden silâhdarlar, söz konusu görevlerine ilâveten bir hassa kuvveti oluşturarak sultanın muhafız gücü haline gelmiştir.

Silâhdarlık kurumu, yine emîr-i silâh adıyla ve benzer görevlerle I. Baybars döneminde Memlükler'de teşkil edilmiş olup zamanla en önemli dokuz görevden biri haline gelmiştir. Emîr-i silâh en yüksek askerî rütbe olan emîr-i mie ve mukaddemü elfler arasından tayin edilirdi. Emrindeki 110-120 civarında, "silâhdâriyye" adı verilen ve memlüklerden oluşan süvarilerle sarayın silâh ve mühimmat deposundan sorumludur ve "zerrâdkâşiyye" denilen hassa birliğinin emîri konumundadır. Bu sebeple zaman zaman ez-zerrâdkeşü'l-kebîr ismiyle de anılır. Silâhdâriyye grubu uşaklar ve teberdarlarla birlikte sultanın muhafazasından da sorumludur. Emîr-i silâh silâhhânenin bütün masraflarıyla buraya giren çıkan şeyleri

takip eder, savaşlarda ve merasimlerde sultanın silâhlarını taşır ve dârülakd adı verilen divanda sultanın arkasında oturur. XV. yüzyılda emîr-i silâhın konumu büyük önem kazanmış ve savaşlarda da yer almaya başlamıştır.

Osmanlılar'da silâhdarlığın Yıldırım Bayezid döneminde ortaya çıktığı kabul edilir. Osmanlı uygulamasında silâhdarlık, bir saray kurumu olmanın yanı sıra devlet adamlarının maiyetlerinden bir kısmıyla kapıkulu bölüklerinden birinin adıdır. Silâhdarlık makamında bulunan kişiye silâhdar ağa veya silâhdâr-ı şehriyârî denilir. Padişahların özel hizmetlerine bakan Has Oda mensuplarından biri olan silâhdar ağa, Fâtih Kanunnâmesi'ne göre bu oda ağalarının has odabaşından sonra ikinci büyük idarecisi olarak belirtilmiştir. Padişaha ait bütün silâhların muhafazasıyla yükümlü tutulan silâhdar ağa merasimlere başında kırmızı kadifeli ve zülüflü üsküf, üzerinde hazine malı olan incili ağır bir kaftan, beline çifte paftalı, gayet pahalı som mücevherli kemer ve altın köstekli som murassa‘ ve değerli bıçak takarak at üstünde katılır, hükümdarın seyf-i selîmî adı verilen kılıcını sol omzuna, alaylarda ise sağ omzuna alarak hünkârın sağ gerisinde yürür. Silâhdarın sarayda sarık sarıp kürk giymesine de izin verilmiştir. Silâhdar ağa ayrıca içinde padişahın özel silâh ve teçhizatlarıyla kıymetli eşyalarının muhafaza edildiği, sarayda arzhâne dairesi içinde bulunan ve silâhdar hazinesi adı verilen hazinenin tek sorumlusudur. Bunlardan başka has bahçedeki gezintilerde padişaha refakat etmek, padişahlar ava çıktığında beraber bulunup sofralarını kurmak ve III. Murad zamanından beri yapılması âdet olan mevlid törenlerinde çuhadarla birlikte padişaha buhur ve gül suyu ikram etmek, ramazanın on ikisinde Hırka-i Şerif Dairesi'nde yapılan merasimlerde mukaddes emanetlerin Revan Köşkü'ne taşınmasına nezaret etmek de silâhdar ağaların görevleri arasındadır.

Silâhdarlık makamına getirilecek kişi ondan bir derece aşağıda bulunan rikâbdar veya çuhadarlar arasından seçilir. Klasik dönem kanunnâmelerine göre 50 akçe ile

müteferrika tayin edilerek saraydan taşra hizmetine çıkar. Terfi etmesi durumunda bölük ağası, çaşnigîrbaşı veya kapıcıbaşı olarak tayin edilir. Silâhdarlık görevine önceleri Enderun ağalarından tayinler yapılırken XVI. yüzyıldan sonra bu uygulamaların dışına çıkılarak kiler kethüdâsı, seferli kethüdâsı, peşkir ağası, hatta berberbaşı gibi Has Oda dışından gelen

Enderun mensupları da tayin edilmeye başlanmış ve buradan terfi eden kişiler yeniçeri ağası, beylerbeyi, kaptan-ı deryâ yahut vezir olmuştur. Pek çoğu iyi yetişmiş devlet adamlarından olan silâhdarlardan yirmi kadarının vezîriâzamlığa kadar yükseldiği tesbit edilmektedir.

II. Mustafa döneminde silâhdarlık görevinde bulunan Çorlulu Ali Paşa sadrazam olduktan sonra enderun hizmetini yeni bir nizama sokarken silâhdar ağaların görev ve yetkilerini yeniden düzenlemiştir. Buna göre o zamana kadar Bâbüssaâde ağaları vasıtasıyla padişaha gönderilen hatt-ı hümâyun ve telhislerin bundan böyle silâhdar ağalarla ulaştırılması usulü getirilmiş ve vazifeleri daha çok sarayın harem tarafına ait olan Dârüssaâde mensupları hariç Bâbüssaâde ile birlikte bütün Enderun hizmetlerinin idaresi görevi de uhdelerine verilmiştir. Böylece silâhdarlık Has Oda, hazine, kiler ve seferli koğuşlarının ve zülüflü baltacıların âmiri konumuna yükseltilerek çok daha önemli bir mevki halini almış, silâhdarlar çeşitli görevleri dolayısıyla zamanla saray başmâbeyincisi durumuna gelmiştir. Sabah namazından yatsı namazının sonrasına kadar günün tamamını padişahla birlikte geçiren silâhdarlar yeni uygulamayla birlikte padişahla yapılacak her türlü yazışmayla ilgilenmiştir. Bayramlaşma, cuma selâmlığı ve ulûfe dağıtımı merasiminin teşrifat kaidelerine göre tertip ve icrası, Enderun ağalarının tahsilleri konusu ile Enderun nizam ve kanunlarının uygulanmasına özen göstermek de onun sorumluluklarındandı. Enderun Hazinesi'ndeki parayı ve kıymetli eşyaları gösteren ve defterdar tarafından mühürlenmiş olan iki defteri hazine kethüdâsıyla birlikte muhafaza eden silâhdar ağa bu hazinenin açılışında da hazır bulunurdu. Harc-ı hâssanın bir kısmı doğrudan doğruya onun elinde olup buradan yapılan masrafları kaftancısı vasıtasıyla deftere kaydettirdiği gibi hazine kethüdâsı dairesindeki dolaptan harcanan miktarı da her ay başında görüp tasdik etme yetkisine sahipti.

Silâhdar ağaların makamın artan önemine paralel olarak görev çeşitleri de fazlalaştığından maiyetlerindeki hizmetlilerin sayısı arttırılmış ve toplam otuz dördü bulmuştur. Silâhdar ağanın arması kılıçtı. Silâhdarlık görevine tayin edilen kişilere başta acemilik adıyla bir miktar para verilirdi. XVI. yüzyılın başlarında 20 akçe ulûfe alan silâhdarların yevmiyeleri zamanla artmış ve XVII. yüzyıl ortalarında 40 akçeye, XVIII. yüzyılda 60 akçeye çıkmış, daha da artan önemine uygun biçimde XVIII. yüzyıl başlarında 300

akçe ile emekliye sevkedilmişlerdir. Ayrıca kendilerine câme-i hâssa ismiyle senede dört kat elbiselik kumaş verilirdi. Ulûfeleri dışında has gelirleri de vardı.

Silâhdarlık makamı, Silâhdar Giritli Ali Ağa'nın Ekim 1831'de ölümü üzerine 29 Kasım 1831 tarihinde yerine kimse tayin edilmeyerek lağvedilmiş, onun görevi hazine kethüdâsına nakledilmiştir. Ardından silâhdar ağalığın yerine geçmek üzere Enderun nâzırlığı ve bir yıl sonra da mâbeyin müşirliği (1833) ihdas edilmiştir. Saraydaki silâhdar dışında, Osmanlılar'da vezir ve diğer önde gelen ricâlin masraflarını kendilerinin ödeyerek özel hizmetlerinde kullandıkları görevlileri arasında silâhdar da bulunmaktadır. 1707'de vezirlerin kapı halkı ve maiyetlerine sınırlama getirilirken ancak on silâhdar istihdam edilmesi kararlaştırılmıştır. 1831'de silâhdar ağalık lağvedilirken vezirlerin silâhdar namıyla adam istihdamları yasaklanmıştır.

Silâhdar Bölüğü. Osmanlılar'da silâhdar bölüğü adı altında kapıkulu süvarilerinden birini oluşturan bir askerî grup daha vardı. Altı bölük halkından biri olan bu bölüğün teşkili muhtemelen I. Murad zamanına rastlar. Fâtih Sultan Mehmed dönemine kadar silâhdar bölüğü kapıkulu süvarileri arasında başbölük olarak nitelendirilmiştir. Bunlar alaylarda padişahın arkasından yürür, savaş sırasında yine padişahın bulunduğu yeri arka cepheden koruma altına alır, sipahi bölüğünün üzerinde bir konumda olurdu. Ancak Fâtih Sultan Mehmed, sayıları artan sipahi ve bey oğullarından müstakil bir bölük teşkil ederek onlara padişahın sağ tarafında yürüme imtiyazı verince silâhdar bölüğünün sol tarafta yürümesi kanun olmuş, kendilerine sarı bayrak tahsis edilmiştir. Böylece silâhdarlar sipah bölüğünden sonra ikinci dereceye düşmüştür. Kendilerine bayraklarının renginden dolayı sarı bayrak bölüğü adı da verilmiştir.

Kapıkulu süvarileri içinde cemâat-i silâhdârân adıyla resmî belgelerde zikredilen silâhdar ocağı 260 bölüğe ayrılmıştı. Fâtih Sultan Mehmed döneminde sayıları 2000 dolayındaydı. XVI. yüzyılın başlarına ait belgelerde bu sayı 1500 ile 1800 arasında değişir. Yüzyılın ikinci yarısında 2000'i geçmişti. III. Murad'ın cülûsu sırasında 2127, 996'da (1588) 2930, 1597'de 5000, 1609'da ise 7683 kişiden oluşuyordu. IV. Murad zamanında silâhdar bölüğü mevcudu 2500 olarak tesbit edilmişti. 1660'ta 6244 kişiden,

1711’de 6628 neferden müteşekkildi. Fakat az sonra sayı 10.821’e yükselmiştir. II. Mahmud döneminde sayılarının 12.000 olduğu tahmin edilmektedir.

Silâhdar bölüklerinin her birinin başında bölükbaşı, serbölük denilen bir zâbit bulunuyordu. Bütün silâhdar bölükleri silâhdar ağasının emri altındaydı. Silâhdar ağası sipahi ağasından sonra geliyor, aynı zamanda rikâb ve üzengi ağalarından sayılıyordu. Kanun gereğince silâhdar bölüğü ağalığına sağ ulûfeciler ağalığından gelinmekteydi. Silâhdar ağası terfi ettiğinde sipah ağası oluyor veya 350.000 akçe ile sancak beyliğine tayin ediliyordu. Ayrıca bölük ağaları nizamına göre yeni tayin olunan ocak ağası geldiği bölükten bir miktar neferi silâhdar bölüğüne getirip kaydedebilirdi. Silâhdar bölüğünde silâhdar kethüdâsı, kethüdâ yeri, baş çavuş ve silâhdar kâtibi gibi görevliler de bulunuyordu. Silâhdar kethüdâsının vekili olan kethüdâ yeri aynı zamanda silâhdar ağasının divan nezdindeki mümessili durumundaydı.

Silâhdar bölüğü mensupları maaşlı statüde olup ulûfeleri hizmet sürelerine göre 6-99 akçe arasında değişirdi. Bölüğe yeni kaydedilen bir serdengeçtiye 6 akçe ulûfe tayin edilirken Galatasaray Acemi Ocağı’ndan çıkanlara 12-13 akçe veriliyordu. Silâhdar Ocağı mensupları ulûfelerini oğullarına ancak silâhdar ağasının muvafakatiyle

devredebilirdi. Sipahi ağası ise günlük 120-130 akçe arasında ulûfe alıyordu. Ocağa ait bürokratik muâmelât defterdarlığa bağlı silâhdar kaleminden görülüyordu. Silâhdar bölük kâtibi aynı zamanda bu kalemin âmiri durumundaydı. XVIII. yüzyıla ait bilgilere göre eşkinci veya emekli olmuş silâhdarların esâme denilen ulûfe cüzdanları bu kaleme kayıtlıydı, bölüğün mevcut isim cetvelleri de burada hazırlanırdı. Ulûfelerinin tediyesi, esâmelerin süvari mukabelesi kaleminde gözden geçirilip tasdik edilmesiyle gerçekleşiyordu.

Padişahın yanında bir hassa bölüğü durumunda olan silâhdarların başlıca görevleri alaylarda ve cuma selâmlıklarında padişahın solunda yürümek, savaş sırasında ana merkezde saltanat sancağının sol tarafında yer almak, yürüyüşlerde yahut padişahın iştirak ettiği seferlerde onun geçeceği yolları açmak, köprüler yaptırmak ve tuğların dikilmesi için yolun iki tarafına

sancak tepesi denilen tümsekler hazırlatmaktı. Bu tümsekler sefere serdar olarak sadrazamın katılması durumunda sadece yolun sol tarafına yapılırdı. Savaş düzeni ve yol hizmetleri dışında sefer sırasında padişahın veya sadrazamın tuğlarını taşımak, merasimlerde padişahın yedek atlarını götürmek ve padişah camiye gittiğinde fakirlere sadaka dağıtmak gibi işleri de ifa ediyordu. Tuğları taşıyanlar tuğcu veya tuğkeşân / tuğcıyân-ı hâssa adıyla anılıyordu. Sayıları yirmi üç kadar olup başlarında tuğcubaşı bulunuyordu. Padişahın yedek atlarını götürenlere yedekçi, âmirlerine yedekçibaşı deniyordu. Bunların sayısı otuzdu. Padişah adına sadaka dağıtanlara buçukçu adı veriliyordu. Söz konusu hizmetler dışında XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kapıkulu süvarileri Edirne ve Bursa'dan başlayarak imparatorluğun her tarafına dağılıp vergi tahsili, beytülmâl eminliği, mübâyaat ve kitâbet gibi çeşitli hizmetler yapmaya başlayınca silâhdarlar bölüğü mensupları da cizye eminliğine, ağnâm, haraç gibi vergilerin tahsiline memur edilmiştir (BA, KK, nr. 67).

Osmanlı savaş sisteminde XVII. yüzyıldan itibaren başlayan dönüşüm kapıkullarını da etkilemiş, nizamları bozulmaya başlamış, alınan tedbirlere rağmen eski düzen sağlanamamıştır. XVIII. yüzyılda silâhdarların da içinde bulunduğu kapıkulu süvarileri giderek başka işlerle ve ticaretle uğraşmaya başlamış, boş yere ulûfe alan gruplar haline gelmiştir. Yeniçeri Ocağı'nın ilgasından sonra kapıkulu ocakları da kapatılmış, esâmeleri imha edilmiş, ancak sadrazam huzurunda kendilerini gösterip isbât-ı vücûd edenlere gümrükten maaş tahsis edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Ali Emîrî, III. Ahmed, nr. 18396; BA, Cevdet-Askerî, nr. 2186, 12171, 22333; TSMA, nr. E. 5475; Nizâmülmülk, Siyasetnâme (nşr. Ch. Schefer), Paris 1891, s. 94-95, 109; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-ʿAlâʾiyye, s. 216; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, V, 462; Fâtih Sultan Mehmed, Kānûnnâme-i Âl-i Osman (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul 2003, s. 15-16; İdrîs-i Bitlisî, Heşt Bihişt, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3209, vr. 462a; Lutfi Paşa, Âsafnâme, İstanbul 1326, s. 17; Selânikî, Târih (İpşirli), s. 272, 465; Koçi Bey, Risâle

(Danışman), s. 43, 61, 113; Hezârfen, Telhîsü'l-beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998, tür.yer.; Râşid, Târih, III, 238; D'Ohsson, Tableau général, VII, 266, 368; Hızır İlyas, Târîh-i Enderûn, İstanbul 1276, s. 41, 97, 132-133, 139-140, 142-143, 345; Tayyarzâde Atâ Bey, Târih, İstanbul 1292, I, 161-162, 201, 209, 253, 284; Marsigli, Osmanlı İmparatorluğunun Askerî Vaziyeti, s. 97-100; Uzunçarşılı, Medhal, s. 336-337; a.mlf., Saray Teşkilâtı, s. 340-348; a.mlf., Kapukulu Ocakları, II, 210, 214; A. N. Poliak, "The Influence of Chingiz-Khan's Yasa upon the General Organization of the Mamluk State", BSOAS, X/4 (1942), s. 862-876; İsmail Baykal, "Silahdar-ı Şehriyarî ve Darüssaade Ağası Tayinleri Hakkında Hatt-ı Hümayunlar", TV, II/7 (1943), s. 338-341; D. Ayalon, "Studies on the Structure of the Mamluk Army I", BSOAS, XV/2 (1953), s. 203-228; İsmet Parmaksızoğlu, "Silâhdâr", TA, XXIX, 28-29; Şerafettin Turan, "Silâhdâr", İA, X, 640-641; Pakalın, III, 221-225; Shai Har-El, "Silāḥdār", EI² (İng.), IX, 609-610.

Şerafettin Turan

SİLÂHDAR İBRÂHİM PAŞA

(ö. 1192/1778'den sonra)

Osmanlı kumandanı ve Kırım seraskeri.

Ahıskalı olup Yûsuf Paşa'nın oğludur. Enderun'dan yetiştikten sonra Şâban 1169'da (Mayıs 1756) çuhadar, Zilhicce 1169'da (Eylül 1756) silâhdar oldu. Safer 1171'de (Ekim 1757) azledilip emekliye ayrıldı. Şâban 1171'de (Nisan 1758) affedilerek görevine iadesi istendiyse de kabul edilmeyip Ahıska'ya sürüldü. Cemâziyelâhir 1172'de (Şubat 1759) sürgün cezası kaldırıldı. 9 Şevval 1180'de (10 Mart 1767) vezâretle (Tevcîhât Defteri, TSMK, Hazine, nr. 1648, vr. 2b) Ahıska ve Çıldır valiliğine tayin edildi. 4 Cemâziyelâhir 1181'de (28 Ekim 1767) Erzurum valisi oldu. Safer 1183'te (Haziran 1769) Erzurum ve Trabzon eyaletleri askeriyle Kırım cephesi seraskerliğine getirildi. Bu onun hayatı için önemli bir dönüm noktası oldu. Kırım tarihinin en problemli devrinde Kırım seraskerliğine tayin edilmişti. 1768'de başlayan savaşta Ruslar'ın Kırım'a yönelik artan tehditleri yüzünden Osmanlılar Kırım'a asker göndermek zorunda kalmıştı. İbrâhim Paşa, Kefe'ye geçtikten sonra Kırım'ın muhafazası için en önemli yer olan Orkapı'ya gitmek üzere harekete geçti. Ordunun ağırlıklarını taşımak için gerekli 4000 arabanın Tatarlar tarafından temin edilmesinde çıkarılan güçlükler Osmanlı ordusunun Orkapı'ya ulaşmasını zorlaştırdıysa da sonunda temin edilen 2700 araba ile ordunun ağırlıkları Orkapı'ya nakledildi. Buradaki kaleye asker konuldu ve muhafaza tedbirleri alındı.

Silâhdar İbrâhim Paşa, Kırım'da iken 16 Şâban 1183'te (15 Aralık 1769) Anadolu valiliğine tayin edildi. Anadolu valiliği 23 Şevval 1184'te (9 Şubat 1771) yenilendi (BA, Tahvil Defterleri, nr. 16, s. 50, 135, 147). Bu sırada soğukların başlamasıyla ordunun önemli bir kısmını Karasubazar'a nakleden İbrâhim Paşa baharda Ruslar'ın Orkapı'ya yürümeleri sebebiyle tekrar Orkapı'ya hareket etti. Kefe'deki askerin de bir an önce yardıma gelmesi için emir gönderdi. Or Kalesi'ne vardığında yanında 5000 Osmanlı askeriyle 15.000 Kırım askeri bulunuyordu. İbrâhim Paşa, Rus saldırılarına karşı katı bir direniş gösterdi. Kefe'deki askerlerin yardıma gelmesiyle

durumunu daha da güçlendirdi. Kaleye yeterli miktarda asker koyduktan sonra Rus ordugâhına hücumda bulundu. Çevredeki Ruslar'la yapılan çatışmada birçok esir alındı. İbrâhim Paşa kış gelince Karasubazar'a çekildi. Bu arada Kırım'da Ruslar hesabına casusluk yapan bazı kimseler Kırımlılar'ı Osmanlı Devleti aleyhine kışkırtıyordu. Rus propagandasına inanan Kırım ileri gelenleri de Ruslar'ı Kırım'a saldırıya teşvik ediyor, Osmanlı kuvvetlerine yardım etmedikleri gibi çeşitli zorluklar çıkarıyordu. Özellikle Ruslar'ın Kırım'a istiklâl vaadleri mahallî desteği azaltmış ve Osmanlı kuvvetlerinin çok zor şartlar altında mücadele etmelerine yol açmıştı. Ayrıca Kırım'a yardıma gönderilen Yenikale muhafızı Abaza Mehmed Paşa'nın Kırım müdafaasında lâkayt davranışı Kırım müdafilerinin işini iyice zorlaştırmıştı.

Bahar geldiğinde Orkapı'ya gitmek için yine araba tedarikinde problem çıktı. İbrâhim Paşa Rebîülevvel 1185'te (Haziran 1771) Orkapı'ya doğru harekete geçti, ancak kaleye varamadan Tatarlar'ın Ruslar'la anlaşıp kaleyi teslim ettikleri haberi geldi. Orkapı'yı rahatça geçen Ruslar kısa sürede Kefe'ye ulaştılar. İbrâhim Paşa bütün gayretlerine rağmen onları durduramadı ve Temmuz 1771'de Kefe'de esir düştü.

Ruslar'a esir düşen 280 Osmanlı askerinden 229'u Kırım'da bırakıldı. Serasker İbrâhim Paşa ise elli bir kişilik bir grupla 15 Cemâziyelevvel 1185'te (26 Ağustos 1771) Petersburg'a gönderildi. Tuğla'ya varıldığında otuz Türk esiri de orada bırakıldı. İbrâhim Paşa kalan yirmi kişiyle yola devam etti. Yaklaşık altı ay süren bu seyahatin sonunda 6 Şevval 1185'te (12 Ocak 1772) Petersburg'a ulaştı. Burada kendisine bir konak tahsis edildi.

İbrâhim Paşa, maiyetindekilerle beraber üç yıl kadar Petersburg'da esaret hayatı yaşadı. İmparatoriçe Katerina ile İbrâhim Paşa'nın arası başlangıçta Tuğla'da bırakılan Osmanlı esirleri yüzünden bozuldu ve maiyetiyle birlikte üç ay hapsedildi. Zorluklarla geçen bu üç ayın ardından Bender muhafızı Abdülcelilzâde Mehmed Paşa'nın arabuluculuğu sonucu imparatoriçe ile İbrâhim Paşa'nın arası düzeldi. İbrâhim Paşa imparatoriçenin bir resmikabulüne katılıp burada onunla görüştü. Esaret hayatı sırasında tiyatro ve operalar seyretti, balolara ve yemek ziyafetlerine katıldı. Petersburg'da bulunan müze, saray, tersane gibi yerleri gezdi.

Osmanlı Devleti ile Rusya arasında Küçük Kaynarca Antlaşması'nın imzalanmasından sonra İbrâhim Paşa maiyetiyle birlikte 9 Zilhicce 1188'de (10 Şubat 1775) Osmanlı topraklarına dönmek üzere Petersburg'dan ayrıldı. Kırım'dan Petersburg'a giderken Tuğla'da bıraktığı adamlarını da yanına alarak uzun bir yolculuğun ardından Osmanlı topraklarına ulaştı. Onun Kırım'daki mücadelesi ve esaret günleri, yanında defter emini olarak bulunan Mehmed Necati Efendi tarafından Târîh-i Kırım isimli eserde anlatılmıştır.

İbrâhim Paşa, İstanbul'a döndükten sonra 12 Receb 1189'da (8 Eylül 1775) Mora valiliğine tayin edildi. Buradan 3 Şâban 1190'da (17 Eylül 1776) Hanya valiliğine nakledildiyse de hemen ardından 14 Şâban 1190'da (28 Eylül 1776) Kavala sancağı ilhakıyla Selânik valiliğine getirildi. 12 Rebîülâhir 1191'de (20 Mayıs 1777) Hanya, 13 Cemâziyelevvel 1191'de (19 Haziran 1777) Selânik valisi oldu. 10 Safer 1192'de (10 Mart 1778) Selânik valiliğinden azledildikten sonra (BA, Tahvil Defterleri, nr. 16, s. 21, 49, 231) adına artık tevcihat kayıtlarında rastlanılmamaktadır. Muhtemelen bu tarihlerde vefat etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Tevcîhât Defteri, TSMK, Hazine, nr. 1648, vr. 2b, 32a, 34a, 36a; Başbakanlık Osmanlı Arşivi 168 Numaralı Mühimme Defteri (1183-1185/1769-1771), Transkripsiyon, Değerlendirme (s. 1-200) (haz. Ersin Kırca, yüksek lisans tezi, 2007), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, s. 36-38, 53, 125-126, 161-162, 191, 257-258, 260, 262, 267-269, 391-393, 401-402, 404-405, 411-412, 480, 509-511; Başbakanlık Osmanlı Arşivi 168 Numaralı Mühimme Defteri (1183-1185/1769-1771), Transkripsiyon, Değerlendirme (s. 200-376) (haz. İlhan Gök, yüksek lisans tezi, 2007), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, s. 243, 351-352, 457-458; Necati Efendi, Târih-i Kırım: Rusya Sefâretnâmesi (haz. Erhan Afyoncu, yüksek lisans tezi, 1990), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Şem'dânîzâde, Müri't-tevârîh (Aktepe), II/13, s. 71-72, 76; Vekayi'nüvis Enverî Sadullah Efendi

ve Tarihi’nin 1. Cildi’nin Metin ve Tahlili (haz. Muharrem Saffet Çalışkan, doktora tezi, 2000), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, tür.yer.; Vâsıf, Târih, II, 58, 101, 130-131, 167-169, 177; a.e., TSMK, Hazine, nr. 1406, vr. 11b; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/1, s. 405-409; A. W. Fisher, The Russian Annexation of the Crimea 1772-1783, Cambridge 1970, s. 36, 39, 43, 163, 176.

Erhan Afyoncu

SİLÂHDAR MEHMED AĞA

(ö. 1139/1726-27)

Osmanlı tarihçisi.

Eserinde kendisini "Mehmed Hocazâde eş-şehîr bi-Fındıklî" şeklinde tanıtır. Beyanına göre 12 Rebîülevvel 1069'da (8 Aralık 1658) İstanbul'un Fındıklı semtinde doğdu. Küçük yaşlarda saray hizmetine girdi ve burada IV. Mehmed'in başmusahibi Şâhin Ağa'nın himayesinde yetişti. Vâlide sultan ve diğer bazı saray görevlileriyle birlikte IV. Mehmed'in Lehistan seferine katıldı. 3 Zilkade 1084 (9 Şubat 1674) tarihinde Bostancı Ocağı'na girdi. 1088 Muharreminde (Mart 1677) Tersane bahçesinin Hizmetçiler Dairesi'nde çıkan yangının söndürülmesinde gösterdiği gayretlerinden ötürü padişahın iltifatına mazhar oldu. 25 Şevval 1089'da (10 Aralık 1678) hâmisi Şâhin Ağa'nın aracılığıyla zülüflü baltacılar zümresine dahil oldu. 24 Nisan 1679'da Enderun'un Seferli Odası'na geçti. 1683 yılında Sadrazam Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın serdar-ı ekremliği altında yapılan Avusturya seferine ve Viyana Muhasarası'na katıldı. Bu sırada Merzifonlu'nun debdebesi, Orta Macar Kralı Tököli İmre'nin Osmanlı karargâhında sadrazamın huzuruna kabulü, hezimet sonrası sarayda Merzifonlu aleyhtarlarının entrikaları gibi hadiselere şahit oldu ve bunları ayrıntılarıyla eserinde kaydetti. IV. Mehmed'in tahttan indirilip arka arkaya yerine geçen kardeşleri II. Süleyman ve II. Ahmed zamanlarında da sarayda kaldı. 1 Cemâziyelevvel 1099 (4 Mart 1688) tarihinde Yeniçeri Ağası Hasan Ağa'nın aracılığıyla Has Oda hizmetine alındı. II. Ahmed'in ölümü üzerine Şehzade Mustafa'ya cülûs müjdesini verdi, onu alarak Has Oda önüne getirdi ve daha sonra tahta çıkış törenlerini izledi. II. Mustafa, şehzadeliğinden beri tanıdığı Mehmed Ağa'ya özel ilgi gösterdi ve onu kendisine sırdaş yaptı, ayrıca onun bir Osmanlı tarihi yazmaya başladığını da biliyordu. Bundan dolayı cülûsundan itibaren vuku bulan hadiseleri kaleme almasını ve eserinin adını da Nusretnâme koymasını emretti.

II. Mustafa'nın devamlı yakınında bulunan Fındıklılı Mehmed Ağa onunla

birlikte seferlere gitti. 1695 Eylülünde yeniden fethedilen Lipova Kalesi'ni II. Mustafa ile

dolaştı ve gözlemlerini en ince ayrıntılarına kadar yazdı. 5 Ramazan 1110'da (7 Mart 1699) dülbend ağası oldu. Böylece hırka-i saâdet ve sancak-ı şerifin muhafaza hizmetlerinin başına getirilmiş oluyordu. Bu arada II. Mustafa'nın binişlerine, özellikle derya ilmindeki maharetinden dolayı deniz gezilerine katıldı. 5 Rebîülevvel 1115'te (19 Temmuz 1703) getirildiği çuhadar ağalığı sırasında Edirne Vak'ası meydana geldi; isyan sonunda II. Mustafa'nın hal'i ve yerine kardeşi III. Ahmed'in cülûsu hadisesine şahit oldu. 10 Rebîülâhir 1115 (23 Ağustos 1703) tarihinde Has Oda tarafındaki Harem Kapısı'nda yeni padişahı karşılayıp koluna giren Fındıklılı Mehmed Ağa onu Hırka-i Saâdet Dairesi'ne getirip tahta oturtanlar ve ilk biat edenlerden biriydi. Kısa süre sonra Has Oda'da silâhdar ağalığına yükseldi (6 Cemâziyelevvel 1115 / 17 Eylül 1703). Bu yeni görevi esnasında mevâciblerini alamayan bostancıların ayaklanması vuku bulmuştu. İsyanı bastırmak için büyük çaba sarfetti, kısmen de olsa bunda başarılı oldu. Bostancıların tamamını saraydan atmak isteyen III. Ahmed'e eski bir Bostancı Ocağı mensubu olarak engel olmaya çalıştı ve bir kısmını affettirmeyi başardı. 29 Aralık 1703'te vefat eden II. Mustafa'nın cenaze merasiminin yürütülmesi görevini üstlendi. Silâhdarlığı sırasında bazı azil ve tayin olaylarında görev aldı. Ancak çok geçmeden sarayda nüfuzu azalmaya başladı. Yeni padişahın oda lalası Uzun Süleyman Ağa'nın girişimleriyle silâhdarlıktan alındı, vezirlikle istediği eyaletin valisi yapılmak istendi. Fakat eyaletlerdeki karışıklıklar yüzünden halkın hukukunu lâyıkıyla koruyamama endişesiyle bu teklifi kabul etmedi; bunun yerine emekliliğini isteyince bir miktar tayinat ve günde 300 akçe Has Oda tekaütlüğü ile emekli edildi. 15 Şevval 1115 (21 Şubat 1704) tarihinde Has Oda'nın kıymetli eşyalarını halefine teslim etti. Ardından III. Ahmed'in huzuruna çıkarak veda ziyaretinde bulundu ve saraydan ayrıldı. Dışarıda evi olmadığından âdet gereği bir süre sadrazam konağında misafir oldu. Daha sonra İstanbul'da Demirkapı civarında Hacı Elvanzâde mahallesinde kale duvarı üzerinde bir ev satın alarak oraya yerleşti. Bu arada vâlide sultanın yetiştirmelerinden Emine Hanım adlı câriye ile evlendiyse de (22 Aralık 1704) ertesi yıl zevcesini kaybetti. Emekliliği zamanında tarihini yazmayı sürdürdü. 1138'de (1725-26) doğduğu semt olan Fındıklı'da Kazancı ve Hacı Receb camileri arasında Kazancıbaşı Yokuşu'nda kesme taştan, büyük

hazneli, kitâbeli, bir kapı görünümünde olan, üzeri toprak örtülü ve çatısız bir çeşme yaptırdı (Tanışık, II, 55 vd.). Beş satırlık celî sülüs kitâbesi bulunan çeşme günümüzde harap haldedir. Ölüm yılı bazı yazılı kaynaklarda 1136 (1723-24), çeşme kitâbesinde 1138 (1725-26), Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde bulunan mezar taşındaki kayda göre ise 1139'dur (1726-27). Beyoğlu'ndaki Ayas Paşa Mezarlığı'nın Gümüşsuyu Hastahanesi'ne yakın bir yerde olan kabri zamanla kaybolmuştur.

Eserleri. 1. Zeyl-i Fezleke. Silâhdar Mehmed Ağa, uzun süre ifa ettiği saray görevlerinden ziyade yazmış olduğu Osmanlı tarihiyle tanınır. Eser Kâtib Çelebi'nin Fezleke'sinin kaldığı yerden başlar ve bu münasebetle Zeyl-i Fezleke diye isimlendirilir. Ancak literatürde daha ziyade Silâhdar Tarihi adıyla şöhret kazanmıştır. Klasik vekāyi'nâme tarzında olayları yıl yıl tasvir eden ve her yılın sonunda o yıl içinde ölen ricâlin biyografilerini veren eserin ilk cildi 1065-1094 (1654-1683),

II. cildi 1095-1106 (1684-1695) yılları vak'alarını kapsar. Müellifin olayları önceden gün gün notlar alarak tesbit edip bunları daha sonra kitap haline getirdiği anlaşılmaktadır. Zeyl-i Fezleke'nin telif tarihi 22 Cemâziyelâhir 1106'dır (7 Şubat 1695). Daha sonra III. Ahmed'e takdim edilen eser, Ahmed Refik Bey (Altınay) tarafından bir tanıtım yazısıyla "Türk Tarih Encümeni Külliyatı" arasında iki cilt halinde basılmış (İstanbul 1928), eserin bazı kısımları, Mustafa Nihat Özön tarafından Silâhdar Târihi, Onyedinci Asır Saray Hayatı adıyla sadeleştirilerek yayımlanmıştır (1947). Eserin Makedonya ile ilgili bölümleri ise Kemal Aruçi tarafından Makedonca'ya çevrilip neşredilmiştir. Fındıklılı, 1087 (1676) yılına kadar meydana gelen olaylar için ağırlıklı olarak Naîmâ'nın kaynaklarını, Hacı Ali Efendi'nin Fetihnâme-i Kamaniçe'sini ve Abdurrahman Abdi Paşa'nın Vekāyi'nâme'sini kullanmıştır. Daha sonrası için Enderun'da özellikle Has Oda görevlisi iken padişahın yakınında bulunması dolayısıyla gözlemlerine dayanmış, şahit olduğu birçok olayı eserinde canlı biçimde tasvir etmiştir. 2. Nusretnâme. Aslında Zeyl-i Fezleke'nin devamı olan, fakat II. Mustafa'nın emriyle Nusretnâme diye isimlendirilen eser muhteva bakımından iki bölümde ele alınabilir. Bu padişah dönemiyle ilgili kısım (1695-1703) çok ayrıntılıdır ve hemen tamamen müellifin gözlemlerine dayanır. Yazarın bizzat katıldığı II. Mustafa'nın Avusturya seferleri, Zenta faciası, bütün ayrıntılarıyla Karlofça Antlaşması ile Edirne Vak'ası, donanmanın icraatları

bu bölümün en çarpıcı olaylarıdır. 1704-1721 yılları arası olaylarını kapsayan ikinci kısmı saraydan ayrıldıktan sonra yazdığı için gayet muhtasardır. Müellif bu kısımlar için daha çok işittiklerini değerlendirmiştir. Baltacı Mehmed Paşa'nın Rusya seferi ve Prut Antlaşması ile Kırım'daki hanlık mücadeleleri bu bölümde önemli yer tutar. Eserin İsveç Kralı XII. Şarl'ın ilticasıyla ilgili hadiselerin yer aldığı 1121-1125 (1709-1713) yılları arası olayları Akdes Nimet Kurat tarafından yayımlanmıştır (İsveç Kıralı XII. Karl'ın Türkiye'de Kaldığı Zamana Ait Metinler ve Vesikalar, Ekler I, İstanbul 1943, s. 35-114). Kitabın bilinen başlıca yazılı kaynakları Nazmîzâde Murtaza'nın Târîh-i Seferü'l-Basra (metin, s. 486) adlı tarihiyle bazı raporlardır. Müellif daha ziyade şifahî kaynaklarla bizzat gözlemlerini kaleme almıştır (s. 78, 95, 97, 318, 454, 575, 638-639, 645, 690, 904). Bir saray görevlisi olarak birçok belgeyi, bu arada Zülfikar Efendi'nin Cerîde-i Takrîrât adlı sefâretnâmesi gibi bazı metinleri de kullandığı bilinmektedir (Zeyl-i Fezleke, II, 668). Zeyl-i Fezleke ve Nusretnâme önemli ölçüde müellifin gözlemlerine dayandığı için 1654-1721 yılları arası olayları için çok önemli bir kaynak olduğu gibi yer yer terkip ve imlâ hataları ihtiva etmesine rağmen XVII ve XVIII. yüzyıl saray dilini, genellikle sade ve samimi Osmanlı Türkçesi'ni yansıtması bakımından da çok değerli bir eser durumundadır. Yaşadığı devrin olaylarını samimi bir dille yansıtan Fındıklılı'nın tasvirleri gayet canlıdır. IV. Mehmed'in av eğlenceleri, sefer hazırlıkları ve güzergâhı, devlet törenleri ve devlet ricâlinin kıyafetleri, savaşların safahatı ayrıntılı biçimde verilir. Eserin kaynak olarak en kıymetli kısımları Fâzıl Ahmed Paşa'nın Girit seferi, Sabatay Sevi olayı, Kara Mustafa Paşa'nın Viyana seferi, Fâzıl Mustafa Paşa'nın sosyal, siyasal ve askerî icraatları, Zülfikar Efendi'nin Viyana elçiliği gibi yerlerdir. Bu arada tayin, tevcih, azil muameleleri, her yönüyle Edirne Vak'ası, deprem, sel felâketi, İstanbul yangınları gibi âfetler eserin başlıca konularını teşkil eder. Kendisinden sık sık "müverrih" diye söz eden Fındıklılı hadiseleri sadece nakletmekle kalmamış, zaman zaman şahsî görüşlerine ve yorumlarına da yer vermiştir. Bu bakımdan Râşid Tarihi ile hemen aynı olayları kaydetmesine rağmen kaynak değeri bakımından ondan üstün olduğu söylenebilir. Çağdaşı Defterdar Sarı Mehmed Paşa'nın Zübde-i Vekāyiât'ını ise tamamlar mahiyettedir. Olayların sebep-sonuçları üzerinde durması, verdiği teferruat ve muhteva düşkünlüğü Fındıklılı'nın en bâriz özelliğidir. Kullandığı yazılı ve sözlü kaynakları tasrih etmesi eserinin kıymetini arttıran bir başka

husustur. Yer yer milâdî tarih de kullanması olayları vuku tarihlerini vermedeki hassasiyetinin delili olarak kabul edilebilir. Kişileri lakaplarıyla birlikte vermesi ise onun resmî vak‘anüvislerden ayrılan önemli bir yönüdür. Kişilere karşı olan nefret ve sevgisini bazan argoya varan sert bir üslûpla yansıtır. Yaptığı ağır eleştirilerden hâmisi II. Mustafa bile payını almıştır. Şairliği de olan Silâhdar Mehmed Ağa’nın bazı şiirleri eserinde yer almıştır.

Zeyl-i Fezleke ve Nusretnâme’nin günümüze ulaşmış altı nüshası tesbit edilmiştir. Bunlardan beşi yurt içinde, biri yurt dışındadır. Türkiye’deki yazmaların dördü İstanbul kütüphanelerinde, biri Manisa İl Halk (Çaşnigîr) Kütüphanesi’ndedir. Beyazıt Devlet Kütüphanesi’nde kayıtlı yazma (Veliyyüddin Efendi, nr. 2369) divanî kırması hatla yazılmış olup zahriyesinde sonradan düşülmüş müellif nüshası kaydı bulunmaktadır. Yazmanın 213a’ya kadarki kısmı Zeyl-i Fezleke, daha sonraki kısmı Nusretnâme’dir. Bu yazmanın öteki bazı nüshalara esas olduğu söylenebilir. Başka kütüphanelerde de nüshaları bulunmaktadır (İÜ Ktp., TY, nr. 2367-2368 [1065-1094/1655-1683 yılları arası olaylarını kapsar], 5982-5983, 9739 [sadece Nusretnâme kısmını ihtiva eder]; Manisa İl Halk Ktp., I-III; TSMK, Hazine, nr. 1336, 1337, Emanet Hazinesi, nr. 1413; Viyana National bibliothek, nr. 1095 [1721-1729 yılları arasındaki olaylar başkası tarafından yapılmış zeyildir]; Türk Tarih Kurumu Ktp., nr. 521).

Önemli bir kaynak olmasına rağmen gerek Zeyl-i Fezleke gerekse Nusretnâme uzunca bir süre tarihçilerin ilgisini pek çekmemiştir. Bunda Nusretnâme’yi II. Mustafa’ya takdim edemeyişiyle aynı dönem olaylarını veren Râşid Târihi’nin erken yıllarda basılmasının (İstanbul 1153, 1282) büyük rolü olduğu söylenebilir. Vak‘anüvis Râşid Mehmed, Örfî Mahmud Ağa, Ahmed Câvid ve Ahmed Resmî Efendi gibi tarihçiler Silâhdar Mehmed Ağa’nın eserini kaynak olarak kullanmışlardır. Râşid özellikle 1695-1703 yılları arası olayları için Nusretnâme’den faydalandığı halde kaynağının adını vermemiştir (Köprülü, XI/43 [1947], s. 473 vd.). Nusretnâme, İsmet Parmaksızoğlu tarafından sadeleştirilerek neşredilmişse de (I/1-3, Ankara 1962-1963; II/1-2, Ankara 1963) bu yayında yer yer atlama ve yanlışlıklar bulunmaktadır. Eser üzerinde Mehmet Topal tarafından doktora çalışması yapılmıştır (2001, MÜ Türkiyat Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Zülfikar Paşa’nın Viyana Sefâreti ve Esâreti (haz. Mustafa Güler), İstanbul 2007, s. XXXII; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekayiât (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 821, 826-827, 835-836; Şeyhî, Vekāyiu’l-fuzalâ, II-III, 685, 686; Râşid, Târih, III, 80, 89, 117, 124; Hüseyin Ayvansarâyî, Mecmûa-i Tevârîh (haz. Fahri Ç. Derin - Vahid Çabuk), İstanbul 1985, s. 251; Flügel, Handschriften, II, 284 vd.; Sicill-i Osmânî, IV, 220-221; Osmanlı Müellifleri, III, 69-70; İsmet, Tekmiletü’ş-Şekāik, s. 500; Ahmed Refik [Altınay], Âlimler ve Sanatkârlar, İstanbul 1924, s. 228 vd.; a.mlf., Fındıklılı Silâhdar Mehmed Ağa, İstanbul 1933; a.mlf., “Silâhdar Fındıklılı Mehmed Ağa”, İkdâm, İstanbul 5-6 Ocak 1921; Akdes Nimet, Ortazaman Tarihi İçin Kısa Bir Bibliyografya, İstanbul 1934, s. 36; TCYK, s. 260-261; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 345; İbrahim Hilmi Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, İstanbul 1945, II, 55 vd.; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 317; İsmet Parmaksızoğlu, Manisa Genel Kütüphânesi Tarih-Coğrafya Yazmaları Kataloğu, İstanbul 1952, I, 3;

a.mlf., “Silahdâr Mehmed Ağa”, TA, XXIX, 29; Karatay, Türkçe Yazmalar, I, 282-283; Babinger (Üçok), s. 277-278; Nihad Sâmi Banarlı, Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1983, II, 786; Abdülkadir Özcan, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Tezleri, İstanbul 1984, s. 193; Hatice Aynur - Hakan T. Karateke, III. Ahmed Devri İstanbul Çeşmeleri (1703-1730), İstanbul 1995, s. 166-167; Orhan F. Köprülü, “Râşid Tarihi’nin Kaynaklarından Biri: Silâhdar’ın Nusretnâme’si”, TTK Belleten, XI/43 (1947), s. 473-487; Semavi Eyice, “Bir Tarihçi ve Tarihe Mal Edilmeyen Hatırası”, İstanbul Sanat ve Edebiyat Dergisi, II/2, İstanbul 1955, s. 7-13; İbrahim Artuk, “Silâhdar Fındıklılı Mehmed Ağa”, TD, XXVII (1973), s. 123-132; Vahid Çabuk, “Nusretnâme’nin Kaynaklarından Târih-i Seferü’l-Basra”, TED, sy. 15 (1997), s. 323 vd.; Christine Woodhead, “Silāḥdār Findiklili”, EI² (Fr.), IX, 633-634.

Abdülkadir Özcan

SİLÂHDAR SÜLEYMAN AĞA CAMİİ ve SEBİLKÜTTÂBI

Kahire'de Memlük ve Osmanlı mimari üslûplarını birleştiren bir külliye.

Fâtımî dönemi Kahire'sinin ana caddesi durumundaki Muiz-Lidînillah caddesinde yer alan cami ve sebilküttâbdan oluşan bu küçük külliye Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın emîrlerinden Silâhdar Süleyman Ağa tarafından yaptırılmıştır. Güneydoğu cephesindeki taçkapısı üzerinde bulunan dört satırlık Osmanlıca kitâbesine göre cami, 1837-1839 yılları arasında inşa edilmiştir. Kral Fârûk zamanında da (1936-1952) yapının içinde ve avlu kemerleriyle kubbelerinde birtakım onarımlar gerçekleştirilmiştir. Sebilküttâb ise cephesi üzerinde dönemin önde gelen şairlerinden Zihnizâde'ye ait on satırlık Türkçe kitâbesine göre 1253'te (1837) tamamlanmıştır.

Düzgün kesme taştan fevkanî tarzda inşa edilen caminin Muiz-Lidînillah caddesine bakan güneydoğu cephesi iki katlı olup alt katında doğu uçta "L" şeklindeki dehlize açılan düz atkı taşlı taçkapı yer almaktadır. Bunun solunda iki dükkânla küttâba götüren basık kemerli bir kapı mevcuttur. Üst katında demir parmaklıklı beş dikdörtgen pencerenin yer aldığı cephe dikdörtgen, üçgen ve baklava dilimli motifli dış bükey bir ahşap saçakla son bulmaktadır. Avluya ait bir kapı ile onun üzerinde üç oval pencerenin açıldığı kuzeybatıdaki cephe oldukça sağır bırakılmıştır. Yapının güneybatısında sebilküttâb, kuzeydoğusunda ise ev vb. başka yapılar mevcuttur.

15,02 × 14,34 m. ölçülerinde yaklaşık kare planlı iç mekân, ikişer mermer sütuna dayanan üçer yuvarlak kemerli iki dizi ile üç nefe bölünmüş olup nefler mihraba paralel bir düzenleme göstermektedir. Bu bakımdan erken İslâm döneminde inşa edilen Amr b. Âs Camii'nden (642) itibaren Mısır'da çeşitli dönemlerde sevilerek uygulanan mihraba paralel nefli birçok cami ile yakın benzerlik içerisindedir. Silâhdar Süleyman Ağa Camii, bu plan şemasının Osmanlı dönemi Kahire cami mimarisinde benimsenerek anıtsal

biçimde uygulandığını gösteren önemli örneklerden biri durumundadır. Harimi kuşatan beden duvarlarında açılan pencerelerle aydınlatılan caminin zemini mermerle kaplanırken üzeri koyu sarı renkli bitkisel kuşaklarla süslü ahşap tavanla örtülmüştür.

Güneydoğu duvarının ortasındaki mihrap mermerdendir. 1,04 m. genişliğinde ve 0,40 m. derinliğindeki niş yuvarlak kemerlidir. Rokoko tarzında iri bitkisel yaprak şeklindeki taç kısmını sütunçe yerine pilastır biçiminde hafif yüzeyden taşkın çıkıntılar taşımaktadır. Koyu sarı renkli boyamalara sahip mihrap en dıştan üzerinde baklava dilimi motifleri bulunan pilastırlarla sınırlandırılmıştır. Mihrabın sağındaki minber ahşaptan olup sade yapısı, alemli küçük bir kubbe ile örtülü köşk biçimindeki giriş kısmı ve sivri külâhlı köşküyle ilgi çekicidir. Müezzin mahfili harim girişinin üzerindedir ve duvar boyunca uzanmaktadır. Ahşap korkuluklu ve tavan altında renkli baklava dilimli süslemelere sahip olan mahfile duvar içindeki bir merdivenle varılır. Güneydoğudaki cephenin güney ucunda yer alan minareye yine duvar içindeki bir merdivenle ulaşılmaktadır. Üst üste bindirilmiş silmelerle geçilen gövde silindiriktir. Taş korkuluklu tek şerefesi de silmeler üzerine oturmaktadır. Silindirik petek kurşun kaplı ve oldukça yüksek bir külâhla nihayetlenmektedir.

15,30 × 15,45 m. ölçülerinde yaklaşık kare planlı avlunun dört tarafını on iki mermer sütuna oturan on iki yuvarlak kemerli revak kuşatmaktadır. Bir seki gibi avlu zemininden bir basamak yükseltilmiş olan revaklar on beş adet küçük kubbeyle örtülmüştür. Orta kısmının üzerini de ortasında kare şeklinde bir havalandırma bulunan bir ahşap tavan kapatmaktadır. Havalandırmanın yerleştirildiği altlık bölümünde dört yönlü pencereler açılmıştır. Ayrıca her bir revak gözü birer oval pencereye sahiptir. Başşehir tarzı plan şemasına sahip olmayıp kubbeli-revaklı avlu içeren tek Osmanlı devri Kahire camisi bu yapıdır. Avlusu sebebiyle Kahire’deki diğer Osmanlı yapıları olan Süleyman Paşa, Safiye Sultan ve Mehmed Ali Paşa camileriyle paralellik göstermektedir. Mermer döşemeli avlunun güneybatı kenarındaki kaş kemerli kapıdan on altı basamaklı bir merdivenle tuvaletlere inilmektedir. Dört mermer sütuna oturan bir ahşap tavanla bir kısmı kapatılmış olan mekânın güneybatısında iki, kuzeybatısında beş tuvalet hücresiyle güneydoğusunda abdest muslukları vardır.

Caminin güneybatı tarafında bulunan ve günümüzde Eğitim Bakanlığı'nın deposu olarak kullanılan sebilküttâb alttaki sarnıçla üstteki sebil ve ona bitişik mektepten meydana gelmektedir. Güneybatı ve kuzeybatı cephelerinde Silâhdar sokağına açılan pencereleri olan sebilküttâbın güneydoğu cephesi caminin ana cephesiyle uyumlu biçimdedir. Tamamen mermerle kaplanan cephenin önünde iki taraflı ve dört basamaklı bir merdiven vardır. Güney uçtaki mermer çeşme dalgalı ve kademeli kemerli bir nişten ibaret olup iki musluk ludur. Üzerinde bir girlant motifiyle içerisinde âyet yazılmış olan daire biçimindeki bir saksıdan çıkan bir çiçek süslemesine yer verilmiştir. Bunlar dilimli yuvarlak kemer içerisine alınmıştır. İki yandan da akant başlıklı mermer sütunlarla sınırlandırılmıştır. Buna bitişik sebil cephesi yarım yuvarlak biçimde taşma yapmaktadır. Akant başlıklı sütunlara oturan dilimli yuvarlak kemerli dört açıklıkla hareketli bir görünüm sergilemektedir. Açıklıklar bitki yapraklarının ters ve düz birleştirilmesiyle meydana getirilen ve üzerinde "Akar Mâşallah" yazısını taşıyan bronz parmaklıklarla

kapatılmıştır. Altlarında da kâse koymak için birer mermer tablası mevcuttur. Aralardaki sütunlar pilastır şeklinde saçağa kadar devam ettirilerek kitâbeliklerle rokoko tarzında geniş yapraklı bitki desenli bölümler oluşturulmuş, pilastırlar üzerinde vazodan çıkan çiçek ve daire içinde gülbezek motiflerine yer verilmiştir. Cephe üzerinde çeşitli motiflerin bulunduğu bir ahşap saçakla nihayetlenmektedir.

Caminin altındaki bir kapıdan "L" şeklinde bir dehlize girilmektedir. Hemen soldan da yedi basamaklı bir merdivenle kuzeybatı-güneydoğu istikametinde uzanan dikdörtgen planlı bir dehlize çıkılmaktadır. Bunun güneybatısındaki bir kapı ile her iki tarafında sebil ve küttâbın odalarının sıralandığı koridora ulaşılmaktadır. Kuzey, batı ve doğu köşelerinde yer alan farklı ölçülerdeki dikdörtgen planlı odalar mektebe ait olup duvarlarında dolap nişi ve pencere açıklıklarına yer verilmiştir. Güney köşesindeki dikdörtgen planlı oda ise sebildir. Yarım yuvarlak biçimde dışarı taşırılmış olan güneydoğu cephesinde dört yuvarlak kemerli açıklık ve onların önünde birer mermer havuz mevcuttur. Güney köşesinde sarnıçla bağlantı sağlayan bir delik vardır. Ahşap tavanında koyu sarı renkli konturlarla bitki desenleri işlenmiştir. Dehlizin sonundaki kapıdan sarnıca inen ve şu anda üzerine yirmi yedi basamaklı bir demir merdiven

yerleştirilmiş olan taş merdivene geçilmektedir. Sarnıç düzgün kesme taştan kalın kare ayakların taşıdığı yuvarlak kemerlere oturan, on iki kubbeyle örtülü on iki bölümden oluşmakta ve kuzeydoğu-güneybatı doğrultusunda uzanan dikdörtgen bir plan göstermektedir. Şu anda depo olarak kullanılan sarnıcın duvarları sıvalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Ali Paşa Mübârek, el-Ḫıṭaṭü’t-Tevfîḳıyye, Kahire 1983-86, III, 131-134; V, 41-42; Suâd Mâhir Muhammed, Mesâcidü Mıṣr ve evliyâ ʾühe’ṣ-ṣâliḥûn, Kahire 1404/1983, V, 311; Ebü’l-Hamd Mahmûd Fergalî, ed-Delîlü’l-mûcez li-ehemmi’l-âs̱âri’l-İslâmiyye ve’l-Ḳıbṭiyye fi’l-Ḳāhire, Kahire 1411/1991, s. 219-221; C. Williams, Islamic Monuments in Cairo, Cairo 1993, s. 202; Hasan Abdülvehhâb, Târîḫu’l-mesâcidi’l-es̱eriyye fi’l-Ḳāhire, Kahire 1993, I, 360-362; D. Behrens-Abouseif, Islamic Architecture in Cairo, Cairo 1996, s. 167-168; Ahmet Ali Bayhan, Mısır’da Osmanlı Devri Mimarisi (doktora tezi, 1997), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 123-125, 329-331; Mehmet Akkuş, “Kahire’deki Osmanlı Dönemi Eserlerinde Türkçe Manzum Kitâbeler”, VD, sy. 22 (1991), s. 387, 394.

Ahmet Ali Bayhan

SİLEFÎ

(السلفي)

Ebû Tâhir Sadrüddîn Ahmed b. Muhammed b. Silefe es-Silefî (ö. 576/1180)

Hadis âlimi.

475 (1082) yılında İsfahan'da dünyaya geldi. 470 (1077), 472, 474 ve 478'de (1085) doğduğu da zikredilmiştir. Farsça sih (üç) ve leb (dudak) kelimelerinden oluşan silebe (üç dudaklı) Arapça'ya silefe şeklinde geçmiş, bir dudağı yarık olduğu için büyük dedesi İbrâhim'e bu isim verilmiş, kendisi de gençliğinde Ahmed b. Muhammed Âlü's-Silefe ismini kullandığı için Silefî nisbesiyle anılmıştır. İlimle uğraşan bir aile içinde yetişen Silefî on bir yaşında İsfahan'da Kur'an öğrenmeye başladı. Babası onu ilim meclislerine götürdü. 488 (1095) yılında ilk hadis hocası, Hanbelîler'in reisi Ebû Muhammed Rızkullah b. Abdülvehhâb et-Temîmî'nin ders halkasına katıldı ve onun teşvikiyle hadis ilmine yöneldi. Daha sonra İsfahan'da Ebû Abdullah Muhammed b. Abdurrahman el-Medînî, Reîs diye bilinen Kāsım b. Fazl es-Sekafî, Saîd b. Muhammed el-Cevherî ve Ebû Mutî' Muhammed b. Abdülvâhid el-Medînî es-Sahhâf gibi muhaddislerden hadis yazdı. Ebü'l-Feth Ahmed b. Muhammed el-Haddâd, Ebû Saîd Nasr b. Muhammed eş-Şîrâzî ve Ebû Sa'd Muhammed b. Muhammed el-Mutarriz'den kıraat okudu. İlmî seyahatlere çıkmadan önce İsfahan'da kendilerinden faydalandığı, çoğu muhaddis olan hocalarının 600 civarında olduğu belirtilmekte, bunlar arasında altı hanımın ismi geçmektedir (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXI, 8-10, 21; Safedî, VII, 352). Silefî kısa zamanda kendini yetiştirdi, on yedi yaşında iken kurduğu ders halkasına pek çok talebe katıldı (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXI, 7). 493'te (1100) yaklaşık on sekiz yıl sürecek bir yolculuk için İsfahan'dan ayrıldı. Bağdat'ta Nizâmiye Medresesi'nde başta hadis olmak üzere tefsir, fıkıh, kıraat ve lugat ilimlerini tahsil etti. Ebü'l-Hattâb Nasr b. Ahmed b. Batar, Ca'fer b. Ahmed es-Serrâc, Sâbit b. Bündâr, Mü'temen b. Ahmed es-Sâcî, İbn Sivâr ve İbnü't-Tuyûrî diye bilinen Ebü'l-Hüseyin Mübârek b. Abdülcebbâr'dan hadis, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Hayyât'tan kıraat, Muhammed

b. Ahmed eş-Şâşî ve Kiyâ el-Herrâsî'den Şâfiî fıkhı öğrendi. Bağdat'taki hocaları arasında sekiz hanım vardır (a.g.e., XXI, 12).

497'de (1104) Bağdat'a ziyaretine gelen babasıyla birlikte hac görevini ifa etmek için Hicaz'a gitti. Burada Mekke müftüsü muhaddis Hüseyin b. Ali et-Taberî ve Medine'de Muhammed b. Mahmûd el-Kazvînî başta olmak üzere birçok âlimle görüştükten sonra Bağdat'a döndü. 500 (1106) yılında Bağdat'tan ayrılıp önce Basra'ya, ardından Vâsıt, Nihâvend, Hemedan, Rey, Kazvin, Tüster ve Zencan gibi merkezleri dolaştı. Kuzeyde Azerbaycan'ın Derbend şehrine kadar vardı. Buradan güneye yönelerek el-Cezîre, Ahlat, Âmid (Diyarbekir), Mardin ve Nusaybin gibi şehirlerde âlimlerle görüştükten sonra 509'da (1115) iki yıl kalacağı Dımaşk'a geldi. 511 (1117) yılında gittiği ve kısa bir süre kaldığı Sûr şehrinden İskenderiye'ye geçti. Yöneticilerinden ve ilim ehlinden gördüğü ilgi üzerine burada kalmaya karar verdi ve 515-517 (1121-1123) yılları arasında Kahire'de geçen zaman dışında hayatını İskenderiye'de geçirdi.

İskenderiye'de varlıklı bir hanımla evlenen Silefî bütün vaktini telif ve tedrîse ayırdı. Talebelerinin çoğalması üzerine Fâtımîler'in Sünnî vezirlerinden Âdil b. Sellâr, 546'da (1151) İskenderiye'de sonradan Medresetü'l-Âdiliyye veya Medresetü's-Silefiyye adıyla meşhur olan bir medrese inşa ettirdi ve başına Silefî'yi getirdi. Silefî'nin burada okuttuğu derslere İslâm dünyasının her tarafından, hatta Endülüs ve Sicilya'dan pek çok talebe katıldı. Hanımının bütün servetini bu talebelerinin hizmetinde kullandı, ayrıca fakirlere yardımda bulundu. İsfahan'daki kitaplarını

da İskenderiye'ye getiren Silefî, bizzat kendisinin istinsah ettikleri yanında çok miktarda kitap satın alıp geniş bir kütüphane kurdu. Selâhaddîn-i Eyyûbî, oğlu el-Melikü'l-Azîz, veziri Kādî el-Fâzıl, Eyyûbîler'in Hama meliki el-Melikü'l-Mansûr ve İbnü'l-Kıftî gibi devlet adamları onun derslerine katıldı. Talebeleri arasında Ebû Hâzim İbn Ebû Ya'lâ, İbn Zafer, İbn Sa'dûn el-Kurtubî, İbn Hayr el-İşbîlî, Meyyânişî, İbnü'l-Mufaddal el-İskenderânî, Ali b. Ebû Bekir el-Herevî, Necmeddîn-i Kübrâ, Ruhâvî, Îsâ b. Abdülazîz el-İskenderânî ve Muhammed b. Abdülazîz el-İdrîsî gibi pek çok âlim bulunmaktadır. "Zamanımda yaşayanlara, müslümanlara, icâzet isteyen herkese bütün duyduklarım ve rivayet ettiklerim için icâzet verdim" şeklindeki sözüyle umumi icâzeti uyguladığı için çağdaşlarından birçok kişi

kendisiyle görüşmediği halde ondan icâzetli olduğunu söylemiştir. Silefî 5 Rebîülâhir 576'da (29 Ağustos 1180) İskenderiye'de vefat etti. Cenaze namazı İbn Avf diye bilinen Ebû Tâhir İsmâil b. Mekkî el-Kureşî tarafından kıldırıldıktan sonra İskenderiye'nin batı tarafındaki Bâbülahdar Kapısı yanında sur içinde bulunan Va'le Kabristanı'na defnedildi.

Özellikle hadis ilmi açısından güvenilir bir kişi kabul edilen Silefî'yi Abdülkerîm es-Sem'ânî imam, muhaddis, sika, hâfız, hüccet, sebt ve mütkın diye tanıtmaktadır (Safedî, VII, 352). İbn Nâsır es-Selâmî onun hadis tahsilinde bir şûleye benzediğini (İbn Nukta, s. 179), İbnü'l-Mufaddal hadis ilminde zamanının yegânesi olduğunu (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXI, 22), İbn Hallikân ömrünün sonlarında çağdaşları arasında benzeri bulunmadığını (Vefeyât, I, 105), Zehebî de hadis âlimleri içinde onun dışında yaklaşık seksen yıl hadis rivayet eden başka bir kimse tanımadığını (Sübkî, VI, 36) söyler. Derslerinde çok disiplinli davranan Silefî, bir ders takriri sırasında mecliste bulunan devrin sultanı Selâhaddîn-i Eyyûbî kardeşiyle konuşmaya dalınca buna müdahale etmiş ve hadis okunurken konuşmanın doğru olmadığını belirtmiştir (İbn Nukta, s. 179). Safedî Silefî'yi kıraatte otorite diye niteler (el-Vâfî, VII, 352), İbnü'l-Cezerî ise onu yaşadığı dönemde hadis ve kıraat ilimlerinde en âlî isnadların sahibi olarak tanıtır (Ġāyetü'n-Nihâye, I, 102). Aynı zamanda şair olan Silefî, kendi yazdıkları yanında özellikle biyografilerini verdiği şair hocalarının şiirlerinden de örnekler nakletmiştir.

Eserleri. 1. Muʿcemü's-sefer. İsfahan ve Bağdat'ta iken kendilerinden faydalandığı hocalarının dışında kalan yaklaşık 2000 hocasının tanıtıldığı bir eser olup matbu nüshalarında 800 civarında biyografi bulunmaktadır (nşr. Behîce Bâkır el-Hasenî, Bağdat 1978; nşr. Şîr Muhammed Zamân, İslâmâbâd 1408/1988; nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî, Beyrut 1414/1993). İhsan Abbas, Muʿcemü's-sefer'de yer alan Endülüslü âlimlerden tesbit ettiği 104 kişiyi Aḫbâr ve terâcim Endelüsiyye müsteḫrace min Muʿcemi's-sefer li's-Silefî adlı çalışmasında bir araya getirmiştir (Beyrut 1963, 1967, 1399/1979, 1405/1985). Şîr Muhammed Zamân'ın Muʿcemü's-sefer'i ve yazma nüshalarını tanıttığı bir çalışması Muhammed Hurşîd er-Radavî tarafından Arapça'ya çevrilmiştir (ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, XXI/2 [İslâmâbâd 1986], s. 19-57). Yûsuf Tallâl el-Lurinzî "el-Eḥâdîs̱ü'l-mevżûʿa ve'ż-żaʿîfe fî Muʿcemi's-sefer li'l-Ḥâfıẓ es-Silefî" (a.g.e., XXXIII/4 [1997],

s. 85-118) adıyla bir makale yazmıştır. 2. el-Meşyeḫatü'l-Baġdâdiyye (Muʿcemü şüyûḫi Baġdâd). Bağdat'ta 493-497 (1100-1104) yılları arasında kendilerinden faydalandığı hocalarının tanıtıldığı eserin otuz beş cüzden ibaret olduğu ve 2000 civarında biyografi içerdiği belirtilmektedir. Biri tam (Escurial Library, nr. 1783, 347 sayfa), diğeri eksik (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 532, 74 varak) iki nüshası günümüze ulaşmıştır. 3. eṭ-Ṭuyûriyyât (es-Silefiyyât). Silefî'nin hocası İbnü't-Tuyûrî'nin hadise dair eserlerinden derlendiği için eṭ-Ṭuyûriyyât, müellife nisbetle es-Silefiyyât (el-Eczâʾü's-Silefiyyât) adıyla anılan ve 100 cüzden yahut iki veya üç büyük ciltten oluştuğu kaydedilen eserin tamamı günümüze ulaşmamıştır (nşr. Me'mûn es-Sâğarcî - Muhammed Edîb el-Câdir, Dımaşk 1422/2001; nşr. Desmân Yahyâ Meâlî - Abbas Sahr el-Hasan, I-IV, Riyad 1425/2004). 4. Erbaʿûne'l-büldâniyye (Kitâbü'l-Erbaʿîn el-müstaġnî bi-taʿyîni mâ fîhi ʿani'l-muʿîn) (nşr. Muhammed İdrîs Zübeyr, Lahor, ts.). Silefî bu eserinde ilmî seyahatleri sırasında derlediği hadislerden beldelere göre bir seçme yapmış ve kırk ayrı yerdeki kırk hocadan alınan kırk hadisi bir eserde toplayıp rivayet etme geleneğini başlatmıştır. Mekke ve Medine ile başlayan eserin hadislerini Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir, Ṭuruḳu Erbaʿîn el-ḥâfıẓ es-Silefî ve't-taʿrîfü bi-ruvâtihâ ve ẕikri'l-ʿâlî ve'n-nâzili min derecâtihâ adıyla tahrîc edip açıklamıştır (Zâhiriye Ktp., Mecmû, nr. 1070). 5. el-Vecîz fî ẕikri'l-mücâz ve'l-mücîz. Eserde icâzet, icâzet çeşitleri, şartları, bu anlamda kullanılan diğer lafızlarla ulemânın bu konudaki görüşleri ele alınmış, ayrıca müellife icâzet veren hocalar kısaca tanıtılmıştır. Muhammed Hayr el-Bikāî tarafından neşre hazırlanan eserin (Beyrut 1411/1991) muhtevasını Georges Vajda bir makalede incelemiştir ("Un opuscule inédit d'as-Silafî", Bulletin d'information de l'Institut de recherche et d'histoire des textes, XIV [Paris 1966], s. 85-92). 6. Süʾâlâtü'l-Ḥâfıẓ es-Silefî li-Ḫamîs el-Ḥavzî ʿan cemâʿatin min ehli Vâsıṭ. Vâsıt'ta yaşayan veya tahsil için buraya uğrayan 126 kişi hakkındadır (nşr. Mutâ' et-Tarâbîşî, Dımaşk 1396/1976, 1403/1983). 7. el-Mecâlisü's-Selemâsiyye (es-Selemâsiyyât, el-Mecâlisü'l-ḫamse). 506 (1112) yılında Selemâs şehrinde talebelerine yazdırdığı beş meclislik bir emâlîdir (nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân, Riyad 1414/1994). 8. Meşyeḫatü Ebî ʿAbdillâh er-Râzî. İbnü'l-Hattâb diye bilinen Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. İbrâhim er-Râzî'nin hadis, kıraat ve tecvidde üstat, çoğu Mısırlı kırk altı hocasının tanıtıldığı bir eserdir (nşr. Hâtim b. Ârif el-Avnî, Riyad 1415/1994). 9. el-Münteḫab min Kitâbi'l-İrşâd fî maʿrifeti ʿulemâʾi'l-bilâd li'l-Ḫalîlî. Ebû Ya'lâ el-Halîlî'nin

el-İrşâd'ının özeti olup Endülüs'ten Mâverâünnehir'e kadar otuz bir şehirden mükerrerleriyle birlikte 933 (914) hadis âliminin tanıtıldığı eser Muhammed Saîd Ömer İdrîs tarafından doktora tezi olarak tahkik edilmiştir (Riyad 1409/1989). 10. el-Münteḳā min Kitâbi Mekârimi'l-aḫlâḳ ve meʿâlîhâ ve maḥmûdi ṭarâʾiḳihâ. Harâitî'nin ibretli hadis, hikâye ve şiirlerden seçmeler yaparak oluşturduğu ve kısaca Mekârimü'l-aḫlâk adını verdiği eserinin 613 rivayet içeren bir muhtasarıdır (nşr. Muhammed Mutî' el-Hâfız - Gazve Büdeyr, Dımaşk 1406/1986). 11. Muḳaddimetü imlâʾi'l-İstiẕkâr. İbn Abdülber enNemerî'nin eserine yazılmış bir mukaddime olan ve müellifin kişiliği, kitabının özellikleri hakkında bilgi verilen eser, bir başkasının kitabına mukaddime yazma âdetinin ilk örneğidir (nşr. Abdüllatîf b. Muhammed el-Ceylânî, Beyrut 1422). 12. Muḳaddimetü imlâʾi Meʿâlimi's-sünen li'l-Ḫaṭṭâbî. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed tarafından hazırlanan Meʿâlimü's-Sünen neşrinin sonunda Muḳaddimetü'l-ḥâfıẓ el-kebîr Ebû Ṭâhir es-Silefî adıyla yayımlanmıştır (Beyrut 1411/1991, IV, 326-345). 13. İntiḫâbât min Müsnedi İbn Zeydân (nşr. Muhammed Ziyâd Tekile, Cemheretü'l-eczâʾi'l-ḥadîs̱iyye içinde, Riyad 1421). 14. Ḳaṣîde fî medḥi's-sünne ve't-tibâʿi ʿaḳīdeti's-selef. Yirmi sekiz beyitten oluşan bir kaside olup Müşebbihe ve Muattıla gibi sapık fırkalar eleştirilmektedir

(nşr. Nizâm Muhammed Sâlih Ya'kūbî, Liḳāʾü'l-ʿaşri'l-evâḫir bi'l-Mescidi'l-Ḥarâm içinde, Beyrut 1423/2002).

Silefî'nin seksen civarında olduğu bilinen eserlerinden Şarṭü'l-ḳırâʾati ʿale'ş-şüyûḫ (Tunus Hasan Hüsnî Abdülvehhâb Ktp., nr. 18642), es-Südâsiyyât (Zâhiriyye Ktp., Mecmû, nr. 73, vr. 11-21; Escurial Library, Mecmû, nr. 1800, vr. 89-99), Erbaʿûne ḥadîs̱en fî ḥaḳḳi'l-fuḳarâʾ (İskenderiye Ktp., Hadis, nr. 48), Terâcimü'l-Ebheriyyîn (Zâhiriyye Ktp., Mecmû, nr. 73, vr. 132-137), Fevâʾidün ḥisân (Zâhiriyye Ktp., Mecmû, nr. 26, vr. 245-260), İntiḫâbât min uṣûli Ebi'l-Ḥüseyin Aḥmed b. Muḥammed es-Seḳafî (Zâhiriyye Ktp., Mecmû, nr. 113, vr. 12-21), İntiḫâbât min uṣûli kütübi Ebî ʿAbdillâh eṭ-Ṭaberî (Zâhiriyye Ktp., Mecmû, nr. 55, vr. 73-80), el-Müselsel bi'l-evveliyye (Zâhiriyye Ktp., Mecmû, nr. 85, vr. 133-140), Ḥadîs̱ü'l-muṣâfaḥa (nşr. Muhammed Ziyâd Tekile, Cemheretü'l-eczâʾi'l-ḥadîs̱iyye içinde, Riyad 1421), Müselselü'l-ʿîdeyn (Ḥadîs̱ü'l-ʿîdiyye el-müselsele; nşr. Muhammed b. Türkî et-Türkî, Riyad 1420/1999), Ḥadîs̱ü

Laḳīt b. Âmir (Zâhiriyye Ktp., Mecmû, nr. 357, vr. 58-65), Ḥadîs̱ü Şuʿbe ʿan Ḳatâde (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 259) ve Eḥâdîs̱ münteḳāt ʿavâlî (Zâhiriyye Ktp., Mecmû, nr. 66, vr. 232-237) günümüze ulaşmıştır. Kaynaklarda adları zikredilen diğer eserlerinden bazıları şunlardır: Aḫbâru Ebi'l-ʿAlâʾ el-Maʿarrî, Tercemetü Ebî Nuʿaym el-İṣfaḥânî, el-Fihrist, Muʿcemü şüyûḫi İṣfahân (es-Sefînetü'l-İṣfahâniyye), İntiḫâbât min uṣûli İbni'l-Ferrâʾ el-Mevṣılî, en-Nâsiḫ ve'l-mensûḫ, Muʿcemü nisâʾi'l-İṣfahâniyyât, el-İmlâʾât ʿalâ Muvaṭṭaʾi Mâlik, el-Münteḫab min Süneni'n-Nesâʾî, Meclisân fî fażli ʿÂşûrâʾ, İntiḫâbü Târîḫi Ṭrablus (eserleri için ayrıca bk. Silefî, eṭ-Ṭuyûriyyât, nşr. Desmân Yahyâ Meâlî - Abbas Sahr el-Hasan, neşredenlerin girişi, I, 100-133).

Silefî hakkında Muhammed Mahmûd Zeytûn müstakil bir çalışma yapmış, Hasan Abdülhamîd Sâlih ise bir doktora tezi hazırlamıştır (bk. bibl.). Şîr Muhammed Zamân "Sources for Silafi's Biography" (IS, XXIV/4 [1985], s. 493-502), "Silafi's Biography: His Birth and Family Background" (a.g.e., XXV/1 [1986], s. 1-10) ve "Ḥāfiẓ Abū Ṭāhir Al-Silafī (d. 576/1180) Acquisition of Hadith and Qırâ'ât in Isfahan" (a.g.e., XXV/ 2 [1986], s. 151-160) başlıklı üç makale kaleme almış, özellikle Silefî'nin ailesi, İsfahan ve Bağdat'taki hayatıyla hocaları hakkında bilgi vermiştir. Ferhat Nesîm Hâşimî ve Muhammed İdrîs Zübeyr, "Abū Ṭāhir Al-Silafī: The Life and Works of a Muhaddith" adıyla kaleme aldıkları makalede (Hawliat Al-Jamiah Al-Islamiyyah Al-Alamiyyah, II [Islamabad 1994], s. 1-40) Silefî'nin hadisçiliği üzerinde durmuş ve eserlerini tanıtmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Silefî, eṭ-Ṭuyûriyyât (nşr. Me'mûn es-Sagarcî - M. Edîb el-Câdir), Dımaşk 1422/2001, neşredenlerin girişi, s. 18-49; a.e. (nşr. Desmân Yahyâ Meâlî - Abbas Sahr el-Hasan), Riyad 1425/2004, neşredenlerin girişi, I, 77-141, 189-207; Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), III, 274; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), V, 208-211; İbn Nukta, et-Taḳyîd li-maʿrifeti ruvâti's-sünen ve'l-esânîd (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1408/1988, s. 176-180; İbnü'd-Dübeysî, Ẕeylü Târîḫi Medîneti's-selâm (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Beyrut

1427/2006, II, 360-361; Ebû Şâme el-Makdisî, Kitâbü'r-Ravżateyn, Beyrut, ts. (Dârü'l-cîl), II, 16; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 105-107; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, IV, 1298-1304; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXI, 5-39; Ahmed b. Aybek ed-Dimyâtî, el-Müstefâd min Ẕeyli Târîḫi Baġdâd (nşr. Kayser Ebû Ferah, Târîḫu Baġdâd içinde), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), XIX, 68-72; Safedî, el-Vâfî, VII, 351-356; Sübkî, Ṭabaḳāt, VI, 32-44; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, I, 102-103; İbn Nâsırüddin, Tavżîḥu'l-Müştebih (nşr. M. Naîm el-Araksûsî), Beyrut 1414/1993, V, 131-132; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara (nşr. Halîl el-Mansûr), Beyrut 1418/1997, I, 302; Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, Ezhârü'r-riyâż (nşr. Mustafa es-Sekkā v.dğr.), Rabat 1398/1978, III, 167-171; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, II, 994-998; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, II/2, s. 562-569; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 215-216; M. Mahmûd Zeytûn, el-Ḥâfıẓ es-Silefî eşheru ʿulemâʾi'z-zamân, İskenderiye 1391/1972; Hasan Abdülhamîd Sâlih, el-Ḥâfıẓ Ebû Ṭâhir es-Silefî, Beyrut-Dımaşk 1397/1977; Cl. Gilliot, "al-Silafī", EI² (İng.), IX, 607-609; Sâhib Ca'fer Ebû Cenâh, "el-Ḥâfıẓ es-Silefî, Aḥmed b. Muḥammed", Mv.AU, VI, 94-98.

Mehmet Efendioğlu

SİLİFKE

Mersin iline bağlı ilçe merkezi.

Akdeniz bölgesinde Taşucu Limanı'ndan 7-8 km. içeride, Göksu nehrinin kıyıya açılan derin vadisinin güneyinde batıya doğru yaptığı büklümün kenarında kurulmuştur. Günümüzde Göksu'nun doğuya devam eden mecrasının her iki tarafındaki alçak sahaya doğru yayılmış durumdadır. Elverişli coğrafî konumu sayesinde kuruluşundan günümüze kadar meskûn olan şehrin en eski ismi, kurucusu I. Seleucus Nicator'a (m.ö. 312-281) izâfeten Seleucia olup Türk fethi sonrasında Silifke diye anılmıştır. Osmanlı öncesinde, Mezopotamya sınırındaki aynı adı taşıyan yerleşmelerden ayırmak için Thracheia Seleukia (dağlık Silifke) veya "Göksu üzerindeki Seleukia" olarak nitelendirilirken Osmanlı döneminde Senk (taşlık) Silifke şeklinde zikredildiği dikkati çeker.

Şehrin iskân tarihi milâttan önce III. yüzyıla iner. Milâttan önce VII. yüzyılda Grekler, bugünkü Taşucu kasabasının bulunduğu kıyı bölgesinde (Aya Todora [Viranşehir]) Holmi kolonisini kurdularsa da bu koloni yeterince gelişemedi ve milâttan önce IV. yüzyıldan itibaren gerilemeye başladı. Büyük İskender'in generallerinden I. Seleucus Nicator, milâttan önce III. yüzyılda bugünkü yerinde Silifke'yi kurarak Holmi halkını buraya nakletti. IV. yüzyılda Kilikya, Izavria bölgesi içinde kabul edildiğinden Dağlık Kilikya'da yer alan Silifke de bir Izavria şehri diye gösterildi. Roma devrinde gelişip büyük binalar ve âbidelerle süslendi, Tarsus ile rekabete girişebilecek düzeye çıktı. Silifke'nin bu gelişiminde güneyde geniş verimli ovaya (Göksu deltası) sahip bulunması, ulaşıma elverişli Göksu nehrinin şehrin bitişiğinden geçmesi ve özellikle Kıbrıs'tan gelip Anadolu'nun içlerine nakledilen mallar için bir transit merkezi olması rol oynadı. Bizans idaresinde Silifke doğuda Tarsus ile birlikte Bizans-Arap mücadelesine sahne oldu. Bizans-Arap çekişmesinin sonuna kadar etkili ve sürekli olmasa da Bizans hâkimiyetinde kaldı ve bu dönemde yörenin askerî önemi arttı. Bizanslılar'ın Arap sınırı boyunca oluşturdukları savunma zinciri (kleisura) içinde yer aldı (Seleucia kleisurası). Daha sonra Romanos I. Lakapenos devrinde artan askerî öneme paralel olarak idarî yönden "thema"lığa

yükseldi. Seleucia teması, Lamas ırmağı kenarında Tarsus emîrinin arazisiyle sınırlı olup Silifke'den başka on kaleyi daha ihtiva etmekteydi.

Araplar, 838 yılında Silifke yakınlarında Lamas nehrine kadar geldilerse de Silifke'yi alamadılar. Haçlı seferleri sırasında Bizans İmparatorluğu, Ermeniler'e ve Haçlı destekli Frank hükümdarlarına karşı bir tedbir olarak Silifke ve Korykos (Gorigos, Gürgüs) kalelerini tahkim etti. Ancak Ermeniler, III. Rupen zamanında (1175-1187) Silifke'yi ellerine geçirdi. Silifke ve çevresine 1180 yılından sonra yerleşme amacıyla yoğun biçimde göçebe Türkmenler geldi. Bunlar 1187'de Sîs'e (Kozan) kadar ilerlediler. Bazı tarihî kaynaklarda yer alan, II. Kılıcarslan'ın Silifke ve sahillerini fethettiğine dair bilgiler bu Türkmen hareketinden dolayıdır. Selçuklu hücumlarına karşı koymaktan âciz kalan II. Leon, kendilerine yardım etmeleri için Lârende ile Silifke'yi Saint Jean şövalyelerine terketti (1210); böylece Silifke ve çevresi uzun müddet Kıbrıs ile yakın ilgisi olan Saint Jean şövalyelerinin elinde kaldı.

Bir süre sonra Karamanlılar'ın ceddi ve Karaman Bey'in babası Nûre Sûfî (Nûr Sûfî), Ereğli Kalesi'ni fethederek İçel'deki Silifke Kalesi'ne saldırıp hâkimini öldürdü. Karamanlılar tarafından fethedilen bu bölgenin sınırları sahilde Silifke ve Gürgüs kıyılarına kadar uzandı. Karamanlılar bu dönemde Silifke'ye birçok defa saldırdı. Tarihçi Şikârî, Karamanoğlu Mehmed Bey'in kardeşlerinden Kasım'a Ermenek'in, Halil'e Mut ve Silifke'nin idaresini verdiğini aktarıp Silifke'yi Karaman toprağı diye gösterse de Silifke muhtemelen daha geç tarihte, 760'tan (1359) önce Kıbrıs Kralı IV. Hugues de Lusignan zamanında Karaman idaresine geçmiştir. Zira Hugues'in yerine Kıbrıs kralı olan oğlu I. Pierre de Lusignan'ın, Türkmenler'in eline geçen sahil şehirlerini geri almak için giriştiği mücadele sırasında Silifke'nin artık Kıbrıs hâkimiyetinde olmadığı görülür. Silifke, Osmanlı-Karaman mücadelesinde Karamanoğulları'nın sığınağı haline geldiği gibi Karamanoğlu İbrâhim Bey'in vefatına (869/ 1464) yakın kardeşler mücadelesine de sahne oldu. İbrâhim Bey, büyük oğlu İshak Bey'i diğer oğullarına tercih ettiğinden İshak Bey, Silifke merkez olmak üzere İçel bölgesini hâkimiyeti altına aldı. Daha sonra Osmanlılar'ın desteklediği Pîr Ahmed Silifke'ye hâkim oldu.

872 (1468) ilkbaharında Karaman seferine çıkan Fâtih Sultan Mehmed,

Konya ile Gevele Kalesi'ni alıp bu bölgeyi Karaman beylerbeyiliği olarak teşkilâtlandırıp idaresini Şehzade Mustafa'ya verdiğinde Silifke ve Karataş bunun dışında kaldı. Nitekim 1471'de Silifke Kalesi, Karamanoğlu İshak Bey'in oğlu ve eşinin idaresindeydi. Ancak babasının ölüm haberi karşısında ümitlerinin kırılması ve Silifke hariç "nevâhî-i Karaman"ın Osmanlı idaresine girmesi üzerine kaleyi muhafazada güçlük çeken İshak Bey'in oğlu, Fâtih Sultan Mehmed'e haber göndererek bağlılığını ve hisarı teslim etmek istediğini bildirdi. Bunun üzerine Gedik Ahmed Paşa 1472'de İçel'e gidip Silifke Kalesi'ni teslim aldı. Fakat Karamanoğlu Kasım Bey, aynı yıl Akdeniz'de bulunan Haçlı donanmasının da yardımı ile Silifke Kalesi'ni geri almayı başardı. 1473'te Otlukbeli Savaşı'nı kazanan Fâtih Sultan Mehmed, oğlu Şehzade Mustafa ile Gedik Ahmed Paşa'yı Silifke ve çevresinin zaptıyla görevlendirdi. Karaman iline yürüyen Gedik Ahmed Paşa, Ermenek ve Manyan kalelerini alıp Silifke'ye yöneldi. Daha önce Osmanlı hizmetinde bulunmuş kale topçularının yardımıyla kaledeki barutun ateşe verilmesi kısa sürede Silifke Kalesi'nin zaptedilmesini sağladı. Şehzade Cem'in 887'de (1482) Rodos'a gitmesinden sonra II. Bayezid'e sığınan Karamanoğlu Kasım Bey'e Silifke merkez olmak üzere Mut yakınlarındaki Hucendi Beli'nden Akdeniz'e kadar olan topraklar iktâ edildi. Bir yıl sonra Kasım Bey'in ölümüyle Silifke ve çevresi kesin biçimde Osmanlı idaresine girmiş oldu.

Osmanlı idaresi altında Silifke ve çevre yerleşim merkezleri İçel adıyla sancak olarak teşkilâtlandırılıp Karaman vilâyetine bağlandı. Sancak merkezi Silifke olduğundan sancak adı arşiv belgelerinde İçel ile birlikte birçok defa "livâ-i İç il nâm-ı dîğer Silifke" şeklinde, bazan da sadece "livâ-i Silifke, sancak-ı Silifke" diye kaydedilmiştir. 962 (1555) tarihli Tahrir Defteri'nde Silifke şehri mukātaasına ait kayıtlar İçel beyinin Silifke'de ikamet ettiğini göstermektedir. 1082'de (1671) İçel sancağını gezen Evliya Çelebi de sancak beyinin Silifke'de oturduğunu belirtir. XVIII ve XIX. yüzyıllarda Silifke'nin yanı sıra Ermenek ve Mut şehirleri İçel sancağına uzun süre merkezlik yapmıştır. Sancak merkezinin tayini meselesi, özellikle Ermenek ve Silifke kazaları arasında bir anlaşmazlık konusu olurken sancak beyleri, Ermenek etrafının engebeli olup devlet işlerini görmede güvenlik ve ulaşım zorluğu yaşamaları, Silifke'nin Kıbrıs ve vilâyet merkezi olan Adana'ya yakınlığı dolayısıyla güneydeki Silifke'de oturmayı tercih etti.

Silifke, antik döneme ait bina kalıntıları ve arkeolojik buluntulara göre yaklaşık bugünkü şehrin bulunduğu yerde ortaya çıkmıştır. Daha sonra kaleden Göksu nehrine kadar olan kesimde yerleşim alanları kuruldu. Nitekim Mukaddem Dede ve Tevekküllü Sultan türbeleri etrafında oluşan Mukaddem ve Saray mahalleleri şehrin en eski yerleşim alanlarındandır. Evliya Çelebi, yalçın bir kaya üzerinde yirmi üç kuleden oluşan müstahkem kalesinin bulunduğuna, içinde bir cami ile birlikte altmış toprak damlı evin yer aldığına, kalenin doğu ve güney yamaçlarında üç cami ve bunların yanı sıra çok sayıda toprak damlı evin var olduğuna işaret eder. Silifke'nin bağlık ve bahçelik olduğunu belirten Evliya Çelebi, mahkemesinin köprü başında ve buna yakın paşa sarayının su kenarında bulunduğunu, köprü başında bir bâcdâr odasının yer aldığını kaydeder.

Aslında XVI. yüzyıla ait tahrir kayıtları, kale içindeki yerleşimler dikkate alınmazsa Silifke'nin tek mahalleden oluşan, birer cami, han, zâviye ve bunların etrafında dükkânlardan (elli civarında) meydana gelen küçük bir kasaba hüviyetinde olduğuna işaret eder. Bu özelliğin, en azından nitelik yönüyle XIX. yüzyıl sonuna kadar çok fazla değişmeden devam ettiği anlaşılmaktadır. Silifke Kalesi'ndeki askerî garnizon dışında sivil nüfus ve yerleşme XVI. yüzyıl boyunca zayıf kalmıştır. Nitekim 906'da (1500) on yedi hâne, bir mücerret (bekâr erkek) olmak üzere seksen-seksen beş kişi, 928'de (1522) otuz yedi hâne, yedi mücerret olmak üzere 190-195 kişi burada yaşıyordu. 962'de (1555) kırk beş hâne, bir mücerret (225-230 kişi) ve 992'de (1584) elli altı hâne, kırk iki caba (320-325 kişi) nüfusu bulunmaktaydı. Şehirde herhangi bir gayri müslim topluluk yaşamıyordu. Nüfusta XVI. yüzyıl boyunca durgun seyreden artış daha sonraki dönemlerde de sürdü. Temettuât defterlerine göre 1260'ta (1844) Silifke şehrinin nüfusu en az doksan dokuz hâne idi ki üç asır önceye göre kayda değer bir yükselmeden bahsedilemez. Ancak XIX. yüzyılın sonlarında Silifke fizikî bakımdan tam bir kasabaya dönüştü. Adana Vilâyeti Salnâmesi'nden (1305/1887-88) buranın beş mahalle ve 400 hâneden meydana gelen bir kasaba olduğu anlaşılır. Silifke Kalesi'nde dizdar, müstahfız ve kaza idaresinde görevli yönetici konumundaki kişilerin dışında halktan yaşayanlar da vardı. Öte yandan 1584'te kış ve yaz kalede meskûn olarak belirtilenlerin altmış dört nefer olduğu defterde kayıtlıdır. Kaledeki muhafız sayısı 882'de (1477) 206 kişiydi; 928'de (1522) bu sayı 164'e indi ve zamanla daha da azaldı.

Silifke kazasının kır kesiminde nüfusun önemli bir kısmı köylerde toplanmıştı. 1500 yılında bölgedeki köy sayısı seksen dört, 1518'de 102, 1555'te 101, 1584'te 104'tür. Silifke'de köylerdeki nüfusun yanı sıra mevsimlere bağlı olarak yaz ve kış hareket halinde bulunan, konar göçer teşekküller de vardı. XVI. yüzyılda Silifke bölgesinde en önemli ve nüfusu en yoğun cemaat Bozdoğan cemaatidir. Bıçakçılar, Burhanlar, Seydiler, Kara Ömerli, Köseli ve Kargın cemaatlerinden oluşan Bozdoğan boyunun bir kısmı Silifke kazası kır kesiminde, diğer önemli bir kısmı Gülnar, Alâiye, Tarsus ve Adana'da bulunuyordu. Silifke'de Bozdoğan dışındaki yörük boyları Ağar, Teke, Bozkırlı, Şamlı, Moğultay ve Tokuzlu'dur. Silifke kazası köylerinin 1500 yılında 10.000, 1518'de 16.000, 1555'te 27.500 ve 1584'te 28.500 dolayında nüfusu mevcuttu. Ayrıca konar göçer gruplar XVI. yüzyıl boyunca 2500-4900 arasında nüfusa sahipti. Silifke kazasının XX. yüzyıl

başlarında nüfusu kaza merkezi ve seksen dört köyle birlikte 28.183'tü.

Tarihî eserler yönünden zengin olan Silifke'nin önemli bir yeri Silifke Kalesi olup ilçe merkezinde şehre hâkim bir tepede kaya üzerine inşa edilmiştir. Kalenin kuruluşu İlkçağ'lara kadar uzanır. Yirmi üç kule ve burcu bulunan kalenin çevresi 4827 m. olup savunma hendeği yoktur. Silifke Kalesi dışında şehre yakın Taşucu körfezinde Akçakale ile (Akliman, Akkale, Yenicekale) Mara (Eskihisar) önemli iki kaleydi. XVI. yüzyılda Silifke şehrinde kale içinde ve dışında birer cami bulunmakta olup bunlar günümüze kadar gelmiştir. Camilerin kuruluşu hakkında bilgi yoktur. Sadece 924 (1518) tarihli Evkaf Defteri'nde kaledeki caminin Dizdar Ali binası olduğu kayıtlıdır. Evliya Çelebi, kaledeki caminin Sultan Bayezid tarafından yaptırıldığını belirtirken kale varoşundaki cami için, “Çarşı içinde kâr-ı kadîm Sultan Alâeddin Camii tarzı kadîm bir alçak minareli camidir” diye tarif ederek Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubad dönemi eseri olduğuna işaret etmektedir. Birçok onarım gören ve yöre halkınca Çarşı Camii diye anılan cami bugün çarşı içinde ve dükkânlarla sarılmış durumdadır. Vakıfları arasında şehir hamamı, Arnavut Hamza Hanı kira geliri de vardır. Diğer bir camisi Göksu nehrinin güney yakasında bulunan Reşâdiye Camii'dir. Sultan Mehmed Reşad zamanında Nüzhet Paşa tarafından 1912 yılında yaptırılmıştır. Tarihî camilerin yanında Silifke'de

ayrıca Tevekküllü Zâviyesi bulunmaktadır. Kıbrıs adasının fethinden (1571) altmış yıl önceye kadar Silifke'ye gelip giden olmadığından Tevekküllü Zâviyesi fonksiyonunu kaybedip medrese olarak kullanılırken Kıbrıs fethini müteakip şehirden gelip geçenlerin çoğalması üzerine tekrar zâviye şeklinde kullanılmaya başlanmıştır. Bugün zâviye bulunmayıp aynı adı taşıyan türbe Saray mahallesi sınırları içinde Göksu nehri kenarında ve köprü başındadır. Silifke'deki antik dönem eserleri arasında şehir ortasından geçen Göksu nehrinin üzerindeki taşköprü, şehrin doğusunda ve bugün sadece temel duvarları görülebilen "Stadium", şehir merkezinde bulunan Jupiter Tapınağı, Meryemlik adı verilen yerdeki Aya Thekla Bazilikası, 14,40 m. uzunluğunda ve 11,40 m. genişliğindeki Tekir Ambarı Sarnıcı, Say mahallesinde bulunan nekropol, Silifke Kalesi'nin doğusundaki tiyatro ve Câmi-i Kebîr mahallesindeki mozaikler önemli bir yere sahiptir.

Silifke, Cumhuriyet'in başlarında İçel ilinin merkeziydi (1927'de 4081 nüfus). 20 Mayıs 1933 tarihinde çıkan 2197 sayılı kanunla İçel iliyle komşusu Mersin ili birleştirilip merkezi Mersin olan yeni İçel ili kurulunca Silifke bu yeni ile ilçe merkezi şeklinde bağlandı (1933'te kurulan yeni İçel ilinin adı 20 Haziran 2002 tarihinde Mersin olarak değiştirildi). Silifke'nin nüfusu ilk defa 1965'te 10.000'i aştı (11.684 nüfus), 2007 sayımında 52.961'e ulaştı.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 1, s. 14, 64-65; nr. 83, s. 179; nr. 272, s. 238, 288-289, 320; nr. 387, s. 287-288; TK, TD, nr. 128, s. 492; nr. 265, vr. 226a-b; Adana Vilâyeti Salnâmesi (1305), s. 182; a.e. (1318), s. 197-201; Strabon, Coğrafya, Kitap XII (trc. Adnan Pekman), İstanbul 1969, s. 2, 25, 26; İbn Bîbî, Anadolu Selçukî Devleti Tarihi (trc. M. N. Gencosman), Ankara 1941, s. 94-98, 131; Şikârî, Karamanoğulları Tarihi, s. 10-11, 19, 21, 44-45; İbn Kemal, Tevârîh-i Âl-i Osman, VII. Defter (nşr. Şerafettin Turan), Ankara 1991, s. 237-242, 272-277, 281, 312-314, 328-329, 383, 520, 526; Kâtib Çelebi, Cihânnümâ, Wien Nationalbibliothek, Mxt. 389, vr. 131a; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), IX, 161-163; Fr. Beaufort, Karamania, London 1818, s. 222, 226;

Ch. Texier, Küçük Asya (trc. Ali Suad), İstanbul 1340, III, 274; Arif Müfid Mansel, Silifke Kılavuzu, İstanbul 1943, s. 4-6; Nazmi Sevgen, Anadolu Kaleleri, Ankara 1959, I, 292-293; W. M. Ramsay, Anadolu'nun Tarihi Coğrafyası (trc. Mihri Pektaş), İstanbul 1960, s. 387-388, 400-426; Mustafa Necati Çıplak, İçel Tarihi, Ankara 1968, s. 245; E. Honigmann, Bizans Devletinin Doğu Sınırı (trc. Fikret Işıltan), İstanbul 1970, s. 40-41, 79; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, II, 38; Bilge Umar, Türkiye'deki Tarihsel Adlar, İstanbul 1993, s. 719; Şenol Çelik, Osmanlı Taşra Teşkilatında İçel Sancağı: 1500-1584 (doktora tezi, 1994), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 15-41, 91-94, 152-191, 197-249; Ayhan Yalçın, Temettuat Defterlerine Göre Silifke (yüksek lisans tezi, 2001), Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 5-65; Hatice Demirkaya, Silifke Temettuat Defteri Tahlili ve Değerlendirmesi (yüksek lisans tezi, 2002), Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 8-21; Sümer Atasoy, "Silifke", TTOK Belleteni, sy. 21 (1969), s. 3; Şehabeddin Tekindağ, "Silifke", TED, sy. 2 (1971), s. 141-152; a.mlf., "Silifke", İA, X, 643-648; Muzaffer Bener, "Göksu Deltası", İÜ Coğrafya Enstitüsü Dergisi, VIII/16, İstanbul 1967, s. 3; Semavi Eyice, "Silifke Çevresinde İncelemeler", Anadolu Araştırmaları, IV-V, İstanbul 1977, s. 417-441; a.mlf., "Silifke ve Dolaylarında Yapılan Toprakçüstü Arkeolojik Araştırmalar Raporu (1978)", TTK Belleten, XLIV/173 (1980), s. 111-124.

Şenol Çelik

SİLİSTRE

Bulgaristan'da tarihî bir şehir.

Günümüzde Silistra şeklinde anılmakta olup Bulgaristan-Romanya sınırında Tuna'nın Bulgaristan'ı terkettiği mevkide adı geçen nehrin sağ kıyısı üzerinde yer alır. Şehrin Türkçe'deki ismi olan Silistre eski Bulgarca Drastar kelimesinden türemiştir. Bu kelime de Latince Durostorum sözcüğünün değişmiş halidir. Durostorum muhtemelen eski Dak-Trak dilinde "muhkem yer" anlamına gelen bir isme dayanır. Tarih boyunca kuzeyden gelen kavimlere karşı önemli bir koruma hattı oluşturan ve pek

çok defa işgal edilerek yıkıma uğrayan Silistre, Bizans-Bulgar Ortaçağı'nda Bulgarlar'ın yerleşik olduğu en büyük ve en önemli şehirlerden biriydi. Hemen hemen bütün Osmanlı devri boyunca Türk-İslâm öğeleri ağır basan bir şehir oldu.

Milâttan sonra II. yüzyılda Roma Lejyonu XI. Claudia burada yerleşmişti. İmparator Marcus Aurelius (161-180) burayı "municipum" yaptı ve İmparator Diocletian zamanında Scythia Minor bölgesinin merkezi oldu. V. yüzyılda Hunlar'ın işgali ve verdikleri zarardan sonra Vizigotlar tarafından ele geçirilip tamamen imha edildi. VI. yüzyılda Bizanslılar surları eskisinin temelleri üzerine daha güçlü bir şekilde yeniden yaptı. 600 yılından çok kısa bir süre önce bu yeni kale de Avar ve Slavlar'ın işgali sonucu yıkıldı. Bu dönemde Durostorum ismi Drastar'a dönüştü. Bulgarlar'ın atalarını oluşturan yeni ahali, 1969 yılındaki arkeolojik kazılarda da açığa çıktığı gibi iki yüzyıldan fazla bir zaman eski kalıntıların üzerindeki kulübelerde yaşadı. IX. yüzyılın başlangıcında Krum Han (803-814) idaresindeki ilk Bulgarlar zamanında Drastar'ın surları tekrar onarıldı. Krum'un yaptığı işlere değinen halefi Omurtag Han'dan (814-831) kalma bir yazıt 1969 yılındaki kazılarda ele geçirilmiştir.

870 yılına ait bir başka kitâbede şehirden piskoposluk merkezi olarak bahsedilir. 971'de Bizans İmparatoru Ioannes Çimiskes (Tsimiskis) büyük bir orduyla, daha önce 968'de bütün Bulgar topraklarını işgal eden Rus

lideri Svjatoslav’ı Silistre’ye kadar takip etti ve şehri teslim aldı. Bundan sonra Silistre, Bizans’ın Paristrion bölgesinin (tema) merkezi haline geldi. XI. yüzyılda şehir kuzeydoğudan gelen Peçenek ve Uzlar tarafından defalarca zaptedildi ve yağmalandı. XI. yüzyılın ikinci yarısında liderleri Tatuş kumandasındaki Peçenekler bir süre burada yerleşti. 1088’de güçlü imparator I. Aleksios Komnenos, Silistre’nin de yer aldığı aşağı Tuna kesimindeki Bizans idaresini yeniden kurdu. 1160’ta coğrafyacı Şerîf el-İdrîsî burayı kalabalık pazarları, çok güzel binaları ve evleri bulunan bir yer olarak tasvir eder. XII. yüzyılda şehirde yahudilerin yaşadığı bilinmektedir. II. Bulgar Krallığı boyunca (1189-1393) Drastar hakkında çok az şey bilinmektedir. 1279’da Michael Glavas Tarhaniotes kumandasındaki Bizans ordusu Çar Ivaylo’yu üç ay boyunca Silistre’de kuşattı, fakat ele geçiremedi.

1377’de Eflak Voyvodası I. Radu, Silistre’yi almasına rağmen kısa bir süre sonra yeni Eflak idarecisi Mircea tarafından Çar İvan Şişman’a geri verildi. 790 (1388) kışında Çandarlı Ali Paşa kumandasındaki Osmanlı ordusu Silistre’yi ele geçirdi. Kuman asıllı olan ve I. Murad’ın vasalı durumunda bulunan Şişman’ın (Susmanos) I. Murad’a diğer bütün şehir ve kalelerin içinde güzel binaları, zenginliği ve sağlam surlarıyla Silistre’nin başta yer aldığını söylediği rivayet edilir. Mihaloğlu Fîruz Bey ilk Osmanlı sancak beyi olarak Silistre’ye yerleşti. Ancak kısa bir süre sonra 1390’da Mircea burayı ele geçirdi ve Drastar lordu ve Dobrotiç topraklarının despotu unvanıyla anıldı. Mircea’nın Karinâbâd’a (Karnobat) yaptığı saldırı, Yıldırım Bayezid’i Bulgaristan’ın bütün kuzey topraklarını ele geçirmeye sevketti (796/1394). Ankara Savaşı’nda (1402) Yıldırım Bayezid’in Timur’a yenilmesi neticesinde Mircea Silistre’yi tekrar aldı ve 1418’de ölümüne kadar elinde tuttu. Mircea’nın ölümünden sonra Eflak’taki karışıklık, 822 (1419) ilkbaharında Çelebi Sultan Mehmed’in Silistre’yi ve bütün Dobruca’yı tekrar almasına fırsat tanıdı.

1462’de Silistre, Eflak Voyvodası Vlad Tepeş’in (Kazıklı Voyvoda) baskınına mâruz kaldı, tahrip edilen şehirde büyük bir katliam yapıldı (Vlad’ın kendi ifadesine göre Türk-Bulgar ayırımı yapılmaksızın 6840 kişi katledilmişti). Bunun üzerine Fâtih Sultan Mehmed aynı yıl Silistre’yi üs olarak kullanıp Eflak seferine çıktı. Bu sefer neticesinde elde edilen dâimî barış ve güvenlik Dobruca ve Silistre’nin tekrar toparlanmasını sağladı. Bu

duruma bölgeyi 1473 ve 1480 yılları arasında ziyaret eden Saltuknâme müellifi Ebülhayr Rûmî de işaret eder ve müslümanların güvende, barış içerisinde korkusuzca yaşadıklarını belirtir.

Ortaçağ dönemi Silistre'si, 1968'de yapılan kazılara göre 180 × 290 m. genişliğinde 5,22 hektarlık bir alanı kapsamaktaydı. Bu durum söz konusu devirlerde burada 1100-1300 kişinin barınabileceğini düşündürür. Osmanlı idaresi döneminde Silistre'ye ait tahrir kayıtları önemli bilgiler verir. XVI. yüzyılın ilk çeyreğine ait bu kayıtlara göre şehir toplam on sekiz mahalleli orta büyüklükte bir görünümdeydi. Beş mahallede yaşayan 193 hâne müslüman nüfusu mevcuttu. Bunların içinde Anadolu'dan sürgün geldikleri anlaşılan kırk dokuz hâne ile kalede hizmet gören elli hâne zikredilmişti. Altı imam ve bir müezzinin kaydedildiği şehirde iki cami, üç mescid vardı, ayrıca Şeyh Nasuh Tekkesi dervişleri de bulunuyordu. Hıristiyanlar ise 160 hâneye ve on üç mahalleye sahipti. Sonuçta Silistre % 55'i müslüman olan yaklaşık 1700-1800 nüfuslu, 359 hânelik bir şehir durumundaydı. Aynı kaynak Silistre kazasının toplam nüfusunu % 78'i müslüman olan 2315 müslüman hânesi ve 647 hıristiyan hânesi şeklinde verir. Çoğunluğu Bulgar olan hıristiyanlar Tuna nehri boyunca diziler halindeki büyük ve eski köylerde yaşıyorlardı. Bunlardan biri Tatarişte olarak isimlendirilmiş olup Nogay Han'ın ölümünden sonra hıristiyanlaştırılan pagan Tatarlar'ı çağrıştırır.

1516 ve 1569-1570 yılları arasında huzurlu geçen elli dört yıl içerisinde Silistre büyüyerek 6300-7300 kişilik nüfusa sahip bir şehir haline geldi. Bu dönemde yirmi dokuz imam ve müezzinin hizmet ettiği dört cami ve on altı mescid, 802 hâne, 204 mücerret bir müslüman topluluk, bunun yanında şehirde yaşayan kırk altı askerden oluşan bir garnizon ve yirmi dört sipahilik bir grup daha bulunmaktaydı. Bütün müslümanlar avârız türü vergilerden muaf olmakla birlikte ihtiyaç halinde

kalede hizmet etmekteydiler. Müslümanların yanında 633 hâne, 135 mücerretten oluşan hıristiyanlar ise on altı mahallede yaşıyordu. Ayrıca on sekiz hâneden ibaret bir yahudi cemaati bulunuyordu (BA, TD, nr. 483, s. 239-260). Böylece zikredilen elli dört yıl içerisinde hem müslüman hem hıristiyan nüfusu dört kat büyümüştü. Bu da şehrin dışarıdan göç aldığının işaretidir. Şehrin ekonomik durumuna ait bir gösterge Silistre gümrük gelir

kayıtlarıdır. Vergi geliri aşağı Tuna'daki sekiz limanın en yükseği olan 566.666 akçelik bir rakama ulaşmaktadır. Şehrin etrafını saran geniş bağlardan elde edilen üzüm ve şarap üretimi de zikredilebilir.

1022 (1613) yılına ait olmakla birlikte daha eskiye dayanan bir tahrir kaydında, 1595 ilkbaharında Voyvoda Cesur Mihail'in kumandasındaki Eflak ordusunun Tuna'yı geçerek şehri yağmaladığı ve yakılan şehrin kalesinin de yıkılarak bir daha kullanılamayacak duruma geldiği belirtilir. Söz konusu defterdeki bilgilere göre Silistre'de 795 müslüman hânesi bulunmaktadır. Hıristiyanlar 457 hâneye, yahudiler ise on yedi hâneye düştü. Ancak Dubrovnik'in tüccarları olan on iki hânelik bir Latin topluluğu da ortaya çıktı. Böylece askerî gruplar bir tarafa bırakıldığında Silistre'nin toplam 1281 hâneye ya da % 62'si müslüman olan yaklaşık 5600-5800 arası bir nüfusa sahip olduğu söylenebilir. Evliya Çelebi'nin pek güvenilir olmayan bir tasvirine göre Hotin seferi esnasında (1030/1621) II. Osman, Silistre şehrinin etrafına derin bir hendek ve toprak bir tabya yapılmasını emretmişti. Bununla birlikte 1636 yılında Polonyalı seyyah Oswieciemli David, Drastar olarak da bilindiğini yazdığı Silistre şehrini çok güzel bir alanda Tuna nehrinin kıyısında korumasız bir yer olarak anar. Şehrin eski kalesi ise güvenli bir koruma sağlamaz. XVII. yüzyılın daha sonraki seyyahları da benzeri bilgiler vermişlerdir. XVIII. yüzyılın ikinci yarısında toprak duvar taştan yapılma set duvarıyla güçlendirildi. Bu bilgiler, 1595 yılındaki yıkımdan sonra Silistre'nin fizikî ve demografik olarak uzun bir süre aynı seviyede kaldığını gösterir. 1051 (1641) tarihli bir avârız defterinde "nefs-i kasaba-Silistre"nin % 59'u müslüman olan toplam 5900 nüfusu bulunduğu, bunların içerisinde 1005 yetişkin müslüman ve 692 yetişkin hıristiyan erkek olduğu kayıtlıdır. Aynı defter, bütün müslüman nüfusun kalede hizmet verdiği için yine her türlü avârız vergisinden muaf tutulduğuna işaret etmektedir (BA, TD, nr. 771).

Evliya Çelebi 1061 (1651) ve 1068'de (1657) Polonya'ya doğru bir sefere gitmek için iki defa Silistre'de bulunmuştur. İlk gelişinde şehri uzun uzadıya tasvir ederek kalesini anlatır, buranın on bir kulesi olduğunu, iki kapıdan girildiğini, içeride Yıldırım Bayezid Mescidi, çeşitli ambarlar, yirmi asker hânesi bulunduğunu yazar. Şehrin varoş kısmında ise adlarını vererek on üç müslüman mahallesini sıralar, ayrıca on hıristiyan, bir de yahudi mahallesi olduğunu belirtir. Burada yedi tahta köprü, yedi cami

(Sinan Paşa'nın Kurşunlu Cami, Eskicami, Akkapı Camii, Mahkeme Camii, Pazaryeri Camii, Haraççı Camii, Melek Ahmed Paşa Musallâsı), bir medrese, kırk mektep, üç hamam, on çeşme, 800 dükkân, bir bedesten vardır (Seyahatnâme, III, 331-345).

1089 (1678) yılının ilkbahar ve yazında Çehrin seferi esnasında, IV. Mehmed Silistre'de kaldı ve burayı sürek avları için bir üs olarak kullandı. 1109 (1697-98) tarihli avârız defterinde 967 hânesi bulunan (587'si vergiden muaf olan askerî sınıfa ait) on sekiz müslüman mahallesi ve 217 hânelik beş hıristiyan mahallesi olan bir şehir olarak kayıtlıdır (BA, KK, nr. 2785). Hıristiyanların otuz yedisi voynuk statüsündedir. Belgrad ve Vidin'den geldikleri, ancak dâimî olarak Silistre'ye yerleştikleri belirtilen on sekiz yahudi hânesi yanında yeni gelen yirmi hânelik Ermeni grubu da şehirde bulunmaktadır. Böylece Silistre toplam 1222 hâneye ya da % 79'u müslüman olan 5600-5700 nüfusa ulaşmıştır. Askerî unsurlar şehrin nüfusunu belirlemiştir. Elli beş imam, şeyh ve müezzine karşılık askerî statüleri bulunan 187 yeniçeri, kırk sekiz müstahfiz ve elli sekiz yörük vardır. Ermeniler'in müslüman mahallelerinde yaşadığı dikkati çeker.

XVIII. yüzyılın ortalarında Silistre biraz geriledi. 1164'te (1751) Silistre'de on sekiz müslüman mahallesinde 820 hânenin varlığı tesbit edilmiştir (BA, KK, nr. 2912, s. 3-21). 399 hâneden daha az olmamak üzere şehirde askerî statüye sahip hâne sahipleri de bulunmaktaydı. Mahallî nüfusun Müslümanlığa geçişi sürüyordu. Kayıtlarda 125 müslüman hâne sahibinin baba adı hıristiyan isimlerini devam ettirmişti (% 15). Varoşlarda ise kısmen Bulgar, kısmen Romen isimleri taşıyan 167 Ortodoks hıristiyan, sekiz Ermeni, dokuz yahudi hânesiyle asker olan on bir hânelik bir Bulgar voynuk grubu yerleşmişti. Toplamda şehrin 1015 hânesi, % 80'i müslüman olan 4500-5000 nüfusu vardı.

1773 Haziranında Türk-Rus savaşı esnasında Mareşal Mihail Petroviç Rumyantsov kumandasındaki Rus ordusu Silistre'yi kuşattıysa da ağır zayiatlar vererek geri çekilmek zorunda kaldı. Ancak bir sonraki yıl Rus Mareşali Suvorov burayı ele geçirmeyi başardı. Küçük Kaynarca Antlaşması neticesinde Silistre tekrar Osmanlılar'a bırakıldı. 1810'da şehir Ruslar tarafından bombalandı. Bir silâh deposunun patlamasından dolayı kale ve varoş büyük hasar gördü. Ruslar'ın şehri ele geçirmesinden sonra ve

geri çekilmelerinden önce General Kutuzov Silistre'nin yıkılmasını emretti. 1811 Mayısında çara Silistre surlarının havaya uçurulduğunu bildirdi. 1827-1828 savaşı esnasında Ruslar tekrar Silistre'yi aldılar. Bu kuşatma Helmuth von Moltke tarafından ayrıntılı biçimde tasvir edilmiştir. Ruslar 1836'ya kadar Silistre'yi ellerinde tuttular. Rus askerlerinin şehri boşaltmasının ardından Vali Selim Paşa yarısı yıkılmış olan şehrin ortasına büyük ve ihtişamlı tek kubbeli

cami yaptırdı. Tuna nehrinin karşı tarafındaki Romanya topraklarından görülebilen bu cami Silistre'deki Osmanlı varlığını çok açık biçimde yeniden ortaya koydu.

1845 tarihli temettuât defterleri Rus işgalinden dokuz yıl sonraki Silistre'yi etraflı şekilde tasvir eder. Bu sırada şehrin 783 hânelik on beş müslüman mahallesi vardı. 324 Ortodoks hıristiyan, kırk bir Ermeni ve on altı yahudi olmak üzere toplam hâne sayısı 1144'e ulaşmıştı. Hâne sayısına göre toplam nüfusu 5500-6000 kişi civarında olup bunun % 67'si müslümandı. Mahalle isimleri büyük oranda XVII ve XVIII. yüzyıllardaki gibi olup mutlak devamlılığı gösterir. 1846'da Sultan Abdülmecid şehri ziyaret ederek zarif bir caminin inşasını emretti. Bu cami günümüze kadar gelmiştir. Padişahın varışından biraz önce şehrin güney tarafına hâkim olan tepelerinde sağlam ve müstakil bir modern istihkâm inşa edilmişti (Mecidiye tabyası). Bu tabyalar 15 Mayıs - 25 Haziran 1854 tarihinde Silistre'nin Rus kuşatmasında önemli bir rol oynayacaktır. Şehrin Selânikli Mûsâ Hulûsi Paşa kumandasındaki başarılı savunması, Nâmık Kemal'e Vatan yâhud Silistre adlı meşhur piyesini yazmasında ilham kaynağı olmuştur. 1854 yılından biraz önce seyyah Ungewitter, Silistre ekonomisinin 1828-1829 savaşından beri düşüşte olduğunu belirtir. 1856'da Freiherr W. von Reden burayı 20.000 nüfuslu güçlü istihkâmı olan bir yer olarak niteler, ayrıca sığır kesimi için büyük mezbahalarının, bunun yanında deri, sabun ve mum üretiminin ve tekstil fabrikalarının bulunduğunu belirtir.

1290 (1873) tarihli Tuna Vilâyeti Salnâmesi'ne göre Silistre şehrinin 1892 yetişkin erkekle birlikte 850 müslüman hânesi, 1325 yetişkin erkekle birlikte müslüman olmayan 550 hânesi bulunmaktadır. Böylece Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde şehrin % 59'u müslüman olan 6500-7000

nüfusu vardı. Açık biçimde hıristiyanların müslümanlardan daha hızlı arttığı görülmektedir. Fransız Aubaret ve Avusturyalı Felix Kanitz gibi çağdaş gözlemciler de Silistre'nin nüfusunu yarısı müslüman, diğer yarısı hıristiyan olmak üzere 7-8000 civarında tahmin etmektedir. Kanitz'e verilen mahallî resmî rakamlara göre 822 Türk, 412 Bulgar, kırk beş Ermeni, yirmi sekiz yahudi ve yirmi beş Çingene evi bulunmaktaydı. Bu da toplam olarak 1332 ev ve % 62'si müslüman olan 8000 kişilik nüfus demektir. Salnâmeler ayrıca şehrin on üç camisinin, 497 dükkânının, elli dört mağazasının, üç hamamının, dört kilisesinin ve bir sinagogunun bulunduğunu belirtmektedir. 1291 (1874) tarihli Tuna Vilâyeti Salnâmesi, Silistre kazasının nüfusunun % 64'ünün müslüman Türk olduğunu göstermektedir. 235 köyden 213'ü Türk adlarına sahipti, bu da onların orijinine işaret eder.

1877-1878 tarihinde Silistre Ruslar'a karşı direndiyse de sonunda teslim oldu; ancak Ayastefanos Antlaşması sonrası yeni kurulan Bulgaristan Devleti'ne devredildi. Pek çok müslüman ahali Osmanlı idaresindeki diğer bölgelerde yaşamak üzere şehri terketti. 1889'da Kāmûsü'l-a'lâm, yarısı müslüman olan ve halen dokuz camisi bulunan 10.650 kişilik nüfustan söz eder. Ayastefanos Antlaşması'nın bir parçası olarak Silistre surları yıkılmış, ancak Mecidiye tabyası kalmıştır. 1913'te Bulgaristan'ın II. Balkan Savaşı'nda mağlûp olması neticesinde Bükreş Antlaşması'na göre Romanya, Silistre ve Dobruca üzerindeki tarihî haklarını tekrar canlandırdı; Silistre ve Dobruca'nın büyük bir bölümünü tekrar Bulgaristan'a iade etmeye zorlandıkları 1940'taki Craiova Antlaşması'na kadar şehri elinde tuttu. Şehir Bulgarlar'ın eline geçince yapılan ilk iş tarihî Selim Paşa Camii'nin (Bayraklı Cami) yıkılması olmuştur. 1935'te hemen hemen bütün Türk köylerinin isimleri hükümet kararıyla "tarihin yanlışlarını düzeltme" mücadelesi çerçevesinde Bulgarca'ya çevrildi. Silistre, zamanımızda çok büyük bir ilerleme kaydeden Varna şehrinin gölgesinde yavaşça gelişen, ancak Bulgar unsurunun hâkim olduğu bir şehir olmuştur. Tekstil, mobilya, seramik ve yiyecek sanayiinin bulunduğu şehrin 1965'teki nüfusu 32.996, 2001'deki nüfusu 61.942 idi. 1970'lerde Silistre'ye yukarıdan bakan Mecidiye tabyası özenle restore edilmiş ve şehrin tarihî müzesi olmuştur. Silistre'nin ana caddesinin hemen aşağısındaki Mecidiye Camii de biraz restorasyon görmüş ve bugün itibariyle şehirdeki küçük müslüman cemaatin tek ibadet mekânı olarak kalmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 331-345; Ahmed Hâfız, Silistre Muhâsarası, İstanbul 1290; Mahmud Sâbit, Târîh-i Cedîd-i Silistre, Vienna Nationalbibliothek, nr. 1121/2; F. Kanitz, Donau-Bulgarien und der Balkan, Leipzig 1879, III, 254; V. Velkov, “Durostorum-Drastar-Silistra, Kurze historische Bemerkungen”, Antike und Mittelalter in Bulgarien (ed. V. Beševliev - J. Irmscher), Berlin 1960, s. 214-218; P. Mutafčiev, “Sadbinata na srednovekovnija Drastar”, Izbrani Proizvedenia, Sofia 1973, II, 19, 103; A. Kuzev - V. Gjuzelev, Balgarski Srednovekovni Gradovi i Kreposti, Varna 1981, I, 177-195; St. Angelova, “Krepostnata stena na Durostorum-Drastar-Silistra (predvaritelno saobštenie)”, Arheologija, XV/3, Sofia 1973, s. 83-93; a.mlf., “Krepostta na srednovekoven Drastar”, Muzej i Pametnitsite na Kultura, XX/6, Sofia 1980, s. 5-10; L. G. G. Aubaret, “Province du Danube”, Bulletin de la société de géographie, VIe serie, XII, Paris 1976, s. 159; Machiel Kiel, “Kaponnieren an der Unteren Donau. Ein NeupreuBisches Fort der ehenmaligen türkischen Donaulinie bei Silistra (N. O. Bulgarien)”, Schriftenreihe Festungsforschung (ed. V. Schmidchen), II, Wesel 1982, s. 151-166; Ahmet Cebeci, “Silistre Sancağı Vakıfları ve H. 1006 (1597-1598) Tarihli Silistre Livası Vakıf Defteri (No: 561)”, VD, sy. 20 (1988), s. 453-466; Kāmûsü’l-a‘lâm, IV, 2599; “Silistra”, Kratka Balgarska Entsiklopedia, Sofia 1967, IV, 521.

Machıel Kıel

SİLKÜ’d-DÜRER

(سلك الدرر)

Muhammed Halîl el-Murâdî’nin (ö. 1206/1791) XII. (XVIII.) yüzyılın tanınmış kişilerine dair eseri.

Müellifin tam adı Ebü’l-Fazl Muhammed Halîl b. Ali b. Muhammed el-Murâdî el-Hüseynî el-Buhârî’dir. Osmanlı kaynaklarında Muradzâde Seyyid Halil Efendi şeklinde geçer (Taylesanizâde Hâfız Abdullah Efendi Tarihi, s. 263). 1173’te (1759-60) Dımaşk’ta doğdu. Hüseynî nisbesini Hz. Hüseyin’in neslinden gelmesi, Murâdî ve Buhârî nisbelerini de babasının dedesi Nakşibendî-Müceddidî şeyhi Murad Buhârî dolayısıyla aldı. Kudüs kadılığı ve Dımaşk müftülüğü görevlerinde bulunan babası Ali el-Murâdî’nin gözetiminde yetiştikten sonra Süleyman el-Mısrî’den Kur’an okumayı öğrendi. Mustafa el-Ulvânî, Kemâleddin el-Bekrî, Halîl el-Kâmilî gibi hocalardan dinî ilimler, edebiyat ve inşâ öğrenimi gördü, bu arada Türkçe öğrendi. Önce Emeviyye Camii nâzırlığına getirildi (1191/1777). İstanbul’da bulunduğu sırada amcasının oğlu Abdullah b. Tâhir el-Murâdî’nin azledilmesi üzerine onun yerine Dımaşk Hanefî müftülüğüne tayin edildi (7 Şâban 1192 / 31 Ağustos 1778). Ardından Dımaşk nakîbüleşraflığı görevi de kendisine verildi (1200/1786). 1202 Cemâziyelevveli (Şubat 1788) sonlarında yeniden Şam müftülüğüne getirildi. 1205’te (1790) Halep’e gitti ve 1206 yılı Safer ayında (Ekim 1791) orada vefat etti. Gerek âlimler gerekse halk arasında itibarlı ve saygın bir konuma sahip olan Murâdî hakkında dönemindeki birçok şair methiye kaleme almış, biyografisini veren müellifler ilmî ve ahlâkî meziyetlerini dile getirmiştir.

Çeşitli biyografi kitapları kaleme alan Murâdî’nin Yavuz Sultan Selim döneminden itibaren Dımaşk müftülüğü yapmış kişilerin hayatından oluşan, sonunda kendi hal tercümesinden bahsettiği ʿArfü’l-beşâm fîmen veliye fetvâ Dımaşḳı’ş-Şâm adlı eserinin yanı sıra bazı Halep âlimlerinin biyografilerini içeren bir risâlesi, görüştüğü âlimler hakkında bilgileri topladığı bir muʿcemi ve İtḥâfü’l-aḫlâf bi-evṣâfi’l-eslâf adlı bir başka eseri

bulunmaktadır. Murâdî'nin en önemli ve meşhur eseri Silkü'd-dürer olup tam adı Aḫbârü'l-aʿṣâr fî aḫyâri'l-emṣâr'dır (Silkü'd-dürer fî aʿyâni'l-ḳarni'ṡ-ṡânî ʿaşer). Ancak eser ikinci ismiyle tanınmış olup ayrıca Târîḫu'l-Murâdî olarak da anılır. Kitapta XII. (XVIII.) yüzyılda Dımaşk şehri başta olmak üzere Suriye, Hicaz, Mısır ve Anadolu'da yaşayan 765 kadar âlim, sûfî, kadı, müftü, kâtip, edip ve şairin biyografileri yer almaktadır. Muhibbî'nin Ḫulâṣatü'l-eṡer'i örnek alınarak yazılan kitap alfabetik biçimde düzenlenmiş olup İbrâhim el-Halvetî'nin biyografisiyle başlamakta ve Şeyh Yûnus el-Mısrî'nin biyografisiyle sona ermektedir. Circîs el-Erbîlî'nin biyografisinde de görüldüğü gibi onun kırk yaşına yakın olduğundan bahsedilmesi, telif esnasında hayatta olan bazı kişilere de eserde yer verildiğini göstermektedir. Kitapta ele alınan kişilerin isimleri, nisbeleri, künyeleri, doğum ve ölüm tarihleriyle bunların yerleri, ihtisas sahibi oldukları ilim ve sanat dalları, hocaları, okudukları medreseler ve eserleri belirtilmiş, ayrıca ilmî seviyelerinden, kişisel ve ahlâkî özelliklerinden bahsedilmiştir. Bunun yanında şiirlerinden alıntılar yapılmış ve edebî nesirlerine örnek olarak bazı mektupları aktarılmıştır. Ayrıca birçok şahsın bulunduğu şehirler, devlet tarafından verilen görev ve mansıpları, ilişki kurdukları devlet adamları, âlim ve sûfîler, hocalarından okudukları kitaplar, bazı şairler arasındaki atışmalar gibi konularda bilgiler verilmiştir. Kitap, İbn Hacer el-Askalânî'nin ed-Dürerü'l-kâmine fî aʿyâni'l-miʾeti'ṡ-ṡâmine, Şemseddin es-Sehâvî'nin eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ li-ehli'l-ḳarni't-tâsiʿ, Necmeddin el-Gazzî'nin el-Kevâkibü's-sâʾire bi-aʿyâni'l-miʾeti'l-ʿâşire ve Muhammed Emîn el-Muhibbî'nin Ḫulâṣatü'l-eṡer fî aʿyâni'l-ḳarni'l-hâdî ʿaşer adlı eserlerinin XII. (XVIII.) yüzyıldaki takipçisi konumundadır.

Eserin mukaddimesinde Murâdî, tarih ilminin önemine ve kendisinin bu ilme ve selefin eserlerini toplamaya duyduğu ilgiye temas eder. Ayrıca kitabını kaleme alırken başvurduğu bazı kaynakları zikreder. Bunlar Abdurrahman b. Muhammed ez-Zehebî ve Mustafa b. Fethullah el-Hamevî'nin seyahatnâmeleri, Muhammed Emîn el-Muhibbî'nin Nefḥatü'r-Reyḥâne ve reşḥatü ṭılâʾi'l-ḥâne'si, Şems Muhammed el-Mahmûdî'nin bu eser üzerine zeyli, Muhammed b. Abdurrahman el-Gazzî'nin Leṭâʾifü'l-minne ve Teẕkire'si, Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî'nin el-Ḥaḳīḳa ve'l-mecâz fi'r-riḥle ilâ bilâdi'ş-Şâm ve Mıṣr ve'l-Ḥicâz (er-Riḥletü'l-kübrâ), el-Ḥaḍretü'l-ünsiyye fi'r-riḥleti'l-Ḳudsiyye (er-Riḥletü'l-vüsṭâ), Ḥulletü'ẕ-

ẕehebi'l-ibrîz fî riḥleti Baʿlebek ve'l-Biḳāʿi'l-ʿazîz (er-Riḥletü'ṣ-ṣuġrâ) adlı seyahatnâmeleridir. Ayrıca biyografileri verirken mukaddimede zikretmediği bazı kaynakları da belirtir. Bunlardan Saîd es-Semmân'ın er-Ravżü'n-nâfiḥ fîmâ verede ʿale'l-fetḥi mine'l-medâʾiḥ'i dikkat çeker. Müellif, birçok yazılı kaynak kullanmış olmakla birlikte kendi şahsî bilgilerine ve şifahî mâlûmata da eserinde yer vermiştir.

Murâdî, değişik ülkelerdeki bazı önde gelen şahsiyetlere hediyelerle birlikte mektuplar göndererek kendi ülkelerinde yaşamış olan önemli kişiler hakkında bilgilerin kaleme alınıp kendisine gönderilmesini istemiştir. Abdurrahman el-Cebertî, Murâdî'nin bu talebi üzerine hocası Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî'den yardım isteyerek bilgi toplamaya başladığını anlatır. Ancak Zebîdî'nin bir süre sonra ölmesi üzerine (Şâban 1205 / Nisan 1791) gerek kendisinin gerekse Cebertî'nin topladığı bilgiler Murâdî'ye ulaştırılamadan kalmıştır. Daha sonra Murâdî durumu öğrenmiş ve bir aracıyla ulaştırdığı hediye ile birlikte Cebertî'den hocasının ve kendisinin derlediği bilgileri göndermesi ricasında bulunmuşsa da Cebertî henüz bu bilgileri gönderemeden Murâdî vefat etmiştir. Cebertî'nin kaleme aldığı ʿAcâʾibü'l-âs̱âr fi't-terâcim ve'l-aḫbâr'daki biyografik bilgilerin büyük ölçüde bu notlara dayandığı anlaşılmaktadır. Nitekim kendisi de eseri kaleme almasındaki en büyük tesirin Murâdî'nin bu talebi olduğunu belirtir (Cebertî, II, 141). Abdürrezzâk el-Baytâr, Ḥilyetü'l-beşer fî târîḫi'l-ḳarni's-s̱âlis̱ ʿaşer adlı eserini Silkü'd-dürer'in devamı olarak telif etmiş, Muhammed Emîn İbn Âbidîn de esere bir zeyil yazmıştır. Dört cilt olan Silkü'd-dürer'in ilk üç cildi İstanbul'da (1291), IV. cildi Bulak'ta (1301) yayımlanmış, daha sonra Bağdat'ta (ts. [Mektebetü'l-müsennâ]) ve Beyrut'ta (1408/1988) ofset baskıları yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Cebertî, ʿAcâʾibü'l-âs̱âr, II, 140-141; Taylesanizâde Hâfız Abdullah Efendi Tarihi: İstanbul'un Uzun Dört Yılı: 1785-1789 (haz. Feridun M. Emecen), İstanbul 2003, s. 263; Baytâr, Ḥilyetü'l-beşer (nşr. M. Behcet el-Baytâr), Beyrut 1413/1993, III, 1393-1405; M. Cemîl eş-Şattî, Ravżü'l-beşer fî

aʿyâni Dımaşḳ fi'l-ḳarni'ṣ-ṣâlis ʿaşer, Dımaşk 1365/1946, s. 87-94; Îżâḥu'l-meknûn, II, 23; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 349-350; Ahmet Özel, "Acâibü'l-âsâr", DİA, I, 314.

Sedat Şensoy

SİLSİLE

(السلسلة)

Bir tarikatın birbirine icâzet veren şeyhlerinin adlarını ihtiva eden liste.

“Birbirine bağlı, birbiriyle ilgili şeylerin ardarda veya yan yana dizilerek meydana getirdiği sıra, dizi; soy kütüğü, şecere; rütbe ve mevki yönünden bir sınıf içindeki derecelenme” gibi anlamlara gelen silsile kelimesi tasavvufta bir tarikatın birbirine icâzet veren şeyhlerinin isimlerini ihtiva eden liste anlamında kullanılmış, silsileyi oluşturan isimlerin yazılı olduğu belgeye silsilenâme veya tomâr denilmiştir. Bir tarikata veya çeşitli tarikatlara ait silsilelerdeki isimlerin geniş olarak anlatıldığı eserlere de bu adlar verilmiştir (meselâ Silsilenâme-i Celvetiyye, Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye).

Tasavvufta tarikat silsilelerinin Hz. Peygamber ile başladığı kabul edilir.

Geç döneme ait bazı Sünnî tasavvuf kaynaklarında Resûl-i Ekrem’in ilk dört halifeden her birine zikir öğrettiği ve bu yolla dört ayrı tarikatın oluştuğu kaydedilmiştir (Harîrîzâde, I, vr. 8b). Bunlardan Hz. Ali ve Hz. Ebû Bekir ile devam eden silsilelerin zamanla yaygınlık kazandığı, Hz. Ali’den gelen silsilenin Aleviyye, Ebû Bekir’den gelenin ise Sıddîkıyye (Bekriyye) diye adlandırıldığı ifade edilir. Tarikat silsilelerine bakıldığında Hâcegân tarikatı ve Nakşibendiyye hariç diğerlerinin Hz. Ali’den geldiği görülmektedir.

Silsileler önceleri muhtemelen şifahî yolla aktarılmış, daha sonra köklü tarikatların kurulmaya başlandığı VI. (XII.) yüzyıldan itibaren yazıya geçirilmiştir. Hz. Ali’den gelen silsilelerin çoğunda Hasan-ı Basrî’nin (ö. 110/728) Hz. Ali’den (ö. 40/661) tasavvufî eğitim aldığı kaydedilmektedir. Ancak muteber kaynaklara göre onun Hz. Ali ile özel bir yakınlığı olmamıştır. Bu sebeple Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî silsilelerin başlangıcının tamamen uydurma olduğunu söylemiş, buna karşı Süyûtî İtḥâfü’l-fırḳa bi-refvi’l-ḫırḳa adlı eserini yazarak Hasan-ı Basrî’nin Hz. Ali ile görüştüğünü ve ondan hadis rivayet ettiğini, dolayısıyla kendisinden tasavvufî eğitim

almasının mümkün olduğunu ispat etmeye çalışmıştır.

Tasavvufun ilk dönemlerinde yazılan eserlerde Hz. Ali’ye ya da Hz. Ebû Bekir’e ulaşan bir silsile görülmemektedir. Tasavvuf tarihinde bilinen ilk silsile Ca‘fer el-Huldî’yi (ö. 348/959) Resûl-i Ekrem’e ulaştıran silsiledir. İbnü’n-Nedîm’e göre Ca‘fer el-Huldî, Cüneyd-i Bağdâdî’den tasavvufî eğitim almış olup silsile geriye doğru şöyle devam eder: Cüneyd-i Bağdâdî, Serî es-Sakatî, Ma‘rûf-i Kerhî, Ferkad es-Sabahî, Hasan-ı Basrî, Enes b. Mâlik ve Hz. Peygamber. Kuşeyrî de şeyhi Ebû Ali ed-Dekkāk’ın tarikat silsilesini şöyle verir: Ebü’l-Kāsım İbrâhim b. Muhammed Nasrâbâdî, Ebû Bekir eş-Şiblî, Cüneyd-i Bağdâdî, Serî es-Sakatî, Ma‘rûf-i Kerhî, Dâvûd et-Tâî ve tâbiîn nesli. Bu iki silsilenin de Hz. Ali’ye veya Ebû Bekir’e ulaşmaması dikkat çekicidir. Resûlullah’ın bir kısım özel bilgileri ve zikirleri ashabından bazılarına bildirdiği şeklinde birçok rivayet bulunmakla birlikte tasavvufî eserlerde Alevî ve Sıddîkī silsilelerin başlangıcını izah etmek için sıhhati tartışmalı olan iki rivayet öne çıkarılmıştır. Bunlar Hz. Peygamber’in Hz. Ali’ye kelime-i tevhidi üç defa söylettiği şeklindeki rivayetle Resûl-i Ekrem’e nisbet edilen, “Allah benim gönlüme neyi dökmüşse ben de onu Ebû Bekir’in gönlüne döktüm” şeklindeki sözdür.

Kübreviyye tarikatının kurucusu Necmeddîn-i Kübrâ’nın (ö. 618/1221), müridi Radıyyüddin Ali Lala’ya verdiği icâzetnâme Hz. Ali’ye ulaşan silsilelerin ilk yazılı örneklerinden biridir. Kübrâ, bu icâzetnâmede kendi şeyhlerini sırasıyla yazıp silsileyi Hasan-ı Basrî ve Hz. Ali kanalıyla Hz. Peygamber’e ulaştırmıştır. Yine VI. (XII.) yüzyıl sûfîlerinden Muhammed b. Münevver, Ebû Saîd-i Ebü’l-Hayr’ın (ö. 440/1049) silsilesini Hz. Ali kanalıyla Resûl-i Ekrem’e kadar çıkarmıştır. Tarikatların kurulmaya başlandığı VI. (XII.) yüzyılda Hâcegân tarikatı da biri Hz. Ali’ye, diğeri Hz. Ebû Bekir’e ulaşan iki silsilesi bulunduğunu açıklamıştır. Hz. Ali’ye ulaşan silsileye (Alevî) Ehl-i beyt imamlarını ihtiva ettiği için bir hürmet ifadesi olarak “silsiletü’z-zeheb” (altın silsile) denmiş, daha sonraları genelde Hz. Ebû Bekir’e ulaşan (Bekrî, Sıddîkī) silsile esas kabul edilmiştir.

Diğer İslâmî ilimlerde liyakatı belgelemek ve sahtekârlığı önlemek için diploma vazifesi gören icâzetnâmeler bulunduğu gibi tarikatlarda da hakiki şeyhleri sahtelerinden ayırt etmek amacıyla icâzetnâme verme usulü kullanılmış olmalıdır. Bu icâzetnâmelerde icâzet veren zatın şeyhlerinin

silsilesinin yazılması bir gelenek olmuş, böylece o şahsın köklü bir tasavvuf geleneğinin mirasçısı olduğu vurgulanmak istenmiştir. Başta hadis olmak üzere birçok İslâmî ilimde Hz. Peygamber'e ulaşan icâzetnâmelerin bulunması muhtemelen tasavvuf erbabı için de örnek teşkil etmiştir (ayrıca bk. İCÂZET).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 260; Abdülhâlik̟-ī Gucdüvânî, Risâle-i Ṣâḥibiyye (Mak̟āmât-ı Yûsuf-i Hemedânî) (nşr. Saîd-i Nefîsî, Ferheng-i Îrân-zemîn, I/1 içinde), Tahran 1332 hş./1953, s. 81; Kuşeyrî, er-Risâle, s. 578-579; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Telbîsü İblîs, Beyrut 1409/1989, s. 171; Muhammed b. Münevver, Esrârü't-tevḥîd (nşr. Zebîhullah Safâ), Tahran 1332 hş./1953, s. 27; İbn Haldûn, Mukaddime (trc. Zakir Kadirî Ugan), İstanbul 1989, II, 555; Muhammed Pârsâ, Risâle-i Ḳudsiyye (nşr. Ahmed Tâhirî Irâkī), Tahran 1354 hş./1975, s. 12; Fahreddin Safî, Reşeḥât-ı ʿAynü'l-ḥayât (nşr. Ali Asgar Muîniyân), Tahran 1977, I, 12; Süyûtî, İtḥâfü'l-fırḳa bi-refvi'l-ḫırḳa, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 161, vr. 244b-247a; Ali el-Kārî, el-Esrârü'l-merfûʿa fi'l-aḫbâri'l-mevżûʿa, Beyrut 1986, s. 454; Harîrîzâde, Tibyân, I, vr. 8b, 12b-24a; M. Takī Dânişpejûh, Ḫırḳa-i Hezârmîḫî (Mecmûʿa-i Süḫanrânîhâ ve Maḳālehâ der Bâre-i Felsefe ve ʿİrfân-ı İslâmî içinde, nşr. Mehdî Muhakkık - H. Landolt), Tahran 1349 hş./1971, s. 162-164; Abdullah Aydınlı, Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis, İstanbul 1986, s. 194-200; J. S. Trimingham, The Sufi Orders in Islam, New York 1998, s. 261; Ahmet Yıldırım, Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları, Ankara 2000, s. 331-333, 339-341; "Silsila", EI² (İng.), IX, 611.

Necdet Tosun

SİLSİLETÜ’l-ÂSAFİYYE

(سلسلة الآصفيّة)

Behcetî Seyyid İbrâhim’in (ö. 1151/1738’den sonra) Köprülü ailesinden yetişmiş devlet adamlarının biyografilerine dair eseri.

Behcetî İbrâhim’in hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Genellikle XVII. yüzyılda yaşamış, şiirlerinde “Behcetî” mahlasını kullanmış ve Çehrin Seferi’yle ilgili bir eser yazmış olan (Mi‘râcü’z-zafer*) Hezargradlı Hüseyin ile karıştırılmıştır. Doğum yerinin Berat şehrinin Timuriçe köyü olması kuvvetle muhtemeldir. Eserinde çocukluğundan itibaren faydalı faydasız çeşitli ilimlerle meşgul olduğunu ifade eden yazarın düzenli bir medrese eğitimi almadığı anlaşılmaktadır. 1731’de Sadrazam Köprülüzâde Nûman Paşa’nın oğlu Hâfız Ahmed Paşa’ya imam olduğunu belirten Behcetî (vr. 1b, 185b) vefatına kadar Vidin, Niş, Hanya, Mısır ve Cidde gibi onun görev yerlerinde maiyetinde bulundu, bir süre Medine’de kaldı, bu arada onunla birlikte hac farîzasını eda etti ve bazı olaylara şahit oldu. Kendi ifadesine göre 1150’de (1737) Hâfız Ahmed Paşa’nın Niş muhasarasına hareketi esnasında onun yanında yer aldı. Yolda Fâzıl Ahmed Paşa’nın hasta yattığı çiftliğe uğrayarak onun altmış bir yıl önce öldüğü odayı ziyaret etti. Eserinin 1151 (1738) yılında sona erdiği göz önüne alınırsa bu tarihten sonra ölmüş olmalıdır. Behcetî İbrâhim Efendi bazı şiirlerini ve düşürdüğü tarihlerini eserine serpiştirmiştir. Nitekim eserinde Niş’in istirdadı hakkında çeşitli tarihler ve kasideler yazıp Serasker Hâfız Ahmed Paşa’ya sunduğunu ifade etmektedir. Farsça şiirlerinin de bulunduğu, bazı şiirlerinin Köprülü Kütüphanesi’nde kayıtlı Mecmûatü’l-ebyât’ta yer aldığı (Hâfız Ahmed Paşa, nr. 351), fakat şairlik yönünün kuvvetli olmadığı belirtilir (Ergun, II, 786).

Tam adı Silsiletü’l-Âsafiyye fî Devleti’l-Hâkāniyyeti’l-Osmâniyye olan eser, sadece Köprülü Mehmed Paşa ile oğulları ve torunlarından vezîriâzam ve vezir rütbesine yükselmiş olanların hayatları ve dönemlerinin olaylarına inhisar ettiği için Târîh-i Sülâle-i Köprülü adıyla da anılır. Nitekim eserin adı yazma nüshasının cilt kapağında ve Devr-i Hamîdî Köprülü

Kütüphanesi katalogunda Târîh-i Sülâle-i Köprülüzâde şeklinde geçer (s. 153). Eserini çeşitli ilimlerde söz sahibi, özellikle

tarih ve coğrafyada geniş bilgisi olduğunu belirttiği Hâfız Ahmed Paşa'nın emriyle kaleme aldığını söyleyen yazar, Köprülü ailesinin fetih ve icraatlarını yazmanın kendisine mutluluk vereceğini ifade eder (vr. 1b-2a). Eserin telif tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte Behcetî'nin Ahmed Paşa'ya imam olmasından sonra 1735 yılından itibaren yazılmaya başlandığı ve iki yıl sonra Niş'in istirdadına veya müellifin vefatına kadar devam ettiği söylenebilir. Muhteva bakımından yedi kısımdan oluşan Silsiletü'l-Âsafiyye'de Vezîriâzam Köprülü Mehmed Paşa devri olayları (vr. 2a-76a), oğulları Vezîriâzam Fâzıl Ahmed ve Fâzıl Mustafa paşaların dönemlerinde meydana gelen olaylar (vr. 76a-164b, 164b-178a), yeğeni Vezîriâzam Amcazâde Hüseyin Paşa dönemi hadiseleri (vr. 178b-182a), Fâzıl Mustafa Paşa'dan torunu Vezîriâzam Nûman Paşa devri vak'aları (vr. 182b-186a), bunun kardeşi Vezir Abdullah Paşa'nın biyografisi (vr. 186a-198a), nihayet yine Nûman Paşa'nın oğlu olup çeşitli yerlerde valilik yapan Vezir Köprülüzâde Hâfız Ahmed Paşa ve dönemi olaylarının 1151'e (1738) kadar gelen kısmı (vr. 198b-202a) yer alır.

Eser daha önce yazılmış tarihlerden faydalanılarak meydana getirilmiştir. Köprülü Mehmed Paşa devri olayları ağırlıklı olarak Naîmâ Tarihi'nden (vr. 74b), Fâzıl Ahmed Paşa ve halefleri dönemlerinin olayları ise bunun devamı olan Râşid Târihi ile (vr. 74b, 182a) bunun zeyli olan Çelebizâde Âsım'ın tarihinden nakledilmiştir. Eserin beş varaklık son kısmı olan Köprülüzâde Hâfız Ahmed Paşa devri olayları ise yazarın gözlemlerine dayanır (vr. 2a). Biyografik bilgiler yer yer Osmanzâde Ahmed Tâib'in Hadîkatü'l-vüzerâ'sından alınmıştır (vr. 2b). Eserin diğer kaynakları arasında Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'nin, Îsâzâde'nin, Vecîhî'nin, Mehmed Halife'nin ve Nişancı Abdurrahman Abdi Paşa'nın tarihleri yer alır (vr. 26b, 45a, 47b, 61b). Silsiletü'l-Âsafiyye bu bakımdan orijinaliteden uzak, basit bir derlemeden ibaret bir eser niteliğindedir. Bu özelliği yanında müsvedde halinde kalmış olmasından dolayı pek tanınmamış, modern dönem tarihçileri dışında araştırmacıların dikkatini çekmemiştir.

Silsiletü'l-Âsafiyye'nin günümüze tek nüshası intikal etmiştir. Köprülü Kütüphanesi Hâfız Ahmed Paşa kitapları arasında (nr. 212) bulunan bu

nüshanın ihtiva ettiği bazı boşluklarla üzerinde yapılan tashih (vr. 114a) ve ilâvelerden, hatta müellifin, “Bu mahalle Vezir Fazlı Paşa hikâyesi bulunup yazılmalıdır, Vecîhî’de olmak gerektir” (vr. 52b) gibi notlarının bulunmasından müellif hattıyla yazılmış olduğu kanaati doğmuştur. Zahrında Köprülüzâde Hâfız Ahmed Paşa’nın vakıf mühürleri bulunan nüsha 219 varak olup âdi ta‘lik hatla yazılmıştır. İhtiva ettiği mâlûmattan ziyade Osmanlı tarih edebiyatında ilk defa bir vezir ailesine hasredilmiş olması dolayısıyla önem kazanan eser üzerinde Mehmet Fatih Gökçek tarafından bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır (Behcetî Seyyid İbrahim Efendi, Târîh-i Sülâle-i Köprülü, 2006, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Köprülüzâde Mehmed Paşa Kütüphanesinde Mahfûz Kütüb-i Mevcûdenin Defteridir, İstanbul, ts., s. 153, 164; Osmanlı Müellifleri, III, 29; TCYK, s. 663-664; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Şairleri, İstanbul 1945, II, 786; Levend, Gazavatnâmeler, s. 129; a.mlf., Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1973, I, 368-369; Babinger (Üçok), s. 241; Ramazan Şeşen v.dğr., Fihrisü maḫṭûṭâti Mektebeti Köprülü, İstanbul 1406/1986, II, 516; Nuri Akbayar, “Behcetî Seyyid İbrahim”, TDEA, I, 376; Abdülkadir Özcan, “Hadîkatü’l-vüzerâ”, DİA, XV, 23.

Abdülkadir Özcan

SİLSİLETÜ’z-ZEHEB

(سلسلة الذهب)

En güvenilir isnad anlamında kullanılan bir hadis tabiri.

“Bir hadisi veya bir sözü ilk söyleyene nisbet etmek için senedinde yer alan râvilerin adlarını zikretmek” anlamındaki isnad hadis uydurma faaliyetlerine karşı geliştirilmiş en önemli tedbirdir (bk. İSNAD). Hadis âlimleri isnadda bulunan her râviyi araştırdıkları gibi isnadları da bir bütün olarak incelemişler, onları râvi sayısına göre “âlî” ve “nâzil”, güvenilir veya zayıf râvilerden meydana gelmesine göre “esahhu’l-esânîd” (isnadların en sahihi) ve “ehve’l-esânîd” (isnadların en zayıfı) şeklinde kısımlara ayırmışlardır. Tamamı güvenilir râvilerden meydana gelen isnad “silsiletü’z-zeheb” (altın zincir), “esahhu’l-esânîd”, “ecellü’l-esânîd” (isnadların en üstünü), “ecvedü’l-esânîd” (isnadların en güzeli), “esbetü’l-esânîd” (isnadların en sağlamı), “akve’l-esânîd” (isnadların en güçlüsü), “ercahu’l-esânîd” (isnadların en çok tercih edileni), “ahfezü’l-esânîd” (isnadların en sahihi), “ahsenü’l-esânîd” (isnadların en güzeli) tabirleriyle ifade edilmiştir. Ancak hadis âlimlerinin en sahih isnad olduğunda icmâ etmeleri ve isnadında Ahmed b. Hanbel, Şâfiî ile Mâlik olmak üzere üç imamın bulunması sebebiyle Abdülkāhir el-Bağdâdî’ye göre Ahmed b. Hanbel > İmam Şâfiî > İmam Mâlik > Nâfi‘ > Abdullah b. Ömer isnadı en sahih isnadlar arasında silsiletü’z-zeheb

sayılmıştır (Şemseddin es-Sehâvî, I, 20-21). Tamamı hadis uydurmacısı veya zayıf râvilerden oluşan isnadlar için “silsiletü’l-kezib” (yalan zinciri) ve “evhe’l-esânîd” tabirleri kullanılmıştır.

Hadis âlimlerinin râviler hakkındaki farklı değerlendirmeleri sebebiyle en sahih isnadın hangisi olduğu hususunda değişik görüşler ileri sürülmüştür. Ali b. Medînî, Yahyâ b. Maîn, Ebû Bekir b. Ebû Şeybe, İshak b. Râhûye, Ahmed b. Hanbel, Fellâs, Buhârî ve diğer hadis âlimleri tarafından tesbit edilen en sahih isnadlardan bir kısmı şunlardır: İbn Şihâb ez-Zührî > Sâlim b. Abdullah > Abdullah b. Ömer; Muhammed b. Sîrîn > Abîde es-Selmânî

> Ali b. Ebû Tâlib (bazı âlimler Muhammed b. Sîrîn yerine Eyyûb es-Sahtiyânî veya Abdullah b. Avn’ı kabul ederler); A‘meş > İbrâhim en-Nehaî > Alkame b. Kays > Abdullah b. Mes‘ûd; İbn Şihâb ez-Zührî > Ali b. Hüseyin > babası Hüseyin b. Ali > Ali b. Ebû Tâlib; İmam Mâlik > Nâfi‘ > Abdullah b. Ömer; İmam Şâfiî > İmam Mâlik > Nâfi‘ > Abdullah b. Ömer; Abdurrahman b. Kāsım > babası Kāsım b. Muhammed > Hz. Âişe; Ebü’z-Zinâd > Abdurrahman b. Hürmüz el-A‘rec > Ebû Hüreyre. Hadis âlimleri en zayıf isnadları da tesbit etmişlerdir. Serî b. İsmâil > Dâvûd b. Yezîd el-Evdî > babası Yezîd b. Abdurrahman el-Evdî> Ebû Hüreyre; Şerîk > Ebû Fezâre > Ebû Zeyd > Abdullah b. Mes‘ûd; Hafs b. Ömer el-Adenî > Hakem b. Ebân > İkrime > Abdullah b. Abbas en zayıf isnadın örneklerinden birkaçıdır. Muhammed b. Mervân es-Süddî es-Sagīr > Muhammed b. Sâib el-Kelbî > Ebû Sâlih > Abdullah b. Abbas ve Kâşgarî > Ahmed b. Ya‘kūb b. İbrâhim et-Tîbî el-Esedî > Mûsâ b. Mücellâ isnadları ise “silsiletü’l-kezib” olarak nitelendirilmiştir.

Hâkim en-Nîsâbûrî’nin bir isnad hakkında mutlak olarak en sahih veya en zayıf hükmünün verilemeyeceği, sahâbî râviyi veya bölgeleri esas alarak yapılacak tesbitin daha isabetli olacağı şeklindeki kanaati genelde kabul görmüştür. Dolayısıyla söz konusu isnadların sahâbe râvileri esas alınarak belirlendiği ve sözü edilen sahâbînin en sahih ve en zayıf isnadının zikredildiği kabul edilmiştir. Kaynaklarda Ehl-i beyt’in, en çok hadis rivayetiyle tanınan sahâbîlerin, Hz. Ebû Bekir ve Ömer’in, Abdullah b. Mes‘ûd gibi diğer sahâbîlerin, ayrıca Mekke, Medine, Kûfe, Yemen, Mısır, Şam, Horasan gibi bölgelerin en sahih ve en zayıf isnadları tesbit edilmiştir. Silsiletü’z-zeheb olarak kabul edilen Ahmed b. Hanbel > İmam Şâfiî > İmam Mâlik > Nâfi‘ > Abdullah b. Ömer isnadıyla rivayet edilen hadisler Hâzimî’nin günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmeyen Silsiletü’z̠-z̠eheb fîmâ revâhü’l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel ʿani’l-İmâm eş-Şâfiʿî’si ile İbn Hacer el-Askalânî’nin Silsiletü’z̠-z̠eheb fî-mâ revâhü’l-İmâm eş-Şâfiʿî ʿan Mâlik ʿan Nâfiʿ ʿan İbn Ömer adlı eserinde bir araya getirilmiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Ahmed b. Fâris es-Sellûm), Beyrut 1424/ 2003, s. 226-234; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱ (nşr. Âişe Abdurrahman), Kahire 1411/1990, s. 152-159; İbn Hacer el-Askalânî, en-Nüket ʿalâ Kitâbi İbni'ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Rebî' b. Hâdî Umeyr), Riyad 1408/1988, I, 247-262, 266, 495-502; a.mlf., Silsiletü'ẕ-ẕeheb (nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî), Beyrut 1406/1986, neşredenin girişi, s. 8-31; a.mlf., Lisânü'l-Mîzân (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1423/2002, III, 459; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Medine 1392/ 1972, I, 81-88, 180-181; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱ (nşr. Ali Hüseyin Ali), Beyrut 1412/ 1992, I, 20-26; Tecrid Tercemesi, I, 210-215, 272-273; Selman Başaran, "Hâzimî", DİA, XVII, 125.

Ahmet Yücel

SİLVAN

(bk. MEYYÂFÂRİKÎN).

SİLVAN ULUCAMİİ

(bk. ULUCAMİ).

SILVESTRE de SACY

(bk. SACY, Antoine Isaac Silvestre de).

SİMÂK b. HARB

(سماك بن حرب)

Ebü'l-Mugīre Simâk b. Harb b. Evs ez-Zühlî el-Bekrî (ö. 123/741)

Hadis hâfızı, tâbiî.

Kûfe'ye ilk yerleştirilen kabilelerden biri olan Bekir b. Vâil'in Benî Zühl koluna mensuptur. Dayısı Simâk b. Mahreme'nin Hz. Ömer devrinde yapılan fetihlerde çeşitli görevler üstlenmesi, Muâviye ve Hz. Ali ihtilâfında Hz. Ali'ye muhalefet ettiği için Cezîre'ye kaçmak zorunda kalması, buna rağmen Kûfe'de onun adına Mescidü Simâk adıyla bir mescid yapılması Simâk b. Harb'in anne tarafından Kûfe'nin ileri gelen bir ailesine mensup olduğunu göstermektedir. Onun devrin valisi Ebû Hâlid İbn Hübeyre tarafından birkaç defa Bağdat'a gönderilmesine bakılarak yöneticilerle ilişkisinin bulunduğu, muhtemelen bazı resmî vazifeler üstlendiği düşünülebilir. Öte yandan oğlu Saîd, kardeşleri Muhammed ve İbrâhim b. Harb'in de hadis râvisi olması, kardeşinin oğlu Süveyd b. Talha'nın hadis tahsil etmesi onun ailesinin ilmî çevreler içerisinde yer aldığını ortaya koymaktadır. Simâk'in nerede vefat ettiği bilinmemektedir.

Simâk b. Harb seksen kadar sahâbîyi gördüğünü belirtmiş; Enes b. Mâlik, Abdullah b. Zübeyr b. Avvâm, Dahhâk b. Kays, Câbir b. Semüre ve Nu'mân b. Beşîr gibi sahâbîlerden hadis rivayet etmiş; kendi kuşağından İbrâhim en-Nehaî, Saîd b. Cübeyr, Hasan-ı Basrî, Muâviye b. Kurre, İkrime el-Berberî, Şa'bî, Alkame b. Vâil gibi tâbiîlerden nakilde bulunmuştur. Kendisinden hadis nakledenler arasında başta oğlu Saîd olmak üzere A'meş, Hammâd b. Seleme, Şu'be b. Haccâc, Süfyân es-Sevrî, Şerîk b. Abdullah, Zâide b. Kudâme, İbrâhim b. Tahmân, İsrâil b. Yûnus es-Sebîî gibi hadisçiler sayılabilir.

Hocaları Câbir b. Semüre ile İkrime el-Berberî'den çokça hadis rivayet eden Simâk'in, Câbir b. Semüre'den naklettiği hadislere örnek olarak Hz. Peygamber'in namazlarda hangi sûre ve âyetleri okuduğu, zina eden bir

kişinin recmedildiği, intihar eden birinin cenaze namazının kılınmadığı, Resûl-i Ekrem'in şemâili, bilhassa nübüvvet mührü kabul edilen "ben"le ilgili rivayetler zikredilebilir. İkrime yoluyla İbn Abbas'tan aktardığı rivayetler daha çok tefsirle ilgilidir. İbn Mes'ûd'un oğlu aracılığıyla Simâk'ten yaptığı nakiller arasında Hz. Peygamber'in hadislerini başkalarına aktaranları öven ve müjdeleyen rivayet de vardır.

Ebû Hâtim er-Râzî, Simâk'in sadûk, sika; Yahyâ b. Maîn de sika olduğunu söyler. İbn Adî'ye göre onun rivayetlerinin çoğunda bir problem yoktur ve hadisçiler bunları terketmemiştir, bu rivayetler hasen mertebesindedir. Ancak Simâk'in kendilerinden hadis naklettiği râviler arasında meçhul şahsiyetlerin, hatta sika olmayan kişilerin bulunması onun eleştirilme sebeplerinden biri olmuştur. Ayrıca İkrime tarikiyle İbn Abbas'tan olan rivayetleri dolayısıyla işitmediği halde bazı rivayetleri işitmiş gibi aktarması, başkalarının münkatı' olarak rivayet ettiği haberleri, mevsul ve mevkuf rivayetleri merfû diye nakletmesi, çok hata yapması ve telkin kabul etmesi gibi sebeplerle tenkit edilmiştir. Şu'be, Süfyân es-Sevrî ve İbnü'l-Mübârek'in onu zayıf bulduğu, Cerîr b. Abdülhamîd'in

ondan hadis almak için yanına gittiği halde ayakta bevlettiğini görünce, "Bu adam bunamış" diyerek kendisine bir şey sormadan geri döndüğü zikredilmiştir. Simâk'in ömrünün sonlarına doğru ihtilâta mâruz kaldığı ifade edilmiş ve kendisinden ihtilâttan önce nakilde bulunanların rivayetleri makbul sayılmış, daha sonra nakledilenleri terkedilmiştir. Ahmed b. Hanbel, Simâk'in hadislerinde ıztırâb bulunduğunu, Nesâî onun yalnız başına rivayet ettiği hadislere itibar edilemeyeceğini belirtmiştir.

Hadis, tarih ve tefsir kaynaklarında Simâk'in rivayetlerine yer verilmiş, Abdürrezzâk es-San'ânî'nin el-Muṣannef'inde bunlardan yetmiş, Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde seksen, Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inde yirmi beş, Taberânî'nin el-Muʿcem'lerinde 150, İbn Hibbân'ın eṣ-Ṣaḥîḥ'inde 100'ü aşkın rivayeti, ayrıca Taberî'nin Câmiʿu'l-beyân'ında elli dolayında tefsirle ilgili haberi kaydedilmiştir. Buhârî el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inde bir yerde onun bir rivayetiyle istişhâdda bulunmuş; Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce de es-Sünen'lerinde rivayetlerine yer vermiştir (Wensinck, VIII, 112).

Simâk'in şiir ve eyyâmü'l-Arab konusunda birikimi olduğu belirtilmiş,

hatta onun Şa‘bî ile özel şiir sohbetleri yaptığı, şiir öğrenmek için yanına gelenleri hadis öğrenmeye gelenlere tercih ettiği nakledilmiştir. Onun rivayet ettiği “Şiirde hikmet vardır” hadisiyle sahâbenin Hz. Peygamber’in yanında sabah namazının ardından mescidde şiir okuduğuna ve Câhiliye günleri hakkında sohbetler yaptığına dair haber kendisinin şiire duyduğu ilgiyi arttırmış olmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, IV, 173; Ebü’l-Hasan el-İclî, Maʿrifetü’s̱-s̱iḳāt (nşr. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî), Medine 1405/1985, I, 436; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), IV, 148-149, 151; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, I, 157-158; IV, 229, 279; VIII, 502; Ukaylî, eḍ-Ḍuʿafâʾ, II, 178; İbn Adî, el-Kâmil, III, 460-461; İbn Hazm, Cemhere, s. 191; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, IX, 214-216; Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, ed-Duʿafâʾ (nşr. Ebü’l-Fidâ Abdullah el-Kādî), Beyrut 1406/1986, II, 26; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XII, 115-120; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, V, 245-249; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl, II, 232-234; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, IV, 232-234; Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 112; Seyyid Mehdî Hârisî, “Simâk b. Ḥarb-i Zühelî”, DMT, IX, 289.

Mehmet Emin Özafşar

SİMÂK b. HAREŞE

(bk. EBÛ DÜCÂNE).

SİMAVNA KADISI OĞLU BEDREDDİN

(bk. BEDREDDİN SİMÂVÎ).

SİMCÛRÎLER

(آل سيمجور)

IV. (X.) yüzyılda Horasan'da Sâmânîler adına kumandanlık ve valilik yapan müslüman Türk ailesi.

Ailenin kurucusu Ebû İmrân Simcûr ed-Devâtî, Sâmânî Emîri İsmâil b. Ahmed'in (892-907) gulâmı idi. Nisbesinden Sâmânî sarayında idarî görev yaptığı anlaşılmaktadır. 298'de (911) Sîstan'a hâkim olan Sâmânîler bölgenin yönetimini Simcûr'a bıraktılar. Birkaç ay sonra bölgeye Sâmânî hanedanından Ebû Sâlih Mansûr b. İshak vâli tayin edildi. 300 (913) yılında tekrar Sîstan valisi olan Simcûr, Emîr Ahmed b. İsmail'in öldürülmesinin (301/914) ardından ortaya çıkan kargaşa döneminde ayyârların düzenlediği baskına karşı koyamayıp Kuhistan tarafına kaçtı. Bu olayın ardından bölgeyi kısa bir süre için Ebû Sâlih Mansûr ele geçirdi. Ancak Simcûr, bir süre sonra Kuhistan'a tekrar hâkim olmayı başardı (303/916). Taberistan Zeydîleri'nin 308'de (921) Leylâ b. Nu'mân kumandasında Cürcân'a gönderdikleri ordu Sâmânî kumandanı Kara Tegin'i mağlûp etti. Leylâ, Nîşâbur'da Hasan b. Kāsım ed-Dâî adına hutbe okuttu. Durumu öğrenen Sâmânî Emîri Nasr b. Ahmed, Leylâ b. Nu'mân'a karşı bir ordu gönderdi, bu orduda Simcûr da yer alıyordu. Leylâ b. Nu'mân, Sâmânî kuvvetleri karşısında mağlûp oldu, daha sonra da öldürüldü. Nasr b. Ahmed, Hasan b. Kāsım ed-Dâî'nin adamlarının Cürcân'a hâkim olduğunu öğrendiğinde Simcûr'u 4000 kişilik süvari birliğiyle oraya gönderdi. Cürcân'a hâkim olan Simcûr daha sonra Mâkân b. Kâkî önünde başarısızlığa uğrayarak Cürcân'ı terketti (Zilhicce 310 / Nisan 923). Sâmânîler'in Rey şehrini Sâcoğulları'nın elinden almasının ardından buraya vali tayin edilen Simcûr'un (314/926) son görevi Herat valiliğidir (yaklaşık 930-932).

Simcûr'dan sonra ailenin başına geçen oğlu İbrâhim, Nasr b. Ahmed'in Kirman'a gönderdiği orduda yer aldı. Cürcân'a hâkim olmak isteyen Nasr'ın Ebû Ali Ahmed b. Muhtâc kumandasında gönderdiği ordu yedi aylık bir muhasaradan sonra Cürcân şehrini ele geçirince (328 yılı sonları / Ağustos-Eylül 940) İbrâhim buraya vali tayin edildi. 331 (942-43) yılına

kadar bu görevini sürdüren İbrâhim, I. Nûh döneminde Nîşâbur valiliğine getirildi (Ramazan 333 / Nisan-Mayıs 945). Bu olay üzerine Ebû Ali Ahmed b. Muhtâc isyan edip Muharrem 335'te (Ağustos 946) Nîşâbur'u ele geçirdi. Şevval 336'da (Nisan-Mayıs 948) ölen İbrâhim'in yerine oğlu Ebü'l-Hasan Muhammed geçti. Ebü'l-Hasan'ın ilk görevi muhtemelen Nîşâbur şahneliğidir. Ardından Horasan sipehsâlârı tayin edildi. Hakkındaki şikâyetler yüzünden görevinden azledilen (Cemâziyelâhir 349 / Ağustos 960) Ebü'l-Hasan Muhammed ertesi yıl göreve ikinci defa tayin edildiğinde (Zilhicce 350 / Ocak 962) halka karşı iyi davranarak başarılı bir yönetim uyguladı. Ziyârî Emîri Veşmgîr'in (Vuşmgîr) ölümüyle (357/967) Ziyârîler arasında başlayan taht mücadelesine Sâmânîler adına müdahale eden Ebü'l-Hasan bu dönemde Buhara'daki rakipleri tarafından becerisizlikle itham edildi. Emîr I. Mansûr b. Nûh onu azletmeyi düşündüyse de Buhara'daki faaliyetleriyle emîrin güvenini kazanarak görevde kalmasını başardı. Ebü'l-Hasan, daha sonra Sâmânîler ile Büveyhîler arasındaki anlaşmazlığın barışla sonuçlanmasında önemli rol oynadı (361/971-72).

II. Nûh, Sâmânî tahtına geçtikten sonra Ebü'l-Hasan Muhammed b. İbrâhim'e yakınlık gösterdi ve kızıyla evlendi. Ancak bir süre sonra Vezir Ebü'l-Hüseyin (Ebü'l-Hasan) Abdullah (Ubeydullah) b. Ahmed el-Utbî'nin etkisinde kalarak onu görevinden azletti (371/982). Ebü'l-Hasan bunun üzerine Horasan'dan ayrılıp iktâı Kuhistan'a çekildi. Bu sırada Saffârî hânedanının idaresinde bulunan Sîstan'ı ele geçirmek isteyen II. Nûh, Saffârîler'le olan meseleleri halletmek için Ebü'l-Hasan'ı bir mektupla Sîstan'a gönderdi. Sîstan'a giden Ebü'l-Hasan, Saffârîler ile Sâmânîler arasındaki anlaşmazlığı çözümledi ve II. Nûh adına hutbe okutarak geri döndü (17 Zilhicce 372 / 2 Haziran 983). Vezir Utbî'nin öldürülmesinden sonra yeni vezir Abdullah b. Muhammed b. Uzeyr, Horasan sipehsâlârı Ebü'l-Abbas Hüsâmüddevle Taş'ı azledip yerine üçüncü defa Ebü'l-Hasan Simcûrî'yi getirdi (Rebîülevvel 376 / Temmuz-Ağustos 986). Ebü'l-Hasan Zilhicce 378'de (Mart-Nisan 989) Nîşâbur'da vefat etti. Yerine geçen oğlu Ebû Ali Muhammed daha babasının sağlığında siyaset sahnesinde faaldi. Simcûrî ailesinin devlet içindeki nüfuzunu kırmak isteyen II. Nasr, Emîr Fâik el-Hâssa'yı Horasan sipehsâlârlığına tayin edince Ebû Ali bu durumu

kabul etmeyip harekete geçti. Ebû Ali ile Fâik arasında meydana gelen savaşı Ebû Ali kazandı. Bu olayın ardından II. Nûh, Ebû Ali'yi Horasan

sipehsâlârlığına tayin edip “İmâdüddevle” lakabını verdi; menşur, bayrak ve hil‘at gönderdi. Bastırdığı sikkelerde “emîrü’l-ümerâ” unvanını kullanan Ebû Ali, bağımsız denilecek kadar kuvvetli bir duruma geldikten sonra Sâmânî Devleti’ni ortadan kaldırmak için bir müttefik aramaya başladı. Bu amaçla Karahanlılar ile bir ittifak yaptıysa da bu kendisine bir fayda sağlamayınca bu defa eski düşmanı Fâik el-Hâssa ile anlaştı. II. Nûh ise Gazneli Hükümdarı Sebük Tegin’den yardım istedi. Herat yakınlarında yapılan savaşı Sebük Tegin kazandı. Ebû Ali daha sonra Fâik ile beraber Sebük Tegin’in oğlu Gazneli Mahmud’u mağlûp ederek tekrar Nîşâbur’a hâkim oldu ve bağımsızlığını ilân edip kendi adına hutbe okuttu. Bir süre sonra Fâik ile beraber Sebük Tegin ve oğlu Mahmud’a karşı harekete geçen Ebû Ali Tûs’ta yapılan savaşta yenilince (20 Cemâziyelâhir 385 / 22 Temmuz 995) Hârizm’e kaçtı. II. Nûh’tan af dilemesi üzerine Buhara’ya çağrıldı, burada II. Nûh’un emriyle tutuklanarak hapsedildi (Cemâziyelâhir 386 / Haziran-Temmuz 996). 387 (997) yılında öldü.

Simcûrîler’in son emîri Ebü’l-Kāsım Ali b. Ebü’l-Hasan Muhammed başlangıçta Sebük Tegin ve Sâmânîler’e itaat etti. Bunun üzerine kendisine Kuhistan bölgesinin idaresi verildi. Ebü’l-Kāsım, daha sonra Sâmânî Veziri Abdullah b. Muhammed b. Uzeyr ile Sebük Tegin arasındaki anlaşmazlıktan yararlanıp Nîşâbur’u ele geçirdi. Ancak Sebük Tegin’in Karahanlılar ile Sâmânîler arasında antlaşma sağlaması ve kardeşi Buğracuk ile Mahmud’u Nîşâbur’a göndermesi üzerine Cürcân’a kaçmak zorunda kaldı. Cürcân’a hâkim olan Büveyhî Emîri Fahrüddevle onu çok iyi karşıladı ve maddî destekte bulundu. II. Nûh’un ve ardından Sebük Tegin’in ölümüyle Gazneli Mahmud’un taht mücadelesi için Nîşâbur’dan ayrılması bir kargaşaya sebep oldu. Yeni Sâmânî Emîri II. Mansûr b. Nûh, Horasan sipehsâlârlığına Türk kumandanlarından Begtüzün’ü tayin etti. Ebü’l-Kāsım bu mevkiyi ele geçirmek için Begtüzün ile savaştıysa da başarılı olamayarak Kuhistan’a döndü (Rebîülevvel 388 / Mart 998), ardından Begtüzün ve Fâik ile birleşip Gazneli Mahmud’un üzerine yürüdü. Merv civarında yapılan savaşı Gazneli Mahmud kazanınca (27 Cemâziyelevvel 389 / 16 Mayıs 999) Ebü’l-Kāsım Kuhistan’a kaçtı. Ertesi yıl Sâmânî Devleti’ni diriltmek için mücadeleye girişen İsmâil b. Nûh ile ittifak yaptı. Ancak Gazneli Mahmud’un kardeşi ve Horasan Sipehsâlârı Nasr b. Sebük Tegin onları mağlûp etti. Esir alınıp Gazne’ye gönderilen (392/1002) Ebü’l-Kāsım’ın ne zaman öldüğü bilinmemektedir. Onun ölümüyle Simcûrî ailesi

siyaset sahnesinden çekilmiş oldu. Simcûrîler'in Selçuklular zamanında hâlâ Kuhistan'da bulundukları, bunlardan bir kısmının Anadolu'ya giderek Anadolu Selçukluları Devleti'nin hizmetine girdikleri bilinmektedir. Tercüman Tâceddin es-Simcûrî bunlardan biridir.

BİBLİYOGRAFYA

C. E. Bosworth, The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran: 994-1040, Edinburgh 1963, s. 29-30, 41, 44, 57-58, 69, 111, 116, 124, 177; a.mlf., "Sīmdjūrids'', EI² (İng.), IX, 612; İkbâl-i Âştiyânî, Târîḫ-i Mufaṣṣal-ı Îrân (nşr. M. Debîr-i Siyâkī), Tahran 1346 hş., s. 214-215, 232, 236-240, 250; R. W. Bulliet, The Patricians of Nishapur, Cambridge 1972, s. 18, 62-64, 70, 93, 118, 159, 202; V. V. Barthold, Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara 1990, s. 11, 18, 52, 246, 257, 268, 270-272, 276, 278-283, 287; a.mlf., "Ebü'l-Hasan", İA, IV, 83; a.mlf., "Ebû Ali'', a.e., IV, 10-11; Erdoğan Merçil, "Muhtacoğulları", Prof. Dr. Fikret Işıltan'a 80. Doğum Yılı Armağanı, İstanbul 1995, s. 74-81, 88; a.mlf., "Sîmcûrîler I: Sîmcûr ed-Devâtî'', TD, sy. 32 (1979), s. 71-88; a.mlf., "Sîmcûrîler II: İbrâhîm b. Sîmcûr'', TED, sy. 10-11 (1981), s. 91-96; a.mlf., "Sîmcûrîler III: Ebü'l-Hasan Muhammed b. İbrahim b. Sîmcûr", TD, sy. 33 (1982), s. 115-132; a.mlf., "Sîmcûrîler IV: Ebû Ali b. Ebü'l-Hasan Sîmcûrî", TTK Belleten, sy. 195 (1986), s. 547-567; a.mlf., "Sîmcûrîler V: Ebü'l-Kâsım b. Ebü'l-Hasan Sîmcûrî", TED, sy. 13 (1987), s. 123-138; Aydın Usta, Şamanizmden Müslümanlığa Türklerin İslamlaşma Serüveni, İstanbul 2007, tür.yer.; Ebü'l-Fazl Hatîbî, "Ebû ʿAlî Sîmcûr'', DMBİ, VI, 41-44; a.mlf., "Ebü'l-Ḳāsım Sîmcûr'', a.e., VI, 165-166.

Erdoğan Merçil

SİMKEŞHÂNE

(سيمكخشانه)

Osmanlılar'da devlet emrindeki altın, gümüş ve sırma işlemecilerinin topluca çalıştığı yer.

Çok eski devirlerden beri bilinen altın ve gümüşten tel çekme sanatı İslâmî dönemde de varlığını sürdürmüş, "telkârî" denilen maden işçiliğinin ilk güzel örnekleri Emevîler devrinde ortaya çıkmıştır. Acemler'den alınan bu sanat için Farsça "tırâz" kelimesi (ipek ve sırma ile işleme, nakış ve süs) kullanılmıştır. Gerek Emevî gerekse Abbâsî hükümdarları altın ve gümüş tellerle süslenmiş kumaşlara büyük önem vermiş, saraydaki imalâthaneye "dârütırâz" denilmiştir. Kâbe örtüleri de tırâzdan imal edilirdi. Endülüs'te, tavâif-i mülûk ve diğer devletlerde de tırâz yapımı mevcuttur. Fâtımîler döneminde önemli bir sanayi şehri olan Kahire'de tırâz sanatı çok ilerlemiş, gerek burada gerekse İskenderiye ve Dimyat'ta devlet ricâlinin ve halkın giyecek ihtiyaçları için bir dikim evi (dârü'l-kisve) kurulmuştur. Memlükler döneminde ise gerekli tırâz kumaşların esnaftan sağlanması yoluna gidilmiştir. Altınla imal edilen bu kumaşlardan yapılmış elbiselere "müzerkeş" denirdi. Selçuklu sarayında da tırâz imalâthanesi vardı. Anadolu Selçukluları devrinde Denizli'nin "ak alemlü" kumaşları Avrupa'ya da ihraç ediliyordu. Daha İslâmiyet öncesinde tel çekme sanatının var olduğu İran'daki simkeşlik, Osmanlı simkeşliğiyle benzerlik gösterir.

Osmanlılar'da bu sanatın hangi tarihe kadar uzandığı tesbit edilememekle birlikte Fâtih Sultan Mehmed döneminde varlığına dair belgeler mevcuttur. Osmanlı tekstil sanayiinin yan kuruluşu olan simkeşliğin ilk defa nerede başladığı hakkında da kesin bilgi yoktur. Ancak İstanbul'da, Bursa'da ve Selânik'te simkeşhâne bulunduğu bilinmektedir. İstanbul Simkeşhânesi'ne ait en eski belge XVI. yüzyılın son çeyreğine aittir. Bu belgeye göre İstanbul Simkeşhânesi darphâne nâzırının gözetiminde fethin ardından tesis edilmiş, hassa simkeşleri ve halka yönelik imalât yapanlar diye iki kolda faaliyet göstermiştir. Aynı dönemde İstanbul'da ikisi müslümanların, ikisi

zimmîlerin elinde olan dört iş yeri vardı. Simkeşlerle ilgili olarak zaman zaman fazla gümüş sarfiyatından kaçınılması yolunda fermanlar çıkarılmıştır.

İlk İstanbul simkeşhânesinin yeri hakkında kesin bilgi yoktur. Ancak bazı araştırmalarda Binbirdirek Sarnıcı'nın bu işe tahsis edilmiş olabileceği veya XVIII. yüzyılda yapılan Çorlulu Ali Paşa Külliyesi'nin yerinde bulunabileceği ileri sürülür. İstanbul Simkeşhânesi XVII. yüzyıl başlarında günümüze de kısmen ulaşan Beyazıt'taki binasına taşınmıştır. Fâtih Sultan Mehmed zamanından kalma buradaki darphâne III. Ahmed döneminde Emetullah Gülnûş Vâlide Sultan'a temlik edilmiş, o da burayı vakıf giderlerine karşılık Simkeşhâne'ye (Sırmakeş Hanı) çevirtmiştir. Bu değişiklik sırasında binanın köklü bir onarımdan geçtiği, büyük bir kısmının yeniden inşa edildiği anlaşılmaktadır. İstanbul Simkeşhânesi kâgir yedi dükkânla tahtanî ve fevkanî 115 oda, bir mahzen, sim çekmek için bir dolap, gümüş ve altın madenlerinin eritildiği kalhâne, halâsa fırını denilen bir pota, su kanalları, mescid, sıbyan mektebi ve sebilden oluşmaktaydı. Ancak daha sonra

yapılan ilâvelerle Simkeşhâne'nin genişletildiği anlaşılmaktadır. Gerçekten zaman zaman onarımdan geçen İstanbul Simkeşhânesi'ne yeni dükkân ve odalar ilâve edildiği bilinmektedir.

Bursa'da sırma imal edildiği ve bunun mîrî kârhânede yapılmış olmasından bu şehirde de bir simkeşhânenin bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu müessesenin ne zaman faaliyete geçtiği bilinmese de XVII. yüzyılda Bursa Simkeşhânesi'nin teşkilâtlı bir kurum olduğu kesindir. Esasta İstanbul Simkeşhânesi'ne bağlı olan Bursa'daki imalâthanenin kendi içerisinde idarî bir yapısı bulunmaktaydı. Bursa Simkeşhânesi XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadar faaliyetini sürdürmüştür. Selânik Simkeşhânesi'nin de kuruluş zamanı tesbit edilememektedir. Ancak onun da XVII. yüzyılda faaliyette olduğu ve teşkilât bakımından diğer simkeşhânelere benzediği söylenebilir. Ne zaman kapandığı da bilinmeyen bu müessesenin aynı asırda zarar ettiği bilindiğine göre fazla uzun ömürlü olmadığı düşünülebilir.

Bunların dışında Osmanlı hükümdarlık sarayında bulunan ve "ehl-i hiref" denilen esnaf arasında da simkeş ve kılaptancılar bulunurdu. Sarayın sırma

ve kılaptan ihtiyacı önceleri dışarıdan sağlanırken zamanla saray dahilinde karşılanmaya başlanmıştır. “Cemâat-i sîmkeşân-ı hâssa” denilen bu sanatkârların başında sersimkeş, kethüdâ ve ustabaşı gibi idareciler vardı.

Sırmakeş Hanı da denilen İstanbul Simkeşhânesi’nin giderleri III. Ahmed’in vâlidesi Emetullah Gülnûş Sultan tarafından kurulan vakıf gelirleriyle karşılanırdı. Fiilî idaresi mütevelli tarafından yürütülürdü. Simkeşhâne’deki oda ve dükkânların kira gelirleri önemli bir yekün tutardı. Başlangıçta Darphâne-i Âmire emini tarafından yönetilen Simkeşhâne muhtemelen XVII. yüzyılda mukātaaya çevrilmiş ve bunun da esasını sırma ve kılaptan imalinden elde edilen gelirler oluşturmuştur. Altın ve gümüş gibi değerli madenlerin Darphâne dışından temini yasaklanmıştı. Mukātaa gelirlerinin sarfedileceği yerler, dolayısıyla Simkeşhâne mâmullerinin satış yerleri ve sınırları belirli idi. 1677 yılında İstanbul Simkeşhânesi haseki sultanın hasları arasındaydı. İşlenen sırma, tel ve kılaptanlar İstanbul ve civarında tüketilir, Bursa ve diğer yerlerde üretilen mâmullerin İstanbul’da satışına müsaade edilmezdi. 1768-1774 Osmanlı-Rus savaşında ve sonraki yıllarda Osmanlı maliyesinden Simkeşhâne de etkilenmiş, diğer bazı mukātaalar gibi bu kurum da esham uygulaması kapsamına alınmıştır. Ancak bundan beklenen olumlu sonuç elde edilemeden 1787’de Rusya ile, ertesi yıl Avusturya ile başlayan savaşlar maliyeyi daha da sarsmış, Simkeşhâne’nin durumu daha da kötüleşmiş, Darphâne’ye olan borçlarını ödeyemez duruma düşmüş, ilerleyen yıllarda gümüş temin edemez hale gelmiştir. Buna rağmen esham uygulaması kaldırılmamış ve zamanla kısmen de olsa istikrar kazanmıştır. Büyük bir mukātaa olan Simkeşhâne mukātaası XVIII. yüzyılda tel ve Bursa Simkeşhânesi mukātaası olarak ikiye ayrılmıştır.

Bu durumun en yüksek rütbeli âmiri Darphâne-i Âmire eminidir (nâzır). Bunun altındaki iki eminden biri doğrudan Simkeşhâne’nin, diğeri ise tel mukātaasının âmiri durumundaydı. Gerek Darphâne emini gerekse bunun altındaki görevliler defterdarın teklifiyle tayin edilirdi. Bunlar ücretlerini ya maaş şeklinde veya iltizam bedelinden artan mukātaa gelirinden alırlardı. Bazan hem maaş hem de üretilen malın imal ve satışından pay aldıkları olurdu. Eminlerin görev süresi genellikle bir-üç yıl arasında değişirdi. Simkeşhâne esnafı aslında otokontrol bir sisteme sahip olmakla birlikte eminin maiyetinde imalâtın düzenli yapılmasını sağlayan ve suistimalleri

önleyen zâbitler de bulunurdu. Darphâne görevlisi olup Simkeşhâne'de üretilen malı teslim alan görevliye "sandukkâr" denirdi. Darphâne'den Simkeşhâne'ye verilen gümüşün hesaplarını tutan görevliye ise "tefe kâtibi" adı verilirdi. Simkeşhâne mukātaasının en önemli geliri burada çalışan esnafa satılan gümüşten alınan farktı. Ayrıca Darphâne dışından elde edilen ve koltuk halkası denilen gümüşü kullananlardan cezaen alınan "nezir"ler de önemli miktara ulaşırdı. Belli başlı Simkeşhâne giderlerini ise personel maaşları, emekli olanlara ve eshama verilenler oluştururdu.

Simkeşhâne esnafının önemli bir kısmı Simkeşhâne'de çalışmakla birlikte bir kısmının iş yeri dışarıdaydı. Merkezde çalışanların önemli bir kısmını, Darphâne'den sağlanan 100'er dirhemlik altın ve gümüş çubuklarını sırma ve kılaptan yapımı için elverişli hale getiren sağıcı esnafı teşkil ederdi. Simkeş denilen esnaf ise dokumacılıkta kullanılabilecek nitelikte tel çeken zümreyi oluştururdu. Bunların sayısı zaman içinde değişmiş ve sağıcılık gibi ihtisasa dayalı esnaf ortaya çıkmıştır. Kılaptancı esnafı Simkeşhâne'nin önemli bir zümresini teşkil ederdi. Bunların başlıca görevi "kollâb" denilen eğirme çıkrığıyla gümüş telin ipek üzerine sarılmasından elde edilen ipi imal etmekti. Bunlar da mutlaka Simkeşhâne'de bulunan esnaf zümresindendi. Şeritçiler, bükmeciler, kangalcılar, haffâflar ile altın ve gümüş dışında demir vb. madenden tel çekip sırma ve kılaptan imal eden yalancı simci esnafı Simkeşhâne dışındaki simkeş esnafını oluştururdu. Simkeşhâne'ye bağlı esnaf kolları diğer Osmanlı esnafıyla benzer bir teşkilâta sahipti. Esnafın denetimi, kurumun yönetimi simkeşbaşı, kethüdâ, yiğitbaşı, ustabaşılar ve ihtiyar usta denilen tecrübeli ustalarla sağlanırdı. Mukātaa, vakıf ve esnaf gruplarından oluşan Simkeşhâne karışık bir yapıya sahipti. Dolayısıyla devletin önemle üzerinde durduğu işletmelerin başında gelirdi. Bu bakımdan para politikasının etkilenmemesi, mukātaanın sürekliliğinin sağlanması, tüketicinin korunması gibi sebepler yüzünden otokontrol müessesesi dışında bir de üst kontrol müessesesi oluşturulma ihtiyacı duyulmuştu. Bu amaçla da altın ve gümüşün Darphâne-i Âmire dışından sağlanmasının yasaklanması;

mâmullerin kullanımının teşviki; satışın tekelde toplanması; mâmullerde standardizasyon ve işe devamın temin edilmesi gibi tedbirlere başvurulmuştur.

Simkeşhâne'de yapılacak imalât için öncelikli olarak altın, gümüş, kömür gibi malzemelerle hadde, kal ocağı ve çıkrıktan ibaret aletlere ihtiyaç vardı. Malzemenin hazırlanması için sim ve altının eritilmesi, ipeğin bükülmesi ve boyanması gerekirdi. İmalât aşamasında ise çeşitli türlerde tel çekilmesi ve kılaptan sarılması işlemleri gelirdi. Elde edilen teller başta resmî elbiseler olmak üzere serâser, kemha ve diğer telli kumaşlarla ev eşyalarının imalinde kullanılırdı. Simkeşhâne mâmullerinin satılmasında belli kurallar vardı. Meselâ İstanbul'a bağlı olmakla birlikte ayrı bir emin tarafından yönetilen Bursa Simkeşhânesi'nin mâmulleri İstanbul'da pazarlanamazdı.

XVIII. yüzyıl sonlarına doğru, özellikle 1768-1774 Osmanlı-Rus savaşı ve sonrasında Simkeşhâne büyük bir krize girmiştir. Yeterli gümüşün sağlanamaması kaçakçılığı körüklemiş, bu da mukātaa gelirlerinin düşmesine sebep olmuştur. Simkeşhâne, Darphâne'ye olan yüklü miktardaki borcunu ödeyemez duruma düşmüş, birçok esnaf iş yerlerini kapatmak zorunda kalmış, koltukçuluk faaliyetleri artmıştır. XIX. yüzyılda ise simkeşlik sanatının cazibesini yitirmesi üzerine simkeş esnafı başka işlere yönelmeye başlamıştır. Sultan Abdülaziz döneminde kurulan Islâh-ı Sanâyi Komisyonu'nun çalışmaları çerçevesinde simkeş ve kılaptancı esnafının talepleri üzerine Simkeşhâne'nin ıslahı hususunda girişimlerde bulunulmuş, 1866'da kurulması kararlaştırılan Simkeşler Şirketi sayesinde Simkeşhâne'nin tekrar faaliyete geçirilmesi düşünülmüş, 1867'de Simkeşhâne tamir edilmiş ve giriş kapısının üst kısmına Ali Rızâ Efendi hattıyla, "Sîmkeşhâne-i Âmire" yazılı bir levha konulmuştur. Simkeşhâne'nin faaliyetini düzensiz de olsa XX. yüzyıla kadar sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Ancak bu asrın başlarında simkeş esnafı dağılmış, zamanla harabe haline gelen Simkeşhâne, İstanbul'un işgali esnasında İngilizler tarafından kapatılmıştır. 1930'lu yıllarda binanın rölövesi çıkarılmış, fakat gelişigüzel bir şekilde esnafa kiralanmıştır. 5 Mart 1956 tarihinde mühürlenen Simkeşhâne'nin daha sonraki yıllarda Beyazıt-Aksaray yolunun genişletilmesi esnasında üç cephesi yıkılmış, sadece arka cephesi bırakılmıştır. Yapılan onarımlarla mevcut bina 1981 yılında kütüphaneye çevrilmiş olup halen İl Halk Kütüphanesi olarak kullanılmaktadır. Eski binanın cephesinde vaktiyle yer alan ve 1957'de ortadan kaldırılan Emetullah Gülnûş Vâlde Sultan Sebili'nin yerine yakın zamanda kötü bir taklidi yapılarak monte edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 3, 492, hk. 1460; BA, Cevdet-Darphane, nr. 760, 1138, 1140, 1546, 1614, 1740, 2189, 2446; BA, Cevdet-Belediye, nr. 443, 5318; BA, KK, Evâmir-i Mâliyye Defteri, nr. 2306, 2471, 2472, 2475, 2476, 7224; BA, Darphane Defterleri, nr. 1153, 1154; BA, D.BŞM, nr. 2385; BA, D.BŞM, ISS, nr. 20556; BA, İrâde-Meclis-i Mahsûs, nr. 1498; TSMA, D. nr. 7027, 7028, 7029, 7268, 7768, 8851; TSMA, nr. E 6845, 7166; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 413; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 565; Takvîm-i Vekāyi‘, sy. 860, İstanbul 29 Şâban 1263; Ahmed Refik [Altınay], On Altıncı Asırda İstanbul Hayatı (1553-1591), (İstanbul 1917), İstanbul 1988, s. 70-71, 115-116, 132; Hikmet Turhan Dağlıoğlu, 1558-1589: On Altıncı Asırda Bursa, Bursa 1940, s. 30, 94; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 464; H. E. Wulf, The Traditional Crafts of Persia: Their Development, Technology and Influence on Eastern and Western Civilizations, Cambridge 1966, s. 42-43; Corcî Zeydân, Târîḫu't-temeddüni'l-İslâmî, Beyrut 1967, I, 146; Yavuz Cezar, Osmanlı Maliyesinde Bunalım ve Değişim Dönemi, İstanbul 1986, s. 103,109; Rifat Önsoy, Tanzimat Dönemi Osmanlı Sanayii ve Sanayileşme Politikası, Ankara 1988, s. 103; P. Lecomte, Türkiye'de Sanatlar ve Zenaatler (trc. Ayda Düz), İstanbul, ts. (Tercüman Gazetesi), s. 76; Himmet Taşkömür, Osmanlı İmparatorluğunda Simkeşlik ve Tel Çekme: XV-XIX. Yüzyıllar Arası (yüksek lisans tezi, 1990), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Halil İnalcık, "Bursa Şer‘iyye Sicillerinde Fatih Sultan Mehmed'in Fermanları", TTK Belleten, XI/44 (1947), s. 697; Haluk Y. Şehsuvaroğlu, "Simkeşhane", TTOK Belleteni, XII/ 169 (1956), s. 3-4; K. Pamukciyan, "Darphane Ne Zamandan Beri Topkapı Sarayı Dahilindedir?", a.e., XII/175 (1956), s. 7-8; Yekta Ragıp Önen, "Fatih'in Yaptırdığı İlk Darphane", a.e., XII/176 (1956), s. 45; Halil Sahillioğlu, "Bir Mültezimin Zimem Defterine Göre XV. Yüzyıl Darphane Mukataaları", İFM, XXIII/1-2 (1963), s. 146-147; a.mlf., "XVII. Yüzyıl Ortalarında Sırmakeşlik ve Altın-Gümüş İşlemeli Kumaşlarımız", BTTD, sy. 16 (1968), s. 48-53; İlhan Öz, "Beyazıt Simkeşhane Yapısı Restorasyonu, Theodossius Takı ve Hasan Paşa Hanı'nın Sorunları", Ayasofya Müzesi Yıllığı, sy. 10, İstanbul 1985, s. 50-53; A. Grohmann, "Tırâz", İA, XII/1, s. 235-249; Gönül Cantay, "Simkeşhane", DBİst.A, VI, 561.

DİA

SİMKEŞZÂDE FEYZÎ

(ö. 1102/1690)

Divan şairi.

1036'da (1626-27) İstanbul'da doğdu. Adı Hasan, babasının adı Mehmed'dir. Beyazıt'taki Simkeşhâne'de gümüş ve altın tel çeken bir zanaatkâr ailesine mensup olduğu için Simkeşzâde künyesini almıştır. Gençken şiir yazmaya başladığı, ilk mahlası "Sîmî"yi dedesinin simkeşbaşı olması dolayısıyla Şeyhülislâm Zekeriyyâzâde Yahyâ'nın verdiği bilinmektedir. On sekiz yaşına geldiğinde Halvetî şeyhlerinden Abdülahad Nûri'ye (Sivâsî) intisap edince şeyhi ona "Feyzî" mahlasını verdi. Fâzıl Molla Çelebi, Bıçakçı Mehmed Efendi, dersiâm Sâlih Efendi gibi hocalardan ilim tahsil edip icâzet aldı. Nakîbüleşraf Kudsîzâde Şeyh Mehmed Efendi'nin yanında muîdlik yaptıktan bir müddet sonra 40 akçe maaşla müderrisliğe başladı. Ayrıca Halvetî ve Nakşibendî şeyhlerinden Kudsîzâde ve Bosnevî Şeyh Osman Efendi ile Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhi el-Hâc Ahmed Dede'den icâzet aldı. Halvetîliğin İstanbul'da gelişmesinde ve kollarının açılmasında önemli rolü olan Simkeşzâde, İstanbul'da sırasıyla Seyyid Yâkub Efendi yerine Topkapı dışındaki Takyeci İbrâhim Ağa Camii'ne cuma şeyhi, 1079'da (1668-69) Kılıç Ali Paşa Camii'ne pazar vâizi ve nihayet 1086'da da (1675) Emîr Buhârî Tekkesi'ne şeyh oldu. İstanbul'da 2 Safer 1102 (5 Kasım 1690) tarihinde vefat etti. Emîr Buhârî Tekkesi civarındaki mezar taşında Rüşdî Ahmed Efendi'nin düşürdüğü vefat tarihi kayıtlıdır. Oğlu, Vekāyiu'l-fuzalâ sahibi Şeyhî Mehmed Efendi'dir. Divanında hem beşerî hem tasavvufî aşka yer veren Simkeşzâde'nin şiirlerinde kullandığı dil sade ve samimidir. Tasavvufî neşveyi ön planda

tuttuğu şiirlerinde didaktik bir söyleyiş hâkim olup şairliği tasavvufî kimliğinin gerisinde kalmıştır.

Eserleri. 1. Divan. Külliyat halindeki tek nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (TY, nr. 428). Üzerinde Ali Osman Coşkun'un

bir doktora tezi hazırladığı (bk. bibl.) divanda üçü na‘t olmak üzere yirmi beş kaside, dört terkibibend, bir müsemmen, dört müseddes ile Bâkî, Riyâzî, Nev‘î gibi şairlerin gazellerine yapılmış yirmi yedi tesdîs, Şeyh Abdülahad Nûri, Meşnevî şârihi Sarı Abdullah Efendi, İsmetî, Riyâzî gibi şairlerin gazellerine tahmîsler, 355 gazel, yirmi dört kıta, on yedi rubâî ve yirmi bir beyit (müfred) mevcuttur. 2. Gamze vü Dil. Klasik mesnevi tertibindeki eser dinî tasavvufî ve ahlâkî mahiyette olup külliyatın 1b-51b varakları arasında yer almaktadır. Toplam 2220 beyit olan mesnevi 1065 (1654-55) yılında yazılmış ve IV. Mehmed’e sunulmuştur. Eser baştan sona Halvetî tarikatının âdâbını aktardığından bu tarikat için önemli bir kaynak durumundadır. 3. Mi‘râcnâme-i Resûl-i Ekrem. 196 beyitten ibaret olup 1059’da (1649) kaleme alınan eser külliyatın 52b-57a varakları arasında mevcuttur. 4. Cevabnâme-i Mevlânâ-yı Mukaddis. Külliyatın 57b-61a varakları arasında bulunan 161 beyitlik bu mesnevi Şeyh Abdülahad Nûri’nin cuma şeyhi sıfatıyla yapmış olduğu bir vaazın özeti niteliğindedir.

BİBLİYOGRAFYA

Uşşâkīzâde İbrâhim, Zeyl-i Şekāik (nşr. H. J. Kissling), Wiesbaden 1965, vr. 326b; a.mlf., Zeyl-i Zeylü’ş-Şekāik, Süleymaniye Ktp., Hafîd Efendi, nr. 242, vr. 326b; Mustafa Safâyî Efendi, Tezkire, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2549, vr. 213a; Belîğ, Nuhbetü’l-âsâr, s. 430; Şeyhî, Vekāyiu’l-fuzalâ, II, 37-42; Sâlim, Tezkire, İstanbul 1315, s. 559; Sicill-i Osmânî, III, 202; Osmanlı Müellifleri, I, 139; Tomar-Melâmîlik, s. 117; Babinger (Üçok), s. 292; Ali Osman Coşkun, Simkeşzâde Feyzî’nin Divanı: İnceleme-Metin-İndeks (doktora tezi, 1990), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., Simkeşzâde Feyzî’nin Mesnevîleri (İnceleme-Metin-Sözlük), Samsun 1997; a.mlf., “Simkeşzâde Feyzî”, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, sy. 5, Samsun 1990, s. 33-39.

Ali Osman Coşkun

SİMNÂN

(سمنان)

İran’da tarihî bir şehir ve bu şehrin merkez olduğu eyalet.

Elburz dağlarıyla Deştikevir arasındaki geçiş alanında deniz seviyesinden 1132 m. yükseklikte, Hamdullah el-Müstevfî’nin yazdığına göre efsanevî hükümdar Tahmûras tarafından kurulmuştur (Nüzhetü’l-ḳulûb, s. 161). Bazı kaynaklarda Sengser, Sigsan, Signan, Semînâ yazılışlarına da rastlanan ve anlamı bilinmeyen ismin kökeni hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür.

Ortaçağ boyunca Kūmis eyaletine bağlı bir yerleşim merkezi olarak geçen Simnân, Abbâsî ihtilâli günlerinde Hasan b. Kahtabe’nin emriyle Hâzim b. Huzeyme tarafından zaptedildiği sırada küçük bir köy durumundaydı (Taberî, VII, 404). Çeşitli dönemlerde Taberistan ve Horasan bölgelerine yapılan seferler sırasında bir uğrak yeri olan Simnân’ın IV. (X.) yüzyılda giderek geliştiği görülür. 330’da (941-42) Taberistanlı kumandan Hasan b. Feyrûzân ed-Deylemî’nin ele geçirdiği şehir (İbnü’l-Esîr, VIII, 390), Gazneliler devrinde I. Mesud’un Kūmis valisi Bahtiyâr b. Muhammed ed-Dâmgānî’nin gayretleriyle mâmur hale getirildi. Her ne kadar 420’de (1029) Irak Oğuzları tarafından yağmalandıysa da (a.g.e., IX, 379) 437’de (1046) burayı gören Nâsır-ı Hüsrev bir yıkım izinden bahsetmez. VI-VIII. (XII-XIV.) yüzyıllarda Alamut İsmâilîleri ve Bâvendîler bölgede etkili oldular. 618’de (1221) kerpiç surlarla çevrili Simnân’a giren Moğollar şehri yağmalayıp tahrip ederek pek çok kişiyi öldürdüler; Yâkūt el-Hamevî, buranın harabe halinde olduğunu söyler (Muʿcemü’l-büldân, III, 285). Serbedârî ayaklanmalarında büyük rol oynayan ve 766 (1364-65) yılına kadar onların egemenliği altında kalan Simnân, Moğol ve Timur yönetimlerinin önemli merkezlerinden biri oldu ve çok sayıda vezir yetiştirmesinden dolayı “Dârü’l-vüzerâ” adıyla anıldı. Safevîler ve Kaçarlar devrinde de önemini koruyan Simnân ve çevresini hânedana mensup veya yakın kişiler yönetti. Pehlevî döneminde Mâzenderan eyaletine bağlı bir şehir haline getirildi.

Günümüzde Damgan-Tahran yolu üzerinde yer alan şehir Tahran'a 234 km. mesafededir ve nüfusu 2008 yılı başlarına ait tahminlere göre 132.000, 96.815 km² yüzölçümüne sahip olan eyaletin nüfusu 584.000'dir. Simnân eyaleti, Simnân, Şâhrûd (131.397), Damgan (59.199) ve Germsâr (41.071) olmak üzere dört vilâyete bölünmüş olup eyaletteki şehir sayısı on altıdır. Belli başlıları Mehdîşehr, Eyvânkî, Surha ve Bistâm'dır. Simnân eyaletinde tarım ırmak ve kuyu sularıyla yapılır. Elde edilen ürünler arasında buğday, arpa, patates, pamuk, tütün, çam fıstığı, ayçiçeği, şeker pancarı, üzüm, elma ve incir başta gelmektedir. Hayvancılık ve özellikle dağlık yörelerdeki arıcılık da eyaletin gelir kaynakları arasında yer alır. Bölgenin başlıca yer altı zenginlikleri taş kömürü, kurşun, bakır, demir ve alçı taşıdır. Sanayi dallarından dokuma ve ayakkabıcılık öne çıkmıştır. Tarihî dönemlerden beri üretilen kilim, şal ve değişik yünlü, pamuklu dokuma ürünleri dikkat çeker.

Simnân eyaletinde mevcut birçok tarihî eser arasında en eski eserlerden biri olan Simnân Cuma Mescidi, bunun Gazneli Bahtiyâr b. Muhammed tarafından yaptırılan minaresi, Kaçarlar dönemine ait Dervâze-i Erg ve Mescidi Sultân, Damgan Cuma Mescidi ve Târîhane Camii, Bistâm'da Cuma Mescidi, Bâyezîd-i Bistâmî Türbesi ve Mescidi, Şeyh Ebü'l-Hasan Harakānî Türbesi, Burc-i Kâşâne en önde gelenlerdir. Ayrıca Partlar döneminde İran'ın başşehri olan ve Şehr-i Sad Dervâze (yüz kapılı şehir) adıyla bilinen şehrin harabeleri de günümüzde Damgan'ın güneyinde bulunmaktadır. Selçuklular devrine ait bir diğer eser de Damgan'da Çihilduhterân Kalesi'dir.

Ortaçağ'da Simnânî nisbesiyle anılan meşhur simalar arasında mutasavvıf Alâüddevle-i Simnânî, muhaddis, Hanefî fakihi ve Eş'arî kelâmcısı Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed es-Simnânî, muhaddis Halîl b. Hind es-Simnânî, muhaddis Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali es-Simnânî, mutasavvıf Seyyid Eşref Cihangîr-i Simnânî, çağımızda edebiyat tarihçisi ve yazar Zebîhullah Safâ, Molla Ali Simnânî, Feyz-i Simnânî sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), VII, 9, 404; IX, 599; Makdisî, Aḥsenü’t-teḳāsîm, s. 356; Nâsır-ı Hüsrev, Sefernâme (trc. Abdülvehhab Tarzi), İstanbul 1950, s. 5-6; Sem‘ânî, el-Ensâb, VII, 148-150; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân (Cündî), III, 285; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 390; IX, 379; Cüveynî, Târîh-i Cihângüşâ (Öztürk), I, 189; Müstevfî, Nüzhetü’l-ḳulûb (Strange), s. 161, 173; Çehre-yi Îrân, Tahran 1374 hş., s. 216-220; Muhammed Muîn, Ferheng-i Fârsî, Tahran 1375 hş., V, 801; Abdülhüseyin-i Saîdiyân, Serzemîn u Merdüm-i Îrân, Tahran 1378 hş., s. 552-553; J. H. Kramers, “Simnan”, İA, X, 652-653; C. E. Bosworth, “Simnān”, EI^2 (İng.), IX, 613-614; Dihhudâ, Luġatnâme, XVII, 630-631; Ümîd Azîmzâde, “Simnân”, DMT, IX, 292-294.

Nimet Yıldırım

SİMNÂNÎ

(bk. ALÂÜDDEVLE-i SİMNÂNÎ).

SİMSAR

(السمسار)

Kendi namına, fakat müvekkili hesabına komisyon karşılığı alım satım yapan kimse anlamında bir fıkıh terimi.

Sözlükte “koruyan, gözeten, alıcı ile satıcı arasındaki aracı” anlamına geldiği gibi her işin / mesleğin ehline simsâr, bir yöreyi avucunun içi gibi bilen kişiye ise simsârü’l-arz adı verilir. Aslının Ârâmîce’de “pazarlıkçı” (müsâvim) mânasındaki sifsârâ veya Farsça’da alıcı ile satıcı arasındaki aracıyı ifade eden sîb-sâr olduğu ileri sürülmektedir. Arapça’da sifsâr ve sifsîr de denir. Semsere / delâle (dilâle) alışveriş, simsâriyye / dellâliyye ise simsarlık / tellâllık demektir. Kelime Batı dillerine censal, sensal, sensalis ve sensale şeklinde girmiştir. Ayrıca Arapça’da gezici simsara tavvâf (çerçi), bir yerde sabit simsara cellâs (oturakçı), köle / câriye ve hayvan komisyoncusuna nehhâs adı verilir. Simsarın en geniş anlamı “bir akdin tarafları arasında onlardan müvekkili olanın hesabına aracılık yapan kimse”dir. Ancak İslâm hukukçularınca özellikle -konsinye satışları dışarıda bırakacak şekilde-kendi namına, fakat müvekkili hesabına ücret karşılığı alım veya satım yapan kimse kastedilmiştir. Arapça’da münâdî, dellâl ve sâih genellikle aynı mânada kullanılmışsa da örfte simsar ve dellâle farklı anlamlar yüklenebilmiştir. Meselâ simsar müşteriyi bulup mala veya sahibine götürürken dellâl yanında gezdirdiği metaa alıcı arar. Tarihte Mısır gibi bazı İslâm ülkelerinde kendilerine verilen tekstil ürünlerini ve mücevheratı çatkapı pazarlama yöntemiyle satan ve bohçacıların işlevini gören kadın simsarlar da (dellâle) istihdam edilmiştir. Günümüzde özellikle turistleri komisyon karşılığı anlaştığı otel, motel, dükkân gibi işletmelere yönlendiren kişiye de hanutçu (Arapça “dükkân” anlamındaki hânût kelimesinden) denir.

Hz. Peygamber pazar denetimlerinden birinde Bakī‘deki simsar olarak nitelenen topluluğa râvinin ifadelerinden kendilerinin de hoşuna gittiği anlaşılan tüccar şeklinde hitap ederek yemin ve boş sözlerden kaçınmalarını tembihlemiştir (Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 1; İbn Mâce, “Ticârât”, 3; Tirmizî,

“Büyûʿ”, 4; Nesâî, “Eymân”, 22-23, “Büyûʿ”, 7). İslâm hukukçularının çoğunluğu bu hadisi delil göstererek simsarlığı câiz saymıştır. Tarih boyunca bazı kişilerin meselâ akar / emlâk, kumaş, sebze, kitap, köle, hayvan gibi belli malların simsarlığında uzmanlaştığı ve birçok âlimin “es-simsâr” lakabıyla anıldığı görülür.

Taraflarını simsar (ecîr) ve iş verenin (müste’cir, müvekkil) meydana getirdiği simsarlık akdi emeğin ücret karşılığında süreli olarak temlik ve tahsisini konu alan bir iş (hizmet) sözleşmesidir. Âkıl (mümeyyiz) olması şart koşulan simsar için emeği tahsis etme (iş görme), iş veren için de ücreti ödeme borcu söz konusu olduğundan simsarlık iki taraflı ve bağlayıcı bir akiddir. Ya süre ya da iş (amel) üzerine kurulan simsarlık akdinin konusu bakımından sıhhat şartlarından ilki, ecîr-i hâs ve ecîr-i müşterek ayırımına paralel olarak simsarın vereceği hizmetin süresinin veya niteliğinin önceden tarafların hukukunu koruyucu ve anlaşmazlığa düşmelerini önleyici biçimde bilinmesi ve belirlenmesidir. Ancak yapılacak iş örfen biliniyorsa ayrıca açıklanması şart değildir. Erken dönem Hanefî hukukçularına göre simsarın ecîr-i hâs olarak kiralanması câizken ecîr-i müşterek olarak tutulması câiz değildir. Fakat ikinci şıkka sonraki Hanefî fakihlerince ihtiyaca binaen cevaz verilmiş, hatta simsar denilince ecîr-i müşterek anlaşılır olmuştur (meselâ bk. Mecelle, md. 422). Şâfiîler simsarlık akdinin icâre niteliğinde kurulmasını mutlak olarak tecviz etmiştir. Remlî’ye göre fiyatları önemli farklılıklar gösteren ev, hayvan ve kölenin satışı gibi yorucu işlemler için simsar kiralanması sahihtir. Bu tür muamelelerde simsarın ne kadar hizmet ve zaman vereceğinin bilinmemesine rağmen hizmetin bilinmezliği ihtiyaca binaen önemsenmemiştir. Şâfiîler’e göre hem icâre hem cuâleye uygun bir tarzda sözleşme yapıldığında işin mahiyeti belirlenmişse akid icâre, aksi takdirde cuâle sayılır. Mâlikîler süre yerine hizmetin vasfı belirlenerek kurulan sözleşmeyi cuâle olarak niteler. Eğer cu‘l takdir edilmemişse ecr-i misl gerekir; ancak mücâale için tarafların bildiği bir teamül varsa ona itibar edilir.

Akid konusuyla ilgili ikinci şart simsarlık hizmetinin şer‘an serbest ve fiilen mümkün olmasıdır. Bundan dolayı içki ve murdar hayvan gibi haram mallar için yapılan simsarlık geçersizdir. Şehirlinin bedevî adına satışı da meşrû görülmez; zira Resûl-i Ekrem şehirlinin bedevînin malını pazarlamasını yasaklamıştır. Ancak İbn Abbas’ın şehirlinin bedevîye simsarlığı şeklinde

yorumladığı bu yasağın (Buhârî, “Büyûʿ”, 68-71, “İcâre”, 14; Müslim, “Büyûʿ”, 19; Ebû Dâvûd, “İcâre”, 11; İbn Mâce, “Ticârât”, 15; Nesâî, “Büyûʿ”, 18) satım akdinin özüne veya aslî unsurlarına değil mücâvir veya hâricî vasfına ilişkin olduğu ileri sürülerek söz konusu işlemler genelde dinen günah, fakat hukuken (kazâen) geçerli sayılmıştır. Süfyân es-Sevrî’nin mekruh gördüğü rivayet edilen simsarlık da bu türe mahsus olabilir (İbn Ebû Şeybe, IV, 454). Ayrıca sonucun elde edilmesinin sadece simsarın ameline değil, aynı zamanda meselâ bir malın belli bir şahsa satılması gibi üçüncü kişilerin uygun fiillerine ve elverişli dış unsurlara bağlı olduğu bir hizmetin ifasının da simsarlık akdine konu edilmesi câiz sayılmamıştır. Bu tür işlerde akdin süre üzerine kurulması önerilerek tarafların haklarının korunmasına ve beklenmedik zararların önlenmesine çalışılmıştır.

Simsarlık hizmetiyle beraber akdin konusunu teşkil eden ücretin sonradan tarafları anlaşmazlığa ve mağduriyete düşürmeyecek ölçüde belirli, bilinir ve hukukî değere sahip (mütekavvim) bir mal olması şart koşulmuştur. Dolayısıyla ücretin tamamen veya kısmen bilinmezliği sonucunu doğurarak simsara zarar veren ücret tayini usulleri onaylanmamıştır. Ücretin kazançtan bir pay şeklinde tesbit edildiği simsarlık akdinin câizliği konusunda görüş ayrılıkları vardır. İbn Abbas, mal sahibinin kendi belirlediği bir bedelle satış fiyatı arasındaki farkı komisyon olarak simsara bırakmak üzere anlaşma yapmasını tecviz etmiştir (Buhârî, “İcâre”, 14). Mâlikîler’in meşhur görüşüne ve diğer üç mezhebe göre simsarlık ücretinin belirli olması şarttır. Serahsî’ye göre simsarla muayyen bir ücret karşılığında iş veya süre belirlenerek anlaşılması câizken bunun dışındaki bütün belirsizlikler fâsiddir. Bezzâzî ikisinin de belirlenmediği simsarlık akdini ecr-i misl takdir edilmesi kaydıyla kamu ihtiyacı gereği câiz sayarken bazı Hanefîler, simsarın komisyonunun işlem bedeli üzerinden yüzdelik olarak belirlenmesinin haramlığına hükmetmişlerdir. Mâlikîler simsarla ücret ve süre tayini şartıyla icâre akdi yapılmasına cevaz vermişlerdir. İmam Mâlik ve Rebîa b. Ebû Abdurrahman işlem bedeli üzerinden belli bir yüzde karşılığı -hiç iş yapılmamışsa ücretsiz-simsarlığı cuâle sayarak sakıncalı görmemiştir. Hanbelîler’e göre simsarlık akdi ya süre veya hizmet belirlenerek icâre akdi şeklinde yapılabilir. Simsarla alım veya satım gibi belli bir işi belirli ücret karşılığında yapmak üzere muayyen müddet için anlaşılması icâre çerçevesine girer. Zaman yerine hizmetin tayiniyle bedel

üzerinden belli bir yüzde veya alınan / satılan fiyat veya vasfı muayyen parça başına sabit bir ücret takdir

edilebilir. Ahmed b. Hanbel'e göre bunların dışındaki uygulamalar ücrette belirsizlik doğuracağından câiz değildir. Buna rağmen işlem gerçekleştirilirse Ebû Sevr ve İbnü'l-Münzir'e göre simsar ecr-i misli hak eder.

Akdin süre üzerine kurulduğu durumlarda ecîr-i hâs konumundaki simsar akid konusu hizmeti vermeye hazır, işin ifası da mümkün olduğu halde iş veren haksız ve özürsüz olarak onu işe başlatmaz veya ifayı kabulden kaçınır ve bu şekilde akid süresi dolarsa ifa ve teslim hükmen gerçekleşmiş sayılır ve kararlaştırılan ücretin ödenmesi gerekir. Hanefîler'e göre ecîr-i hâs olarak kiralanan simsar, üzerinde anlaşılan ücrete belirlenen müddet için iş başı yapmasıyla o süre boyunca hiç iş bağlayamasa bile hak kazanır (Mecelle, md. 425, 475). Ecîr-i müşterek olarak kiralanan simsar sadece iş görmesi durumunda -onlara göre bu tür akidler fâsid olarak kurulduğu, fakat ihtiyaca binaen câiz sayıldığı için-ecr-i müsemmâyı değil onu geçmeyecek miktardaki bir ecr-i misli hak eder; çünkü ücrete istihkakının sebebi kendisinden istenen işlemi tamamlamasıdır (Mecelle, md. 424, 469). Nitekim mezhepte tercih edildiği ve Mecelle'de de geçtiği üzere (md. 577) bir dellâlin satamadığı malı daha sonra sahibinin veya bir başka simsarın satması durumunda ilki ücret alamaz. Diğer üç mezhebe göre ise icâre akdi sahihse simsar üzerinde anlaşılan ücreti, bâtılsa ecr-i misl alır. Malını müzayede usulüyle bizzat satmak isteyen kişi sadece çığırtkanlık yapmak üzere birini kiralasa ve sonuçta satış gerçekleştirilemese çığırtkana görev süresi veya hizmetinin vasıfları tayin edilmişse belirlenen ücret gerekir, aksi takdirde gerekmez. Mâlikîler ise simsarın ücretinin çalıştığı süreye göre takdir edileceği kanaatindedir. Meselâ işi belirlenen sürenin yarısında tamamlarsa yarım ücret alırken süre dolduğu halde hiç iş bitirememiş bile olsa ücretin hepsine hak kazanır, zira akid simsarlık üzerine kurulmuştur. Simsarın belirlenen süre içinde malı satarsa muayyen maktû bir ücret, satamazsa onun yarısı karşılığında anlaşması da câiz sayılmıştır. Mâlikîler'den Ebü'l-Hasan el-Kābisî'ye göre bir simsarın uğraşıp aldığı en iyi teklifi mal sahibi beğenmeyince işten çekilmesi ve tutulan ikinci meslektaşının malı aynı fiyata sattığını öğrenince ücret talep etmesi halinde satışın zamanlamasına bakılır. Eğer önceki pazarlamaya yakın bir vakitte

gerçekleşmişse ücret iki simsar arasında emekleri oranında paylaştırılır. Ancak araya mal sahibinin ilk girişimden sonra pazarlamadan vazgeçtiği anlaşılacak kadar bir fâsıla girmişse birinci simsar hak sahibi olmaz. İbn Ebû Zeyd, bir simsarın verilen en yüksek teklif beğenilmediği için satamayıp iade ettiği bir malı sahibinin aynı fiyata veya biraz eksik ya da fazlasına hemen elden çıkarması durumunda dellâliyenin sabit olduğu kanaatindedir. İbyânî'ye göre mal sahibi aynı fiyattan hem de simsarın bulduğu müşteriye satış yaparsa onu hakkından mahrum etmeyi amaçlamış olabileceğinden dellâliyeyi ödemek zorundadır. Ancak malı daha iyi bir teklif alacağını umarak başka simsara vermişse hangi fiyata satılırsa satılsın ücretin tamamına o hak kazanır; öncekine bir şey düşmez. Ayrıca ecîr-i müşterek konumundaki simsar sözleşme konusu işi tamamen ifa ettikten sonra onun kusurundan kaynaklanmayan herhangi bir sebeple satım veya alım işlemi feshedilirse akdin fesadı gerekçe gösterilerek ücret geri alınamaz. Hanefîler'e (Mecelle, md. 579) ve Mâlikîler'e göre satıştan sonra istihkak, ayıp, ikāle vb. sebeplerle malın geri verilmesi veya akdin feshedilmesi simsarlık ücretini düşürmez ya da alınan dellâliyenin iadesini gerektirmez. Ancak satılan malın vakfa ait olması gibi bir sebeple akid aslen kurulmamış hükmündeyse simsar ücreti hak etmez, almışsa da iadesi gerekir. Mâlikîler'e göre satılan mal sahibinden kaynaklanan bir aldatmaca olmaksızın ayıp muhayyerliği kullanılarak geri verilmişse simsarlık ücretinin iadesi gerekir, yani dellâl malın çalıntı veya ayıplı olduğunu bildiği halde gizlemişse hiçbir şekilde ücrete hak kazanamaz.

İslâm hukukçuları simsarın ücretinin onu tutana ait olduğu hususunda esas bakımından görüş birliği içindedir. Bununla beraber ayrıntılarda bazıları şarta, bazıları da hem şart hem örfe itibar edileceği kanaatindedir. Hanefîler'e göre malı sahibinin onayıyla satan simsarın ücreti satıcıya ait olup bu konuda örfe bakılmaz. Ancak simsar alıcı ile satıcının arasını bulmuş, fakat malı bizzat sahibi satmışsa örfe göre ücret satıcıya veya alıcıya yahut her ikisine yüklenebilir. Simsar malı fuzûlî olarak satarsa satış akdi mevkuftur; mal sahibinin onayıyla geçerlilik kazanırsa da işlemi teberru kabilinden yaptığı farzedilen simsar dellâliye ücreti alamaz. Mâlikîler'e göre aksi yönde bir şartın veya örfî uygulamanın yokluğu halinde asıl olan simsarlık ücretini müvekkilin ödemesidir; ancak karşı tarafın daha önce şart koşulmamış ödemesi bağış kabilinden câizdir. Simsar fiyatı ortaya çıkmış malı -sahibinin çıkarını gözetmesi durumu hariç- izinsiz

satmamalıdır. Şâfiîler simsarlık ücretinin satıcıya düştüğü, müşteri tarafından ödenmesinin şart koşulması durumunda akdin fâsid olacağı kanaatindedir. Müşterinin simsara hibe kabilinden ödemede bulunması câiz sayılmakla birlikte bunu yükümlü olduğu zannıyla yapmışsa ödediği miktarı geri isteyebilir. Simsar, ücretinin mal sahibince ödenmediği şeklindeki bir yalan beyanla müşteriden de komisyon almışsa iade etmesi vâciptir. Hanbelîler'e göre herhangi bir şart koşulmamışsa simsarlık ücreti müvekkile aittir. Mâlikîler'in görüşü esnekliği açısından günümüz şartlarına daha uygun görünmektedir; çünkü taraflardan birine meşrû yarar sağlayan böyle bir sahih muteber şartın koşulması akdin muktezâsına aykırı düşmez. Nasla çelişmeyen örf de muteberdir.

Mal, sahibinin belirlediği fiyattan daha yüksek bir bedelle satılırsa aradaki fark satıcınındır; simsar ücretten fazlasına hak sahibi olmaz. Ancak ücret belirlenmemişse ecr-i misl alır (Mecelle, md. 578). Mal sahibince simsara bir değer bildirilip onunla satış fiyatı arasındaki farkın komisyon olacağı üzerinde anlaşmaya varılsa bu icâre akdi ücretin belirsizliği sebebiyle fâsid, simsar da ecîr-i müşterek hükmündedir. Ebû Yûsuf'a göre eğer aradaki farkı bölüşmek üzere sözleşilmişse simsar malı pazarlayamaması veya sadece belirlenen fiyattan satabilmesi durumunda ücret alamaz. İstenenin üzerinde bir bedelden satarsa farkın yarısını aşmayacak bir ecr-i misli hak eder; fetva da bu yöndedir.

Mecelle'ye de yansıdığı üzere (md. 1504) Hanefîler'e göre simsar vekâleten sattığı malın karşılığını müşteriden tahsil etmeye mecburdur; çünkü o hizmetine mukabil ücret almakta ve yaptığı iş de ancak semenin tahsiliyle tamamlanmaktadır. Şâfiîler, simsarın müvekkili tarafından yetkilendirilmedikçe malın satış bedelini kabzetmemesi gerektiğini düşünmektedir. Mâlikîler'e göre simsar satışına vekil kılındığı malı bütün gayretini gösterdikten sonra en iyi teklifi verene sahibinin onayını almaksızın satarsa işlem câiz olmaz. Ancak mal sahibi başlangıçta simsarı buna yetkilendirmişse câizdir. Şâfiîler, simsarın tekstil imalâtçısına ve tüccara mallarını kendisinden başkasına sattırmaması şartıyla borç vermesini menfaat karşılığı ikrazı yasaklayan hadisler gereği haram saymıştır. Simsarın mescidlerde satış yapmasının câiz olmadığı konusunda görüş birliği vardır.

Esasen müvekkiline karşı emanetçi konumunda görüldüğünden simsar, uhdesindeyken telef / zayi olan veya zarar gören mal yahut semeni tazminle mükellef sayılmamakla beraber kasıtlı ve kusurlu fiiliyle verdiği zararı öder. Ayrıca simsarın akidde kararlaştırılan hususlara, örf ve âdetten doğan ölçülere, iş verenin dinen ve hukuken geçerli emir ve şartlarına aykırı bir davranışla sebep olduğu zararı ödemesi gerekir. Ancak bu konuya ilişkin ayrıntılarda görüş farkları vardır. Hanefîler'e göre simsar müvekkilinin malını bir başkasınınki veya kendisininki ile karıştırırsa tazminle mükellef olur. Kādîhan gibi bazı Hanefîler, simsarı uhdesindeki malı yabancıya emanet edip veya müşteride bırakıp ayrılması gibi durumlarda tazminle yükümlü tutar; çünkü emanetin emanete verilmemesi kuraldır. İbn Âbidîn, âdet gereği incelemesi için malı müşteriye veren ve sonra onu gözden kaçıran simsarı tazminle yükümlü tutmaz. Ona göre simsar, satışını üstlendiği malı sultan veya emîre bile bile gabn-ı fâhiş sayılacak miktarda bir tenzilâtla satarsa farkı tazmin eder. Hanefîler simsarın satmaya vekil kılındığı malı iade ettiğini, sahibinin ise almadığını söylemesi durumunda yeminle beraber simsarın kavlinin kabul edileceği kanaatindedir. Malın teaddîsiz helâk olduğunu söyleyen simsarın durumu da böyledir. Mâlikîler, simsarın yetkilendirilmesi dışında malı müşteride bırakıp onun fiyat teklifini görüşmek için müvekkiline gitmek üzere ayrılması gibi durumlarda tazmin yükümlülüğü olduğu kanaatindedir. Müşteri malın kendi elindeyken kaybolduğunu ikrar ederse mal sahibi ikisinden hangisini isterse ona ödetir. Malı kabzdan sonra, ancak henüz pazarlamaya başlamadan önce kaybeden simsarın aşırı ihmali söz konusu değilse tazmin sorumluluğu yoktur; çünkü müvekkilinin emanetçisi konumundadır. Aynı gerekçeyle simsar malı geri verdiğini, sahibi ise aksini ileri sürerse simsarın sözüne itibar edilir. Fakat onlar malın ayıplı veya istihkaklı çıkması halinde simsara tazmin sorumluluğu yüklemez. Simsar satamayıp iade ettiğinde sahibi malının o olmadığını ileri sürerse müddeîye iddiasını kanıtlaması, haklılığında ısrarlı davranan simsara ise yemin gerekir. Ancak şüpheye düşen ve doğru malı bulamayan simsar iddia sahibine yemin etmesi durumunda tazminle mükelleftir. Hanbelîler simsarın ecîr-i hâs ve ecîr-i müşterek olmasına göre farklı ictihadlara sahiptir. Birinci durumda itlâf kastı veya ifrat yoksa vekil gibi, ikinci durumda ise kendi fiili veya hatası bulunmuyorsa mudârib gibi tazminle yükümlü tutulmaz. Öte yandan simsarların yalan beyanda bulunmalarının uygulamada çok karşılaşılan bir durum olması kasıt veya kusur karînesi sayılarak doğruluklarıyla tanınan veya aksini ispatlayanlar

dışında kendi fiilleri sonucunda meydana gelen telef ve hasarı tazmin etmeleri hükmü benimsenmiştir.

Simsarlık şirketinin hükmü hususunda görüş ayrılığı vardır. Hanefî ve Şâfiîler'e göre câiz değildir. Hanefîler bir nevi ebdân şirketi sayılan bu ortaklıkta sermaye bulunmadığını, ortaklarından her birinin yapacağı icâre akdinde harcayacağı emek veya sürenin diğerlerininkinden muhtemel farklılığı sebebiyle akdin konusunda belirsizlik olduğunu, dolayısıyla kâr paylaşımına belli bir ölçü konamayacağını ileri sürerler. Ebdân şirketini bâtıl sayan Şâfiîler simsarların ortaklığını da tecviz etmez. Ahmed b. Hanbel'den olumlu bir görüş rivayet edilmesine karşılık simsarların ortaklığı akidsiz iş birliği olması durumu dışında Hanbelîler'in çoğunluğunca câiz sayılmaz. Çünkü şirket vekâlet ve damân (hukukî sorumluluk) üzerine kurulur; halbuki simsarların ortaklığında birinin diğerini başkasının malının satımına / alımına vekil kılması mümkün olmadığı gibi aralarından birinin zimmetine geçen herhangi bir borç da emek taahhüdü de yoktur. Buna karşılık Hanbelî fakihi Takıyyüddin İbn Teymiyye, simsarın satmaya vekil kılındığı malı bir başka meslektaşına devretmesini ve dolayısıyla simsarların ortaklığını örfe uygun olması veya mal sahibinin rıza göstermesi halinde tecviz etmekte, İbn Kayyim el-Cevziyye de zincirleme vekâlete cevaz verilmesi durumunda ortaklığın sahih, aksi takdirde gayri sahih olacağını söylemektedir. Mâlikîler'e göre ortakların aynı malın satımını / alımını beraberce yapmaları şartına bağlanan simsarlık şirketi câizken birbirlerinden bağımsız olarak iş gördükten sonra kazandıklarını paylaşmaları esasına dayandırılanı câiz değildir.

Hisbeye dair eserlerde simsarlıkla ilgili bazı kurallara özel vurgu yapılır. Buna göre simsar, 1. Satıcı veya alıcı istemedikçe re'sen fiyat arttırımına gitmemelidir. 2. Mal sahibiyle ortaklık kurmamalıdır. 3. Sahibinden gizleyerek malı kendisi için veya başka simsarlarla ortak olup şirketi için satın almamalıdır. 4. Müşteriye maldaki ayıpları açıklamalıdır. 5. Kendisine ait malı başkasınınmış ve fiyatı arttırılıyormuş gibi yüksek bir bedelle pazarlamaya çalışmamalıdır. 6. Çalıntı olma ihtimali bulunan malı satmamalıdır. 7. Farklı satıcılardan aldığı malları birbirine karıştırmadan ayrı ayrı pazarlamalıdır. Öte yandan dükkân sahiplerinin kendilerine gelen satıcıları güvenilir olduğunu ileri sürdükleri simsara yönlendirmeleri

karşılığında komisyondan üzerinde anlaştıkları bir pay almaları haram sayılmıştır. Günümüzdeki komisyonculuk simsarlık çerçevesine girerken konsinye işlemler farklı değerlendirilmelidir (simsarlıkla ilgili diğer bazı konular için ayrıca bk. DELLÂL; MURÂBAHA; MÜZAYEDE; SAK).

BİBLİYOGRAFYA

Fîrûzâbâdî, el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ, "sifsîr" md.; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr, Beyrut 1406/1986, s. 421; İbn Ebû Şeybe, el-Muṣannef (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/ 1989, IV, 454, 557; V, 10; Sahnûn, el-Müdevvene, IV, 456-458, 491; Küleynî, el-Fürûʿ mine'l-Kâfî (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Beyrut 1401, III, 513; V, 285-286; İbyânî, Mesâʾilü's-semâsire (nşr. Muhammed el-Arûsî el-Matvî), Beyrut 1992; Suğdî, en-Nutef fi'l-fetâvâ (nşr. Selâhaddin en-Nâhî), Beyrut-Amman 1404/1984, I, 536; II, 575; İbn Abdülber enNemerî, el-Kâfî fî fıḳhi ehli'l-Medîneti'l-Mâlikî (nşr. M. M. Uhayd el-Morîtânî), Riyad 1400/ 1980, I, 375-376; Serahsî, el-Mebsûṭ, XV, 114-116; Kādî İyâz, Meẕâhibü'l-ḥükkâm fî nevâdiri'l-aḥkâm (nşr. Muhammed b. Şerîfe), Beyrut 1990, s. 162-169; Celâleddin eş-Şeyzerî, Nihâyetü'r-rütbe fî ṭalebi'l-ḥisbe (nşr. Seyyid el-Bâz el-Arînî), Kahire 1365/1946, s. 64; İbn Kudâme, el-Muġnî, IV, 150; V, 270; Nevevî, Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn (nşr. Züheyr eş-Şâvîş), Beyrut 1405/1985, IX, 69; a.mlf., el-Mecmûʿ, IX, 170; Şehâbeddin el-Karâfî, eẕ-Ẕaḫîre (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1994, V, 73, 88, 162; VI, 10; X, 392, 396; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XXIX, 305; XXX, 54-55, 97-99, 389; İbnü'l-Uhuvve, Meʿâlimü'l-ḳurbe fî aḥkâmi'l-ḥisbe (nşr. M. Mahmûd Şa'bân - Sıddîk Ahmed Îsâ el-Mutîî), Kahire 1976, s. 216-217; Ebû Ali Ömer b. Kaddâh el-Hevvârî, el-Mesâʾilü'l-fıḳhiyye (nşr. M. Ebü'l-Ecfân), Malta 1996, s. 155; İbn Bessâm el-Muhtesib, Nihâyetü'r-rütbe fî ṭalebi'l-ḥisbe (Fi't-Türâs̱i'l-iḳtiṣâdî el-İslâmî içinde), Beyrut 1990, s. 375-376; İbn Kayyim el-Cevziyye, eṭ-Ṭuruḳu'l-ḥükmiyye (nşr. M. Cemîl Gāzî), Kahire, ts. (Matbaatü'l-Medenî), s. 358; Şemseddin İbn Müflih, el-Fürûʿ (nşr. Ebü'z-Zehrâ Hâzim el-Kādî), Beyrut 1418, IV, 303; Cündî, Muḫtaṣarü'l-ʿAllâme Ḫalîl fî fıḳhi'l-İmâm Mâlik (nşr. Ahmed Ali Harekât), Beyrut 1415/1995, s. 184, 246; Bedreddin ez-Zerkeşî, el-Mens̱ûr fi'l-ḳavâʿid (nşr.

Teysîr Fâik Ahmed Mahmûd), Küveyt 1405, I, 146; III, 296; Burhâneddin İbn Ferhûn, Tebṣıratü'l-ḥükkâm (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire 1406/1986, II, 328-331; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, el-İnṣâf fî maʿrifeti'r-râciḥ mine'l-ḫilâf (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1376/ 1957, VI, 17, 394; Mevvâk, et-Tâc ve'l-iklîl, Beyrut 1398, IV, 453; V, 195, 390, 429; Venşerîsî, el-Miʿyârü'l-muʿrib (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1401/1981, VIII, 355-364; Zekeriyyâ el-Ensârî, Esne'l-meṭâlib (nşr. M. M. Tâmir), Beyrut 1422/ 2001, V, 458, 479; Menûfî, Kifâyetü'ṭ-ṭâlibi'r-rabbânî, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), II, 178; Hattâb, Mevâhibü'l-celîl (nşr. Zekeriyyâ Umeyrât), Riyad 1423/ 2003, IV, 239, 451-452; V, 71, 430, 506; VI, 14; İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râʾiḳ, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife),

VII, 89, 96, 150, 268; a.mlf., el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir (nşr. M. Mutî' el-Hâfız), Dımaşk 1403/ 1983, s. 223; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü'l-muḥtâc, Beyrut 1404/1984, V, 266, 269-279; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ (nşr. M. Emîn ed-Dannâvî), Beyrut 1417/1997, III, 530-531; IV, 206; V, 153; a.mlf., Şerḥu Müntehe'l-irâdât, Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), II, 231, 350, 352, 376-380; Kalyûbî, Ḥâşiye ʿalâ şerḥi Minhâci'ṭ-ṭâlibîn, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), II, 218; el-Fetâva'l-Hindiyye, IV, 450-451; Şebrâmellisî, Ḥâşiye ʿalâ Nihâyeti'l-muḥtâc (Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü'l-muḥtâc içinde), Beyrut 1404/1984, V, 269-270; Ahmed b. Saîd el-Müceylidî, et-Teysîr fî aḥkâmi't-tesʿîr (nşr. Mûsâ Lekbâl), Cezayir 1970, s. 55; Derdîr, eş-Şerḥu'l-kebîr (nşr. Muhammed İlîş; Desûkī Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr içinde), Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), III, 6, 128; IV, 8, 26-27; Büceyrimî, Tuḥfetü'l-ḥabîb ʿalâ Şerḥi'l-Ḫaṭîb, Beyrut 1398/1978, II, 387; III, 168; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr (nşr. Muhammed İlîş), Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), III, 129; IV, 26-27; Mustafa es-Süyûtî, Meṭâlibü üli'n-nühâ fî şerḥi Ġāyeti'l-müntehâ, Dımaşk 1380/1961, III, 551-552, 612-613; IV, 212; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, tür.yer.; Mecelle, md. 424, 425, 469, 475, 577, 578, 579, 1504; Ali Haydar, Dürerü'l-ḥükkâm, İstanbul 1330, I, 456, 693, 697-700, 926-928; III, 936-937; M. Amîmülihsân el-Müceddidî, Ḳavâʿidü'l-fıḳh, Karaçi 1407/1986, s. 293, 326; Abdülkerîm el-Hatîb, es-Siyâsetü'l-mâliyye fi'l-İslâm ve ṣılatühâ bi'l-muʿâmelâti'l-muʿâṣıra, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), s. 173-175; Abdullah Alwi Bin Haji Hasan, "al-Mudārabah (Dormant Partnership) and its Identical Islamic Partnerships in Early Islam", HI, XII/2 (1989), s. 22-23; Hâlid Abdullah eş-Şuayb, "Aḥkâmü's-semsere fi'l-fıḳhi'l-İslâmî", Mecelletü'ş-şerîʿa ve'd-dirâsâti'l-

İslâmiyye, XXI/66, Küveyt 1427/2006, s. 263-306.

Cengiz Kallek

SÎMURG u ANKA

(bk. ANKA).

SİMYA

(السيمياء)

Bazı değersiz metallerden altın elde etmeyi amaçlayan uğraşı; eski kimya; geleneksel gizli ilimlerde bir sihir tekniği.

Etimolojisi kesin biçimde yapılamayan kelimenin genelde “sıvı akıtmak, metal dökmek” anlamındaki Grekçe khymeianın Arapça’ya el-kîmiyâ’ ve es-sîmyâ’ yazılışlarıyla geçmiş şekli olduğu kabul edilmektedir. İslâm ilim ve düşüncesine ait eserlerin Latince’ye çevrilmesiyle birlikte el-kîmiyâ’ alchemy şeklini almış ve Batı dillerindeki chemistry (kimya) kelimesinin kökenini oluşturmuştur (Anawati, III, 854).

Simya insanlığa iki konu için etkili çözüm sözü vermiştir: Sonsuz bir zenginlik ve ölümsüz bir hayat. Bunların ilkine demir, bakır, kurşun gibi değersiz metallerden altın ve gümüş elde edilmesi yoluyla, ikincisine de “iksîr” denilen sihirli madde sayesinde ulaşılabileceğini ileri sürer. Kendi gizemli yöneliminde metal dönüşümünü ve iksir yapımını hedeflediği için aynı zamanda kimya işlemlerini ve metalürji süreçlerini kapsayan bir laboratuvar etkinliğidir. Ancak gerçek bir simyacının asıl amacı genel kabule göre bunlar değil dünyanın ve evrenin işleyişini anlamak ve buna müdahale etmektir.

Simya Hıristiyanlığın ilk yıllarında eski Mısırlılar’ın metalürji, boya ve cam yapımı gibi alanlardaki endüstriyel yetenekleriyle Asurlular, Bâbilliler ve Grekler’in felsefî düşünce yapılarının birleştiği Helenistik kültürün merkezi İskenderiye’de yapılan çalışmalarla başlar. O dönemin kültür dili Grekçe olduğu için kaleme alınan ilk eserler bu dildedir ve çoğu Mısırlı Zosimos’a (350-420) aittir. Metallerle insan bedeni, kimyasal işlemlerle insan erginlenme törenleri, insanın mânevî yönlerinin yetkinleştirilmesiyle metal altın arasındaki metaforik ilişkilerin ilk örneklerine rastlanan erken dönem simya kaynaklarında yahudi Mary, Agathodaimon ve Kleopatra gibi efsanevî yazarların isimleri geçmekte ve bu alanın kurucusunun Hermes Trismegistos olduğu söylenmektedir (Taylor, The Alchemists, s. 60-62;

ayrıca bk. HERMES).

Köklerini İskenderiye simyasından alan ve bir yandan sûfîliğe ve İranlı Şeyhîler gibi bâtınî okullara, bir yandan da zanaatlar ve loncalara bağlı sembolik bir madde bilimi olarak İslâm simyasının ilk temsilcisi Hâlid b. Yezîd, ondan sonra gelen iki önemli ismi ise Ca'fer es-Sâdık ile öğrencisi, İslâm simyasını doruk noktasına çıkaran Câbir b. Hayyân el-Kûfî'dir. Câbir'in simya anlayışının temelinde dört unsur (toprak, su, hava, ateş), dört nitelik (sıcak, soğuk, kuru, nemli), denge kuramı ve civa-kükürt kuramı vardır. Doğadaki her şey dört elementin dört nitelikle belirli şekillerde birleşmesinden meydana gelir. Denge kuramına göre görünen ve görünmeyen evrende tam bir düzen ve oran hâkimdir; simya bu oranı anlamak ve oluşturmaktır (Nasr, İslâm'da Bilim ve Medeniyet, s. 263). Bu sebeple Câbir simyasında sayısal sembolizm ve oranlı sayılar çok önemlidir. Civa-kükürt kuramı da minarellerin oluşumunu açıklamakta kullanılır. Diğer simyacılar gibi Câbir'in bir ilgi alanı da insana ölümsüz hayat sağlayabilen ve bütün değersiz metallerden altın elde edilmesinde kullanılabilen iksiri elde etme teknikleridir. Câbir'in yanı sıra simya çalışmalarıyla tanınan bir diğer isim Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî'dir. Câbir ve Râzî simyacılar tarafından simyanın büyük ustaları sayılmış ve her ikisinin aynı akıma bağlı olduğuna inanılmıştır. Fakat gerçekte Râzî, eserlerinde Ca'fer'in dilini kullanmakla birlikte simyadan çok kimyanın konusuna girmesi gereken çalışmalara yer vermiştir. O, insan nefsinin tekâmülü için simya dilinin kullanılmasına da madde dönüşümüyle nefis dönüşümünün simya konuları olarak değerlendirilmesine de karşı çıkar. Öte yandan maddelerin oluşumunda tohumdan meydana gelme fikriyle Câbirci "gerçek sebep" bulma çabasını reddeder, ayrıca onda Câbirci sayısal sembolizm de yoktur.

İslâm dünyasında simya çalışmaları her zaman olumlayıcı bir yaklaşım çerçevesinde yürütülmemiştir. Simyayı madde dönüştürme sanatı ve iksir hazırlama yöntemi olarak kabul etmeyen çalışmalar da yapılmıştır ki bunların en önemli temsilcisi İbn Sînâ'dır. İbn Sînâ'nın tıp ve felsefe alanlarındaki araştırmalarının bütün dünyada yüzyıllar boyu etkisini sürdürmesine rağmen doğa bilimlerine ilişkin çalışmaları ve fikirleri fazla kabul görmemiştir. Fakat yine de onun çeşitli jeolojik süreçleri, o dönemde bilinen metalleri oluşturan altın, gümüş, bakır, kalay, kurşun ve demirin

meydana geliş süreç ve biçimlerini açıklayan eş-Şifâ˒ adlı eserinin eṭ-Ṭabîʿiyyât kısmındaki bilgiler, Ortaçağ Avrupası'nda simya karşıtı söylem ve çalışmaların temel dayanağını teşkil etmiştir (bk. eş-ŞİFÂ). İslâm dünyasında ise dönemindeki yaygın anlayışın dışına çıkılarak madde dönüşümünün olabilirliğinin reddedilmesi ve simyanın maddeyle ilgilenmesi gereken bir alan şeklinde tanımlanması kabul görmemiş, buna rağmen bu sahte ilme olan rağbet yüzyıllar boyu sürmüştür (bk. KİMYA).

Batı'daki ilk simya çalışmalarının XII. yüzyılın ortalarında Arapça'dan Latince'ye yapılan çevirilerle başladığı kabul edilmektedir. Batı simyasının sonraki kuşak temsilcileri XIII. yüzyıl düşünürlerinden Beauvais Vincent, Albertus Magnus ve Roger Bacon'dır. Vincent 1244 ve 1250 yılları arasında yazdığı Speculum naturale ve Speculum doctrinale adlı eserlerinde simyayı, "madde dönüşümünü mümkün kılan ve teorik içerikten çok geniş uygulama alanına sahip bir sanat" olarak tanımlamaktadır. Câbirci simya geleneğini izleyen Vincent, civa-kükürt kuramını mineral teşekkülünün ve madde dönüşümünün temel

ilkesi sayar. Onun ardından gelen, De mineralibus adlı eserin yazarı Magnus'a göre ise metaller kararlı maddelerdir ve normal koşullarda bir metal başka bir metale dönüşmez. Bu sebeple her metal en mükemmel olduğu kendi yapısında kalmalıdır; ancak gerektiğinde değişiklik yapmak mümkündür. Bu durumda gerçek bir simyacı hastasını tedavi eden doktor gibi önce metali temizlemeli ve saflaştırmalı, ardından içindeki elementleri güçlendirmelidir; böylece metal yeni ve daha iyi bir form alabilir. Sonuç olarak simyacılar herhangi bir türün şeklini değiştiremez, sadece bir özel form geliştirirler ve başka bir oluşan için yol hazırlarlar. Batı simyasının önemli temsilcilerinden biri de bu sahte bilime Vincent ve Albertus'tan daha çok inanan Bacon'dır. Bacon, Opus tertium adlı eserinde simyanın bütün bilimlerden üstün olduğu görüşünü ısrarla savunur. Bu yüzyılda Batı'daki simya çalışmaları Tarantolu Paul'un Teorica et practica adlı eseriyle sürdürülür. Kitabında simyanın kuram ve uygulama temellerini açıklayan Tarantolu Paul zeki, eğitimli ve donanımlı bir simyacının maddelerin niteliklerini değiştirebileceğini kabul etmektedir (Newman, LXXX/ 3 [1989], s. 423-434).

XIII. yüzyılın sonlarından itibaren Batı'da da simya karşıtı görüşlere

rastlanır. Bunların ilki, 1286-1291 yılları arasında Thomas Acquinas'ın öğrencisi Romalı Giles (Aegidius Romanus) tarafından yapılan çalışmalarda ortaya çıkar. Giles'in takipcisi olduğu Thomas'a göre bir simyacı gerçek altın değil ancak ona benzer bir şey üretebilir. Giles'e göre de metaller yeryüzünün derinliklerinde oluşur ve insan eliyle aynı oluşumun tekrarlanabilmesi imkânsızdır. Giles bu noktada İbn Sînâ'nın, "Yapay ürünler asla doğallarıyla aynı olamaz" görüşünü paylaşmaktadır. XIII. yüzyılın son otuz yılında dinî otoritelerin simyaya karşı düşmanca tavır aldıkları ve 1372'de Papa XXII. John'un onu yasakladığı görülür. Yasaklama sebebi, bir şeyin tanrı dışında yaratıldığına ve bir türün diğer bir türe değiştirildiğine inanmanın dinsizlik sayılmasıdır (a.g.e., LXXX/3 [1989], s. 439-440). XIV. yüzyılda bu otoritelerin karşı tutumları devam etmekle birlikte simya çalışmaları engellenememiş ve XVI. yüzyıl bilim reformunun sembol isimlerinden Paracelsus görüşlerini simya temeline oturtmuştur. Ona göre bütün metaller kükürt, civa ve tuzdan meydana gelir; civa ruhu, tuz maddeyi, kükürt de enerjiyi temsil eder. Bu üç maddenin doğru oranlarda bir araya getirilmesi madde dönüşümünü, dolayısıyla altın elde edilmesini mümkün kılar. Paracelsus'un simya görüşünde ölümsüzlük hedefi de önemli bir yer tutar ve muhtemelen simya-tıp-kimya birlikteliğini doğurur. Bu birliktelikten modern kimya ve eczacılık uygulamaları ortaya çıkmıştır.

Gizli ilimlerin bir dalı olan simya daha çok sihir teknikleriyle ilişkili görülmüştür. Bu anlamıyla Grekçe "semeion" (semeia) kelimesinden türemiş Arapça bir kelime olan simiya bazan sihir ve rukye gibi terimlerle birlikte kullanılmıştır. Kelimenin zamanla kazandığı terminolojik anlamlar, simyanın esas itibariyle bir tür sihir olduğu fikrini daima muhafaza etmiştir. Ancak simya ile doğal varlık alanında hangi etkilerin hangi tekniklerle oluşturulduğuyla ilgili olarak farklı yaklaşımlar söz konusu olabilmektedir. Meselâ bazı durumlarda simya tekniğine harflerin gizli özellikleri de katılmakta ve doğal etkilerin bu yolla meydana getirilmesine simya denmektedir. Simya için kullanılan Batı terimlerinden onun anlamına en yakın olanı Arapça'da şa'beze, Türkçe'de gözbağcılık kelimeleriyle ifade edilen "fantazmagori" (phantasmagorie) olup bu terim "gerçekle ilgisiz ve hızla değişen hayaller dizisi" ya da "illüzyona dayalı hayal oyunu" anlamına gelmektedir (Ullmann, Die Natur, s. 361-362).

İbn Haldûn geleneğe uyup simyayı sihir tekniklerinden biri olarak görmüştür. Düşünüre göre sihir işleminde uygulayıcının psişik güçleri kozmolojik bir rol üstlenir. İbn Haldûn, sihir sanatının İslâm dünyasındaki büyük temsilcisi diye ilân ettiği Câbir b. Hayyân'ın şahsında eski kimya ile simya tekniği arasında bir ilişki kurmaktadır. Buna göre belli türdeki cisimleri bir formdan diğer forma dönüştürme amacı taşıması bakımından kimyacı ile simyacı arasında fark yoktur. Çünkü söz konusu dönüşüm herkese açık bir işlemle değil kimyacı veya simyacının psişik gücünün sürece katılmasıyla mümkün olmaktadır ve bu durum yapılan işlemin sihir olduğunu ortaya koymaktadır. İbn Haldûn eski Mısır ve Bâbil kültürüne ait sihir literatürünün İslâm dünyasına girmesi, Latin dünyasında daha sonra Geber adıyla anılacak olan Câbir ve Mecrîtî gibi müelliflerin bu sanatı Arap dilinde yeniden inşa etmesi gibi gelişmeler üzerinde durmaktadır. Ona göre bu sanatla ilgili olarak Arapça'da yazılmış en iyi kitap Mecrîtî'nin Latin dünyasında Picatrix adıyla bilinen Ġāyetü'l-ḥakîm isimli eseridir (Muḳaddime, III, 1147). İbn Haldûn, simya sanatının sihir tekniklerinin tılsım denilen türüne girdiğini söyler. Bu teknik bir semavî güce yahut sayıların gizli özelliklerine başvurarak uygulanır ve dış dünyada gerçek bir etki meydana getirir. Batı dillerindeki "talisman" kelimesiyle karşılanan tılsım Grekçe "telesme" kelimesinden gelmektedir (Ullmann, Die Natur, s. 362). "Gözbağcılık" anlamındaki sanat için şa'beze kelimesini kullanan İbn Haldûn, dış gerçeklikle ilgisi olmayan hayaller üretme biçimindeki sihir sanatı için simya terimini kullanmaz. Ona göre bu teknikte uygulayıcı psişik güçlerini muhatabının hayal gücüne odaklamakta ve ortaya gerçekte var olmayan, ancak varmış gibi algılanan görüntüler çıkmaktadır (Muḳaddime, III, 1149-1150). İbn Haldûn, harflerin esrarı ilmiyle bir tür tılsım sanatı olarak gördüğü simya arasında bir ilişki görmektedir. Aslında harfler ilmi (ilm-i hurûf) simya ilminin bir alt disiplinidir ve bu ad mutasavvıflarca verilmiştir (a.g.e., III, 1159). Nitekim dinî riyâzet yaşantısı da simya tekniklerini başarmaya imkân verir; ancak müslüman sûfîler mânevî tecrübe dünyalarında bunları başarmak gibi bir amaç gütmezler. Peygamberlerin dış dünyayı etkilemesi psişik güçlerle değil nübüvvete özgü olan ilâhî güç sayesinde olmaktadır (a.g.e., III, 1163-1164). Sihir kategorisine giren tekniklerle ilgili olarak İbn Haldûn'un fıkhî görüşü son derece açıktır: İster dış dünyada gerçek bir etkiye yol açsın isterse bir gözbağcılıktan ibaret bulunsun sihrin her çeşidi dinî bakımdan kesinlikle yasaktır (a.g.e., III, 1157).

Taşköprizâde simya ilmini tabii ilimlerin bir alt disiplini olarak görmektedir (Miftâḥu's-saʿâde, III, 325). Sayısı onu bulan bu alt disiplinler arasında Türkçe'de yanlış olarak simya diye anılan eski kimyanın simya ilminden ayrı bir disiplin şeklinde zikredilmesi dikkat çekicidir. Taşköprizâde'ye göre simya kelimesi İbrânîce kökenlidir ve "Allah'ın ismi" anlamındaki Sîm-Yeh'ten türemiştir. Fiziğin bir alt disiplini olarak simya ilmi ise duyu algısı bakımından gerçekte var olmayan şeyleri sanki varmış gibi göstermek ve hava ortamını bir tür doğal yansıtma aracı gibi kullanarak fantazmagoriye dayalı görüntüler meydana getirmekten ibaret bir sihir sanatıdır. Söz konusu görüntüler havanın değişken tabiatı gereği kalıcı olmadığından algılanmaları da uzun süreli değildir. Bu görüntülerin nasıl oluşturulduğu ve sebepleri ise ancak ehil kimselere açıklanması gereken gizli bilgilerdendir. Taşköprizâde, sihir tekniğini uygulayan kişinin havas ve hurûf ilminin terkibinden oluşan karışık bir tekniğe başvurduğunu söylemekle yetinmektedir.

Bu tür uygulamalara örnek olarak Evzâî, İbn Sînâ, Hallâc-ı Mansûr gibi ünlü şahsiyetler hakkında aktarılmış rivayetlere atıfta bulunan müellif İşrâkīliğin kurucusu Sühreverdî ile ilgili meşhur bir hikâyeyi özellikle vurgulamaktadır (a.g.e., III, 340-341). Çeşitli kaynakların aktardığı bu hikâyeye göre Sühreverdî ve arkadaşları Dımaşk yakınlarında bir Türkmen çobanıyla alışveriş yapmak istemişler, pazarlığın anlaşmazlıkla sonuçlanması üzerine Sühreverdî sol elini Türkmen çobanına bırakıp uzaklaşmış, çoban da elinde Sühreverdî'nin kanlı eli olduğu halde kalakalmıştır. Dostlarının yanına döndüğünde filozofun sağ elinde bir mendilden başka bir şey yoktur. Muhtemelen hakkında çıkarılan bu söylentiler sebebiyle Sühreverdî gibi düşünürler, büyük bir entelektüel olmanın yanı sıra bir simya ilmi uzmanı diye anılmıştır (İbn Ebû Usaybia, s. 642-643; ayrıca bk. İbn Hallikân, VI, 269-270).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Haldûn, Muḳaddime, III, 1147-1165; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 641-646; İbn Hallikân, Vefeyât, VI, 267-274; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, III, 325, 340-341; F. Sherwood Taylor, The Alchemists, Founders of Modern Chemistry, London 1953, s. 60-62; a.mlf., "The Visions of Zosimos", Ambix, I, Cambridge 1937, s. 88; M. Ullmann, Die Natur und Geheimwissenschaften im Islam, Leiden 1972, s. 361-362; a.mlf., "al-Kīmiyā", EI² (İng.), V, 110-115; H. Stanley Redgrove, Alchemy: Ancient and Modern, New York 1973; E. J. Holmyard - D. C. Mandeville, "Avicenna's De Congelatione et Conglutinatione Lapidum, Being Sections of the Kitāb al-Shifā", A Source Book in Medieval Science (ed. E. Grant), Cambridge 1974, s. 569-573; E. J. Holmyard, Alchemy, New York 1990; Seyyid Hüseyin Nasr, İslâm'da Bilim ve Medeniyet (trc. Nabi Avcı v.dğr.), İstanbul 1991, s. 24-242, 262-266; a.mlf., "Islamic Alchemy and the Birth of Chemistry", MTUA, III/1 (1979), s. 40-45; Esin Kâhya, Modern Kimyanın Kurucusu: Câbir b. Hayyan, Ankara 1995; G. C. Anawati, "Arabic Alchemy", Encyclopedia of the History of Arabic Science (ed. Roshdi Rashed), London 1996, III, 853-885; K. Brown, "Hermes Trismegistus and Apollonius of Tyana in the Writings of Bahá'u'lláh", Revisioning the Sacred: New Perspectives on a Bahá'í Theology (ed. J. A. McLean), Los Angeles 1997, s. 153-189; T. Burckhardt, Astroloji ve Simya (trc. Mehmed Temelli), İstanbul 1999; P. Kingsley, Antik Felsefe, Gizem ve Büyü (trc. Kenan Kalyon), İstanbul 2002, tür.yer.; M. Eliade, Demirciler ve Simyacılar (trc. Mehmet Emin Özcan), İstanbul 2003; J. Ruska, "Die Alchemie des Avicenna", ISIS, XXI/1 (1934), s. 14-51; H. H. Dubs, "The Beginnings of Alchemy", a.e., XXXVIII/1-2 (1947), s. 62-86; W. Newman, "Technology and Alchemical Debate in the Late Middle Ages", a.e., LXXX/ 3 (1989), s. 423-445; H. S. El Khadem, "A Translation of a Zosimos, Text in an Arabic Alchemy Book", Journal of the Washington Academy of Sciences, LXXXIV/3, Washington 1996, s. 168-178; Ayten Koç Aydın, "Ömer Şifaî'nin Mürşid el-Muhtar fî İlm el-Esrâr Adlı Eserinde Simya", AÜ Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi: OTAM, sy. 17, Ankara 2005, s. 1-15; a.mlf., "İbn Sînâ'nın Mineraloji, Kimya ve Simya Alanındaki Çalışmaları", Bilim ve Ütopya, sy. 143, İstanbul 2006, s. 26-28; E. Wiedemann, "Eski Kimya", İA, IV, 374-384; D. B. MacDonald - [T. Fahd], "Sīmiyā", EI² (İng.), IX, 612-613.

Ayten Koç Aydın

SÎN

(س)

Arap alfabesinin on ikinci harfi.

Ebced tertibiyle Osmanlı ve Fars alfabelerinde on beşinci, Türk alfabesinde (se) yirmi ikinci harftir. Arap alfabesindeki sîn ile şîn Ârâmî “şîn”inden türemiş olup aynı şekle sahiptirler. Sadece “şîn”in dişleri üzerine konulan üç nokta ile (bazı itinalı kadîm el yazılarında “şîn”in dişleri üzerine çekilen bir şerit / tire veya dişlerin altına konan üç nokta) birbirinden ayrılırlar. Bu sebeple “şîn”e noktalı sîn (sîn-i mu‘ceme) denildiği gibi “sîn”e de noktasız sîn (sîn-i mühmele) adı verilmiştir. Fenike alfabesinde sîn “diş” anlamına gelir ve biçimi yan yana iki dişi simgeler. Seri yazım zarureti ve alfabeden alfabeye intikal sebebiyle harfin keskin hatları kaybolarak esnek ve kavisli biçime dönüşmüştür. Halîl b. Ahmed sîn kelimesinin “şişman adam” mânasında olduğunu söyler (el-Ḥurûf, s. 29). Doğu ebced tertibinde “sîn”in sayısal değeri 60, batı ebcedinde ise 300’dür. Arap alfabesindeki sîn hiçbir grafik değişikliğine uğramadan gelen ve devam eden yegâne Ârâmî harftir (semkes). Farsça’dan Arapça’ya geçen muarreb kelimelerdeki Fars “şîn”i Arap “sîn”i ile temsil edilmiştir: Şelvâr / şervâl → sirvâl (pantolon), venefşec → benefsec (menekşe), Şâbühr → Sâbûr (şahıs ismi) gibi. Daha yeni olan bazı iktibaslarda Fars “şîn”i yine Arap “şîn”i ile temsil edilmiştir, şâh → şâh gibi. Bunun tersine Arapça’dan Farsça’ya geçen kelimelerdeki “sîn”ler Fars “şîn”i ile temsil edilmiştir: asker → leşker gibi.

Arap dilinde aynı mahreci paylaşan sîn, sâd ve zây seslerine -ittifak edilen mahreci dil ucu olduğundan- “el-hurûfü’l-eseliyye” (dil ucu harfleri) denildiği gibi onlarda ortak ses niteliği ıslıklı olduğundan “hurûfü’s-safîr” adı da verilmiştir. Sîbeveyhi, bu üç sesin mahreç sahasını dil ucu ile ön dişlerin az üstü olarak belirlemiş, sâd sesini sîn sesinden ayıran tek şeyin sâd sesindeki kalınlık sıfatının olduğunu, zây sesinin de cehr sıfatıyla hems ve rihve sıfatlarına sahip olan sîn sesinden ayrıldığını belirtmiş, bu üç sesle ilgili olarak ıslıklı (safîr) sıfatından söz etmemiştir (el-Kitâb, IV, 433-436). Fonetik biliminin kurucusu olan İbn Cinnî de bu konuda Sîbeveyhi’ye

uymuştur. Bu üç sesin ıslıklı özelliğinden ilk söz eden Müberred olmuş, ayrıca İbn Cinnî ve İbn Sînâ “sîn”in sıfatlarıyla ilgili olarak farklı görüşler belirtmiştir. Şimdiki zamanla gelecek zamana elverişli olan muzâri kalıbını gelecek zamana tahsis eden “sîn”e “istikbal, tahsîs, tenfîs ve tevsî‘ sîni” şeklinde isimler verilmiş olup muzârinin başına takılarak yakın gelecek zaman bildirir. Yine “istif‘âl” kalıbının “sîn”ine de mef‘ûlden bir işi yapmasını istemeyi bildirdiğinden “taleb sîni” ve mef‘ûlü bir hal ve sıfat üzere bulmayı ifade ettiğinden “vicdan sîni” denilmiştir: أستغفر الله (Allah’tan günahlarımı bağışlamasını isterim); أستحسن المقالة (Makaleyi güzel buluyorum) gibi.

Sesindeki ıslıklı özellik sebebiyle idgam ilişkisiyle bir başka harfe dönüşmemesi “sîn”de ve diğer ıslıklı harflerde genel ilke olmakla birlikte, Kur’an’da Ebû Amr’a nisbet edilen kıraatte “sîn”in sîn, zây ve “şîn”e, “şîn”in “sîn”e idgamıyla ilgili örneklere yer verilmiştir (Saymerî, II, 952). للنّاس سوَاءً للنّا سواءً (el-Hac 22/25), واذا النفوس زوّجت وإذا النفوزّ وّجت (et-Tekvîr 81/7), إلى ذى العرش سبيلاً إلى ذّي (Meryem 19/4), واشتعل الرأس شَّيبا واشتعل الرّأشَّيبا العرسَّبيلاً (el-İsrâ 17/42). “Dâl”in ve “tâ”nın (ت) “sîn”e idgamı da câiz görülmüştür: قد سمع قسّمع (el-Mücâdile 58/1), لا يتسمّعون لا يسّمّعون (es-Sâffât 37/ 8). İbnü’s-Serrâc ile Saymerî, z → s (س ز), s → z (ز س), s → ş (ص س), ş → s (س ص), ẕ → s (س ذ), ẓ → s (س ظ), s̱ → s (س ث) şeklinde formüle edilebilecek Kur’an dışı bazı idgam örneklerine yer vermiştir (el-Uṣûl, III, 424-426, 429, 431-432; et-Tebṣıra, II, 951-952).

Sîn harfi başta sâd, şîn, zây, râ, tâ, s̱â (ص، ش، ز، ر، ت، ث) olmak üzere birçok harfle lugavî ibdâl ilişkisine girerek sesdeş ve anlamdaş veya yakın anlamda birçok kelimenin oluşmasına imkân vermiştir: s → ş (ص س): ḳasṭal → ḳasṭal (toz), misḳa‘ → misḳa‘ (fasih ve beliğ hatip). s → ş (ش س): ġabes → ġabeş (karanlık), sedef → şedef (karanlık). t → s (ت س): tûs → sûs (güve, huy), mirtâ → mirsâ (gemi demiri). s̱ → s (س ث): meleş → meles (alaca karanlık), vaṭş → vaṭs (ayakkabıyla yere sert vurmak). r → s (س ر): ribaḥl → sibaḥl (iri), cerîm → cesîm (iri). z → s (س ز): ricz → rics (azâb), nezġ → nesġ (dürtmek) ... gibi (Ebü’t-Tayyib el-Lugavî, II, 154-219, ayrıca bk. tür.yer.). Kelimede خ، ط، ق، ع، غ gibi bir kalın harf bulunuyorsa

“sîn”in “sâd”a dönüşmesi işlektir. صُقتُ سُقتُ، صُلْخ سُلْخ(Sîbeveyhi, IV, 117, 129, 133, 478; İbnü’s-Serrâc, III, 431). Aslı “sids” olan “sitt” sayısında

“dâl”in ve “sîn”in “tâ”ya (p) dönüşmesi şâz bir olgudur. “Sîn”deki sürekli, kesintisiz ve kaygan ıslıklı ses ilk harfi sîn sesi olan fiil köklerinde hareket, talep ve yayma, sonu sîn olanlarda gizlenme, istikrar, zayıflık ve incelik şeklinde özetlenebilecek anlam yansımalarına sebep olmuştur (Hasan Abbas, s. 110-114).

Sîn ve sâd sesleri sadece incelik-kalınlık yönünden birbirinden ayrılan çok yakın sesler olduğundan, bunları içeren kelimeler gerek halk çevrelerinde gerekse kültürlü kesimde iltibaslara yol açmış, bu amaçla bazı eserler telif edilmiştir. Meselâ İbn Keysân el-Farḳ beyne’s-sîn ve’ṣ-ṣâd’ı kaleme almıştır (eserden bir parça TSMK, Koğuşlar, nr. 1096/41’de bulunmaktadır, vr. 256b-257b). Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, et-Tebyîn ve’l-iḳtiṣâd fi’l-farḳ beyne’s-sîn ve’ṣ-ṣâd adlı risâlesinde anlam değişikliğine uğramadan iki harfle de söylenen kelimeleri, her birine göre anlamı değişik kelimeleri ve yalnız sâd ile söylenen kelimeleri Kur’an ve hadisten zengin örneklerle açıklamıştır. Batalyevsî de Ẕikrü’l-farḳ beyne’l-aḥrûfi’l-ḫamse ve hiye’ẓ-ẓâʾ ve’ḍ-ḍâd ve’ẕ-ẕâl ve’ṣ-ṣâd ve’s-sîn (Æ £ ˜ ‡) adlı hacimli bir eser yazmıştır (nşr. Hamza Abdullah en-Neşretî, Riyad 1402/1982).

BİBLİYOGRAFYA

Halîl b. Ahmed, el-Ḥurûf (nşr. Ramazan Abdüttevvâb), Kahire 1969, s. 29; Sîbeveyhi, el-Kitâb (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1403/1983, IV, 117, 129, 133, 433-436, 478-481, ayrıca bk. tür.yer.; İbnü’s-Serrâc, el-Uṣûl (nşr. Abdülhüseyin el-Fetlî), Beyrut 1405/1985, III, 424-426, 429, 431-432; Müberred, el-Muḳteḍab (nşr. M. Abdülhâlik Uzeyme), Beyrut 1384/1964, I, 193, 225-226; Ebü’t-Tayyib el-Lugavî, Kitâbü’l-İbdâl (nşr. İzzeddin et-Tenûhî), Dımaşk 1379/1960, II, 154-219, ayrıca bk. tür.yer.; Saymerî, et-Tebṣıra ve’t-teẕkire (nşr. Fethî Ahmed Mustafa Aliyyüddin), Dımaşk 1402/1982, II, 951-952, 957; İbn Cinnî, Sırru ṣınâʿati’l-iʿrâb (nşr. Hasan Hindâvî), Dımaşk 1405/1985, I, 46, 47, 60, 62, 155-156, 199-205; II, 741-742; İbn Sînâ, Meḫâricü’l-ḥurûf (nşr. ve trc. Pervîz Nâtil Hânlerî), Tahran 1333, s. 16-17, 22, 26, 39, 40, 43, 45; Mekkî b. Ebû Tâlib, er-Riʿâye (nşr. Ahmed Hasan Ferhât), Dımaşk 1394/ 1974, s. 185; Muhammed b. Ahmed

el-Ensârî, et-Tebyîn ve’l-iḳtiṣâd fi’l-farḳ beyne’s-sîn ve’ṣ-ṣâd (nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb, el-Mevrid, XV/1, Bağdad 1986 içinde), s. 97-180; Gānim Kaddûrî Hamed, ed-Dirâsâtü’ṣ-ṣavtiyye ʿinde ʿulemâʾi’t-tecvîd, Bağdad 1406/1986, s. 125, 314-316, ayrıca bk. tür.yer.; Hasan Abbas, Ḫaṣâʾiṣü’l-ḥurûfi’l-ʿArabiyye ve meʿânîhâ, Dımaşk 1998, s. 110-114; F. C. de Blois, “Sīn et Shīn”, EI² (Fr.), IX, 639-640.

İsmail Durmuş

SÎNÂ

(سيناء)

Hz. Mûsâ'ya Tevrat'ın verildiği dağ.

Aynı adı taşıyan yarımadanın güneyinde bulunan dağla özdeşleştirilen Sînâ yahudi, hıristiyan ve İslâm geleneklerinde Hz. Mûsâ'ya Tevrat'ın verildiği yer olarak kabul edilir. Sînâ isminin Bâbil ay tanrısı Sin'den, dağın bulunduğu bölgenin Mısır sınırındaki Sin / Sun adlı kasabadan veya "yanan çalılık" anlamındaki İbrânîce senehten geldiği şeklindeki görüşlerden ilki daha fazla kabul görmüştür. Ahd-i Atîk'te Sînâ dağı (Çıkış, 19/11; Levililer, 7/38; Sayılar, 3/1; Tesniye, 33/2; Nehemya, 9/13), Tanrı'nın dağı (Çıkış, 4/27; 18/5; Mezmurlar, 68/15), İbrânîce "kuruluk, kuraklık" mânasındaki hrb / v kökünden Horeb / v (Çıkış, 33/6), (Tanrı'nın) Horeb / v'deki dağı (Çıkış, 3/1, 17/6; Tesniye, 1/6; 4/10; I. Krallar, 19/8; Malaki, 4/4), Paran dağı (Tesniye, 33/2; bk. FÂRÂN) ve sadece dağ (Çıkış, 19/2, 3; 24/4) şeklinde ifade edilmiştir. Sînâ ve Horeb'in iki farklı dağ veya aynı sırada iki tepe olduğu, birincisinin bölgeyi, ikincisinin tepeyi tanımladığı ya da bu iki ismin tek bir dağ için kullanıldığı yolunda görüşler de ileri sürülmüştür (JE, XI, 381; EJd., XIV, 1597).

Coğrafî konumuyla ilgili farklı görüşlerin yer aldığı Sînâ dağı, IV. yüzyılda Bizanslı rahipler tarafından Sînâ çölünün güneyinde Saint Catherine Manastırı yakınlarındaki Cebelimûsâ ile özdeşleştirilmekle beraber bunu destekleyecek delil bulunmamaktadır (Schwart, s. 646). Sînâ vahyiyle ilgili rivayetlerde volkanik patlama tasvirlerinin bulunduğu, ancak yarımadada bilindiği kadarıyla hiçbir volkanik faaliyetin gerçekleşmediğinden hareketle dağın Arap yarımadasında olabileceği şeklinde XIX. yüzyıla ait görüş de Ahd-i Atîk'te söz konusu vahiy esnasında herhangi bir volkanik patlamadan bahsedilmediğinden (Çıkış, 19/7-25; 24/13-18), ikna edici bulunmamıştır. Dağın yeri İsrâiloğulları'nın Mısır'dan çıkış güzergâhıyla da alâkalandırılmıştır. Çıkış yolunun Sînâ yarımadasının kuzeyinden geçtiğini kabul edenler Sînâ dağını Cebelhalâl, Cebelyaallak veya Cebelmağara ile, ortasından geçtiğini iddia edenler Cebelsinbişr ile ve güzergâhın güneyden

seyrettiğini ileri sürenler de Cebelsirbâl, Cebelimûsâ, Cebelcatherine ve Cebelumşomar gibi dağlarla özdeşleştirmişlerdir. Yahudi geleneğinde dağın yeriyle ilgili bir bilgi bulunmadığı ve Rabbânî kaynakların Tevrat'ın vahyedildiği mekândan çok muhtevasıyla ilgilendiği görülmektedir. Vahye mekân olması sebebiyle dağa ve civarına belli bir kutsiyet atfedilmiş olmakla birlikte dinî ziyaret yeri haline getirilmemiştir. Tanrı'nın dağı diye isimlendirilmesi sebebiyle dağın Mûsâ döneminden, hatta İbrânîler'den önce muhtemelen Sâmî tanrılarından birine adanmış bir ibadet mekânı olduğu kabul edilmiştir (EJd., XIV, 1598-1600; Schwart, s. 646).

Ahd-i Atîk'te Sînâ dağı ilk defa Rab Yahova'nın Mûsâ'ya yanan çalılıkların ortasından, "Kavmini Mısır'dan çıkardığında bu dağ üzerinde Tanrı'ya ibadet edeceksin" diyerek onu görevlendirdiği bölümde (Çıkış, 3/12) zikredilmektedir. İsrâiloğulları Mısır'dan çıkışlarının üçüncü ayında Sînâ çölüne gelmiş ve dağın karşısına konaklamışlardır (Çıkış, 19/1-2). Tanrı, Mûsâ'ya ahde bağlı kalmaları halinde İsrail'i kendine has kavim yapacağını bildirmiş (Çıkış, 19/3-6), İsrâiloğulları da Tanrı'nın emirlerini yerine getireceklerine dair söz vermişlerdir. Bunun üzerine Tanrı, Mûsâ'ya ve kavmine üçüncü gündeki buluşma için hazırlanmalarını emretmiş, üçüncü günün sabahı gök gürlemeleri, şimşekler, dağ üzerinde koyu bir bulut olmuş ve çok kuvvetli bir boru sesi duyulmuş, ordugâhtaki bütün kavim titremiştir (Çıkış, 19/7-25). Tanrı, Mûsâ'ya orada on emirle İsrâiloğulları'nın uyması gereken dinî hükümleri bildirmiştir (Çıkış, bab 20-23). Tanrı tarafından Mûsâ'ya sözlü olarak bildirilen bu emirler iki taş levhanın her iki tarafına oyularak yazılmıştır (Çıkış, 24/12-18; 31/18; Tesniye, 5/1-22). Mûsâ dağdan indiğinde kavminin buzağıya taptığını görünce öfkesinden levhaları kırmış (Çıkış, 32/19; Tesniye, 9/17), bunun üzerine Tanrı ona tekrar iki taş levha hazırlamasını ve Sînâ dağına gelmesini buyurmuştur. Mûsâ sabah erkenden

dağa çıkınca Rab ona söylediklerini levhalara yazmasını emretmiş ve İsrail'le bu sözlere göre ahid yaptığını bildirmiştir. Mûsâ, hiçbir şey yemeden ve içmeden Rab ile kırk gün kırk gece kaldıktan sonra Sînâ dağından iki levha ile inmiş ve Rabb'in emrettiklerini kavmine aktarmıştır (Çıkış 34/27-35; ayrıca bk. ON EMİR). Daha sonra bütün bu emir ve öğretileri bir kitap halinde yazmıştır (Tesniye, 31, 9, 24; ayrıca bk. TEVRAT).

Rabbânî literatürde bu dağın Tanrı'nın dağı, Başan, Gavnunim, Horev ve Sînâ olmak üzere beş isminin bulunduğu belirtilmiş, ayrıca orijinal isminin Horev olduğu, Tanrı'nın buradaki yanan çalılıkta Mûsâ'ya görünmesinden sonra Sînâ adını aldığı ileri sürülmüştür. Bir rivayete göre yeryüzündeki dağlar, Tevrat'ın kendi üzerlerinde vahyedilmesi için aralarında tartışmışlardır, ancak üzerinde puta tapılmayan tek dağ olması sebebiyle Tanrı Sînâ'yı tercih etmiştir (Genesis Rabbah, 99/1). Diğer bir rivayete göre ise Sînâ tevazu göstererek bu şerefe lâyık olacak kadar yüksek olmadığını düşünmüş ve Tanrı da bunun üzerine onu seçmiştir (Numbers Rabbah, 13/3).

Mişna'da, Mûsâ'nın yazılı Tevrat'tan başka sözlü Tevrat'ı da (öğreti) Sînâ'da aldığı ve Yeşu'ya teslim ettiği, Yeşu'nun da onu kavmin ileri gelenlerine, ileri gelenlerin peygamberlere, peygamberlerin de büyük meclis üyelerine aktardıkları ifade edilmiştir (Aboth, 1/1). Tanrı'nın Mûsâ'yı ikinci defa Sînâ'ya çağırması ve, "Taş levhalarını, yazdığın şeriat ve emirleri öğretmek için onları sana vereceğim" şeklindeki ifadesi hakkında (Çıkış, 24/12) Talmud'da "taş levhalar" on emir, "şeriat" Tevrat, "emirler" Mişna, "yazdığın" Neviim ve Ketubim kitapları, "öğretmen için" Gemara (Talmud) anlamına gelmektedir şeklinde bir yorum yer almaktadır (Berakoth, 5a). Bu doğrultuda yahudi kutsal metni (Tanah) dışında yüzyıllar boyu sözlü olarak aktarıldığı kabul edilen Mişna ve Talmud literatürü de "sözlü Tevrat" adı altında vahiy kaynaklı görülmektedir (bk. TALMUD).

Kur'ân-ı Kerîm'de Sînâ, "dağ" anlamındaki tûr kelimesiyle birlikte Tûriseynâ (el-Mü'minûn 23/20) ve Tûrisînîn (et-Tîn 95/2) şeklinde iki defa geçmekte olup tûr kelimesi yalnız kullanıldığında (et-Tûr 52/1) Sînâ dağını tanımlamaktadır (Abdülbâkī, el-Muʿcem, "eṭ-Ṭûr" md.). İslâm âlimleri, dağın yarımadadaki konumuyla ilgili bilinen görüşleri (Mısır ile Eyle arasında bir dağ, Cebelfilistin) aktarmakla birlikte daha çok Sînâ vahyinin mesajı üzerinde durmuşlardır (Sinanoğlu, sy. 2 [1998], s. 15-18; EI2, X, 663-664). Kur'an'da Sînâ vahyi bazı sûrelerdeki atıfların dışında ana hatlarıyla ve Ahd-i Atîk'e nisbetle daha kısa olarak Bakara, A'râf ve Tâhâ sûrelerinde yer alır; A'râf sûresindeki anlatım daha ayrıntılıdır (7/140-155). Kur'an'da Allah Sînâ'ya yemin etmektedir (et-Tûr 52/1; et-Tîn 95/2). Hz. Mûsâ'nın Allah'ı görmek istemesi üzerine Allah bu dağa tecelli etmiş ve

dağ parçalanmıştır (el-A‘râf 7/143). Allah, Mûsâ’ya dağın sağ tarafından seslenmiş (Meryem 19/52; Tâhâ 20/80; el-Kasas 28/29, 46), İsrâiloğulları’ndan söz almak için dağ üzerlerine kaldırılmış (el-Bakara 2/63, 93; en-Nisâ 4/154; el-A‘râf 7/171), burada yetişen ağaç methedilmiştir (el-Mü’minûn 23/20; Encyclopaedia of the Qur’ān, V, 28-30; ayrıca bk. DAĞ). Diğer bir âyette ise peygamberlerine karşı gelmelerinden dolayı Allah’ın İsrâiloğulları’nı çölde kırk yıl dolaşmaya mahkûm ettiği bildirilmiştir (el-Mâide 5/ 26). Âyette “dolaşma” karşılığında kullanılan “yetîhûn” fiilinden hareketle Mısır ile Filistin arasındaki bu bölge İslâm kaynaklarında Tîh olarak isimlendirilmiştir (EI2, X, 480).

BİBLİYOGRAFYA

Zemahşerî, el-Keşşâf (nşr. M. Abdüsselâm Şâhin), Beyrut 1424/2003, I, 610; III, 176; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, III, 300; The Pentateuch and Rashi’s Commentary: A Linear Translation into English (trc. A. Ben Isaiah - B. Sharfman), New York 1949, II, 286; G. A. Smith, The Historical Geography of the Holy Land, London 1973, s. 361; L. H. Grollenberg, The Penguin Shorter Atlas of the Bible (trc. M. F. Hedlund), New York 1978, 103-110; L. Jacobs, The Jewish Religion: A Companion, Oxford 1995, s. 470-471; Mustafa Sinanoğlu, “Eski Ahid ve Kur’ân-ı Kerîm’de Sîna Vahyi”, İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 2, İstanbul 1998, s. 1-22; M. Seligsohn, “Sinai Mount (Biblical Data)”, JE, XI, 381-382; O. Lipschitz, “Sinai, Mount”, EJd., XIV, 1597-1600; E. Honigmann, “al-Tīh”, EI² (İng.), X, 480-481; a.mlf. - [C. E. Bosworth], “al-Ṭūr”, a.e., X, 663-664; B. J. Schwart, “Sinai, Mount”, The Oxford Dictionary of the Jewish Religion (ed. R. J. Z. Werblowsky - G. Wigoder), New York 1997, s. 646; I. Shahîd, “Sinai”, Encyclopaedia of the Qur’ān (ed. J. D. McAuliffe), Leiden 2006, V, 28-30.

Mustafa Sinanoğlu

SİNÂD

(السناد)

Revî harfinden önceki harf veya harekelerin farklı gelmesi şeklinde oluşan kafiye kusurları

(bk. KAFİYE).

SİNAGOG

Yahudilik'te ibadet, din eğitimi ve cemaat işleri için ayrılan yer veya bina, havra.

Yunanca kökenli bir kelime olan sinagogun (sunagoge) ilk defa Helenistik yahudiler tarafından İbrânîce'de "cemaat, cemiyet, meclis" gibi anlamlara gelen kahal, kehila veya keneset kelimeleri karşılığında kullanıldığı düşünülmektedir. Ancak sinagogu tanımlayan İbrânîce standart kelime bet hakenesettir. "Toplanma evi, cemaat evi" mânasındaki bu kelime müslümanlarda caminin karşılığını oluşturmaktadır. Muhtemelen bu kelimenin kökeni de Ârâmîce be keniştadan gelmektedir. Zira

Bâbil Sürgünü (m.ö. 587) sonrasında yahudiler arasında Ârâmîce yaygındı. Nitekim Talmud'un dili Ârâmîce olan Gemara kısmında sinagog karşılığında yer alan kelime be keniştadır (Megillah, 26b).

Farklı görüşler bulunmakla birlikte Ârâmîce be keniştanın İslâm kaynaklarında "kenîse" şeklinde geçtiği ve bu kelimenin hem hıristiyan hem yahudi mâbedleri için kullanıldığı, bunun da sözlük bilginlerinin tereddüdünden kaynaklandığı söylenmektedir (İA, VI, 576). İslâm kaynaklarında salavatın "ibadet yerleri" anlamından hareket edilerek bu kelimeyle kenîse arasında irtibat kurulmuştur. Cevâlikī, Süyûtî, Hafâcî ve Sicistânî'yi kaynak gösteren Arthur Jeffery, müslüman müfessirlerin salavat kelimesinin yahudi ibadet yeri sinagogu (kenîse) karşıladığı konusunda genelde uzlaştığını söylemektedir (Jeffery, s. 197-198). İbn Manzûr da salavâtü'l-yehûd terkibine "kenâisü'l-yehûd" mânası vermekte ve Hac sûresinin 40. âyetinde yer alan salavat kelimesini bu anlamda yorumlamakta, bu görüşüne İbn Abbas'tan delil getirmektedir (Lisânü'l-ʿArab, "kns" md.; salavat kelimesiyle ilgili ayrıca bk. Okumuş, bibl.). Modern Arapça'da yahudi ibadet yerleri için kenîs, hıristiyan ibadet yerleri için kenîse kullanılmaktadır. Karaî yahudileri kendi ibadet yerlerine "kenasa" adını vermektedir. Fâtih Sultan Mehmed, İstanbul'un fethi sonrasında yayımladığı fermanda yahudi mâbedleri için kenîse ve "kenâvis" (kenâis) kelimelerine yer vermiştir (Galante, s. 42). Osmanlı arşiv

belgelerinde yahudi mâbedleri için “sinâvi” de geçmektedir (BA, Gayri Müslimlere Ait Defter, nr. 17, s. 99), ancak bunun kökeni belli değildir; kenâvisin değişik bir şekli olabileceği gibi sinagogun farklı biçimde yazımıyla ortaya çıktığı da düşünülebilir.

Sinagog karşılığında Türkiye’de ve diğer Balkan ülkelerinde kullanılan havra kelimesinin kökeni İbrânîce “hevrâ”dır. Bazan “havura” şeklinde de telaffuz edilen ve “birlik, grup, cemaat” gibi anlamlara gelen kelime özel dinî mânada ilk defa XIV. yüzyılda İspanya’nın Sarakusta (Zaragoza) şehrindeki yahudiler tarafından kullanılmaya başlanmıştır (EJd., VIII, 440-442). Daha sonra hıristiyanlar, bu kelimeye “kargaşalı ve gürültülü yer” anlamını yükleyip belli bir düzenin olmadığı, insanların ibadet sırasında serbestçe dolaşıp konuştuğu yahudi ibadet yerlerini bu kelimeyle adlandırmışlardır. Hakaret içeren anlamı pek fazla öne çıkmamakla birlikte kelime yeni anlamıyla Ladino da denilen yahudi İspanyolca’sına girmiştir (Wexler, s. 215). İspanya yahudileri (Sefaradlar) 1492 sürgünü sonrasında Balkanlar’a yerleşince kelime Balkan dillerine değişime uğramadan girmiş, sinagoglara Yunanlılar havra, Bulgarlar “xavra”, Arnavutlar “avrë”, Sırplar “(h)avra”, Rumenler “havra” ve Türkler havra demişlerdir (a.g.e., s. 165, 215; H. Kahane - R. Kahane, LII/4 [1962], s. 291). Kelimenin yahudi ibadet yerlerini ifade eden mânası yanında hakaret içeren anlamı da bu dillerde korunmuştur (a.g.e., s. 291-292). Nitekim J. W. Redhouse’ın sözlüğünde havraya “gürültülü toplanma yeri” anlamı da verilmiştir.

Kurum olarak sinagogun kökeni ve ilk defa ne zaman ortaya çıktığı tam belli değildir; bir geleneğe göre milâttan önce VI. yüzyılda Bâbil sürgünü döneminde ortaya çıkmıştır. Kimilerine göre ise sinagog daha önceleri de vardı; ancak ibadet yeri olarak kelime, yerini Tanrı’nın belirlediği ve O’nun emriyle ilk defa Kral Süleyman tarafından yaptırılan, bundan dolayı Süleyman Mâbedi diye de bilinen Kudüs’teki mâbedin milâttan sonra 70 yılında Romalılar tarafından yıkılmasının ardından yaygınlık kazanmıştır. Bundan önce dinî hayatın merkezini Kudüs’teki mâbed oluşturuyordu ve Yahudilik’te ibadet mâbed merkezliydi. Mâbed yıkılınca işlevi geçici olarak sinagoglara aktarılmış, sadece mâbedde yapılması gereken kurban gibi bazı ibadetler askıya alınmıştır. Mesîh gelip mâbedi yeniden inşa edinceye kadar sinagoglar mâbedin simgesel işlevini sürdürecektir. Sinagoglar ayrıca, ilk hıristiyan cemaati tarafından I. yüzyılın sonuna kadar ibadet mekânı

şeklinde kullanılmıştır. Kalıntıları halen mevcut olan en eski sinagog, milâttan sonra III-IV. yüzyıllarda Kafernaum'da (Galile, İsrail) inşa edildiği kabul edilen büyük sinagogdur. Yapısı ve işlevi bakımından günümüz sinagogları toplu ibadetin yapıldığı, cemaat işlerinin görüldüğü ve din öğreniminin yürütüldüğü merkezler konumundadır. Günlük ibadetler, mâbedi temsil ettiğine inanılan ve yine sinagog denilen ibadet yerlerinde veya ibadet etmeye uygun herhangi bir yerde yapılmaktadır.

Sinagogların belli bir mimari standardı yoktur, bölgeye göre yapı biçimi değişiklik gösterir. Eskiden sinagoglar genellikle su kaynaklarının yanına inşa edilirdi. Arınma havuzu "mikve"nin suyunu temin etmek ve yahudi yılbaşı bayramında (Roş-haşana) günahları suya atmak amacının bunda etkin olduğu düşünülmektedir. Sinagog yapımında dikkat edilecek bazı kurallar vardır. Talmud'a göre sinagogun pencereleri olmalıdır, pencereleri bulunmayan yerde dua etmek yasaktır (Berakot, 31a). Sinagog yerleşim yerinin en yüksek noktasına inşa edilmeli, ondan yüksek başka bina olmamalıdır. Sinagoglarda mutlaka üç şeyin bulunması gerekir. Bunlar Ehal / Aron ha-Kodeş

(kutsal dolap), Ner Tamid (devamlı yanan ışık) ve Teva / Bima'dır (kürsü). Aron ha-Kodeş, içinde el yazması Tevrat tomarlarının (Sefer Torah) bulunduğu bir dolaptan ibaret olup bir bakıma sinagogdaki mihrabı oluşturur. Teva ise Aron ha-Kodeş'in tam önünde veya sinagogun ortasında yer alan yüksekçe platformdur. İbadet esnasında Aron ha-Kodeş'ten çıkarılan Tevrat tomarı haham tarafından bu kürsüde okunur.

Camiler gibi kutsal mekânlar olan sinagoglarda resim ve heykel bulunmaz, çünkü bunların olduğu yerde ibadet etmek yasaktır. Sinagoga edebe uygun kıyafetle ve baş örtülü olarak girilir. Başı açık sinagoga girmek Tanrı'ya saygısızlık kabul edildiğinden yahudi erkekleri buraya girerken "kipa" denilen bir tür takke giyerler, kadınlar da başlarını örterler. Kadınlar ibadete doğrudan katılmayıp "mehitza" adı verilen ayrı bir bölümde erkeklerin ibadetine eşlik edebilirler. Ortodoks olmayan yahudi cemaatlerinde sinagoglarla ilgili bu kurallar değişkenlik gösterir. Bilhassa reformist yahudilerde kadınlarla erkekler sinagogda birlikte ibadet edebilir, hatta kadın bir haham ibadeti yönetebilir.

BİBLİYOGRAFYA

J. W. Redhouse, A Turkish and English Lexicon, İstanbul 1990, s. 758; A. Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Qur'ān, Baroda 1938, s. 197-198; J. Morgenstern, "The Origin of the Synagogue", Studi Orientalistici in Onore di Giorgio Levi Della Vida, Roma 1956, II, 192-201; A. Galanti, Türkler ve Yahudiler, İstanbul 1995, s. 42; P. Wexler, The Non-Jewish Origins of the Sephardic Jews, Albany 1996, s. 165, 215; H. Kahane - R. Kahane, "Charivari", The Jewish Quarterly Review, LII/4 (1962), s. 291-292; Mesut Okumuş, "Semantik ve Analitik Açıdan Kur'an'da 'Salât' Kavramı", Gazi Üniversitesi Çorum İlâhiyat Fakültesi Dergisi, III/6, Çorum 2004, s. 1-30; C. van Arendonk, "Kenîse", İA, VI, 576; I. Levitats, "Ḥevrah, Ḥavurah", EJd., VIII, 440-442.

Baki Adam

SİNAN

(سنان)

(ö. 996/1588)

Osmanlı mimarbaşısı.

Osmanlı mimarisini farklı bir kavrayışla ele alarak dünya mimarlığının zirvesindeki gelişme noktasına taşıyan tek isimdir. Şehircilik, işletme yönetimi ve en genel anlamda yapı alanının örgütlenmesinde adını en çok duyuran kişi olması, beslenip dayandığı toplumsal alt yapı ve kurumlar kadar kişisel dehasıyla da bağlantılıdır. Bu bakımdan sadece biyografisinin dar çerçevesinde incelenirse mimari alanında Sinan'a kadarki gelişmeler anlamsız kalacağı gibi Osmanlı mimarisinin gelişme mantığı da anlaşılamaz. Sinan gerçeğini kendinden önceki üslûpları nasıl aştığını, mimarlık sanatına getirdiği dünya ölçeğindeki yenilikleri, kendisini kuşatan kültür çevresini olaylar dokusu ve örneklerle birlikte düşünmek bu bakımdan kaçınılmazdır. Mimar Sinan'ın hayatı ve eserleri hakkındaki yayınlar, belgelerle kanıtlanmış araştırmalar, polemik ve efsaneler, çok farklı düzeylerdeki yaklaşımlarla küçük bir kütüphaneyi doldurabilecek birikime ulaşmıştır. Le Corbusier ve Frank Lloyd Wright gibi çağdaş mimarlık kuramcılarının zaman zaman onun adını hayranlıkla anmaları yanında V. da Osa adlı yazarın Sinan: The Turkish Michelangelo başlıklı romanı da (New York 1982) bunlara eklenirse büyük ustanın dünya ölçeğinde yeterince tanınmış olduğu söylenebilir.

Mimar Sinan'ın hayatıyla ilgili en geniş bilgiler, çağdaşı ve yakın dostu olan şair Sâî Mustafa Çelebi'nin kaleme aldığı Tezkiretü'l-bünyân'da bulunur. 994-995'te (1586-1587) kaleme alındığı düşünülen bu tezkire, Mimar Sinan'ın anlattıklarından derlenmiş hayat hikâyesi ve eserlerinin dökümünden oluşmaktadır. Yine Sâî Çelebi tarafından yazılmış olan Tezkiretü'l-ebniye, benzer içerikte bilgilerle geliştirilmiş olmakla birlikte her iki kaynakta verilen yapılar listesinin birbirini tutmadığı, ancak kısmen birbirini tamamladığı görülür. Ayrıca bizzat Mimar Sinan'ın kaleme aldığı

ileri sürülen taslak halinde kalmış üç eser daha vardır. Bunlardan Adsız Risâle olarak bilinen nüsha muhtemelen Mimar Sinan'ın yazmayı düşündüğü biyografisinin fihristi niteliği taşır. Risâle-i Mi'mâriyye adlı eser ise Adsız Risâle'nin biraz daha geliştirilmiş, fakat yarım bırakılmış şekli olmalıdır. Tuhfetü'l-mi'mârîn de bu ikisine benzerlik gösterir ve Risâle-i Mi'mâriyye'nin geliştirilmiş edisyonu niteliğindedir (bu üç nüsha da TSMA, nr. D. 1461'de bir arada bulunmaktadır).

Sinan'ın Sâî Mustafa Çelebi'ye yazdırdığı kabul edilen ve biyografisini ayrıntılı biçimde veren Tezkiretü'l-bünyân'da onun ağzından şunlar anlatılmaktadır: "Bu hakir, Sultan Selim Hân-ı Evvel'in gülistân-ı saltanatının devşirmesi olup Kayseriye sancağında ibtidâ oğlan devşirmek ol zamanda vâki olmuştur." Yavuz Sultan Selim döneminde yalnız Rumeli'den değil Anadolu'dan da devşirme yapılabileceği konusunda karar alınmıştır. Ayrıca bu sultanın ölümü üzerine bizzat Sinan'ın yazmış olduğu bir şiirde devşirmelik durumu şöyle tekrarlanır: "Anın devşirmesiyem ben kemîne / Aceb lutf eylemiştir bu hazîne." Daha sonraki yıllarda Sinan'ın Kayseri'deki akrabalarıyla yazışmaları ve ilişkileri devam ettiğinden belgelerle de desteklenen Kayseri-Ağırnas kökeni gerçeğe uygundur. Bu verilere göre Sinan'ın Hırvat, Slav, Acem veya Bosna kökenli olmadığı açıktır. Ayrıca çokça tekrarlandığı gibi dönme (mühtedi) değil devşirmedir. Onun hıristiyan bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiş olması ailenin etnik kökenini açıklayabilecek yeterli ipucunu vermemektedir. O dönemdeki Kayseri müslüman Türk, hıristiyan Türk, hatta Moğol kalıntılarının yayıldığı bir alan olduğundan inanç sistemine dayalı ayırımlarla sağlıklı sonuçlara varmak mümkün değildir. Bu bakımdan onu belirli bir etnik grup, ırk ya da cemaate bağlama çabaları, kuşkusuz Osmanlı mimarisini de töhmet altına sokan polemiklere alt yapı hazırlamak anlamına gelmektedir.

Bütün belgelerde rastlanan Sinan adı geçerlidir. Ancak eseri olan Büyükçekmece Köprüsü'ne kazınmış kitâbede "amilehû Yûsuf İbn Abdullah" olarak farklı bir isimle karşılaşılmakta, Dâyezâde'nin Risâle-i Selîmiyye'deki bir derkenarda ise Sinâneddin Yûsuf şeklinde farklı bir isimlendirme görülmektedir. Devşirmelerin babaları için genellikle Abdullah adı kullanılır. Baba adının Abdullah, Abdülmennân, Abdülkerim veya Abdurrahman gibi farklılıklarla yazılmış olması doğaldır. Bunlar

doğumla birlikte verilmiş özel adlar olmadığından ufak değişiklikler önemsenmemiştir. Etnik köken konusunda kesin bir sonuca varılmış, meselâ onun Ermeni ya da bir başka kökenden geldiği belgelenmiş olsaydı Osmanlı toplumsal örgütlenme tarzı hakkında bilinenler değişmeyecek, "Osmanlılaştırma" sürecinin işleyişi yeni bir örnekle bir defa daha doğrulanmış olacaktı.

Âdet olduğu üzere devşirilen çocuk bir ön eğitimden geçmek üzere köklü Osmanlı ailelerinden birinin yanına verilir, bu beraberlik sırasında İslâm dini kadar Türkçe'yi de öğrenmesi sağlanırdı. İlginçtir ki Sinan'ın bir aile yanına verildiğini gösteren hiçbir kayıt yoktur. Ayrıca daha erken yaşlarda şiir yazdığı açıktır. Bir başka deyişle onun konuştuğu dil baştan beri Türkçe idi. Karaman bölgesinde Türkçe konuşan Ortodoks kitlenin büyük bir kısmı Kayseri ve çevresinde yaşamaktaydı. Bunların Türkleşmiş Bizanslılar oldukları yolunda iki görüş vardır. Sinan'ın çocukluk arkadaşları ve akrabaları arasında rastlanan İnci, Kumru, Suna, Kaya, Karaç, Budak, Yahşi, Bahadır, Gülistan ve Tanrıverdi gibi isimler birkaç yönden dikkat çekicidir. Öncelikle bu isimlerin İslâmî olmadığı çok açıktır. Öte yandan bunlar arasında Niko, Yani, Kirkor, Ohannes gibi isimlere de rastlanmamaktadır. Sinan'ın öteden beri bölgede yerleşik Ortodoks-Türk ailelerinden birinin çocuğu olması akla en yatkın ihtimal gibi görünmektedir. Pek çok örnekte olduğu gibi sonuçta hıristiyan bir ailenin çocuğu olan Sinan'ın Osmanlı kültüründe yıkanmış bir müslüman tasarımcı olarak bütüne katılabilmesi için yeterince kabiliyetli olduğu farkedilmiş, böyle bir çocuğun köyündeki kaderine terkedilmesi yerine onu Osmanlı seçkinlerine dahil etmek üzere gerekli işlem başlatılmıştı. Çocukluğundan beri Türkçe konuşulan bir aile çevresinde büyümüş olan Sinan daha çok Karamanlı cemaatine yakın veya mensuptu.

Hangi tarihte devşirildiği bilinmemekle birlikte İstanbul'a geldiğinde yirmi iki yaşında olduğu ileri sürülür. Bu bakımdan onun 896 (1491) yılından önce doğduğu kabul edilir. Sinan'ın hayranlık uyandıran büyük yapılarla süslü İstanbul'un en canlı noktasında, sultanın sarayına ve Ayasofya Camii'ne yakın bir yerde Atmeydanı'na bakan bir okulda eğitimine başladığı anlaşılmaktadır. Bu eğitiminin de ne kadar sürdüğü belli değildir. Bu sırada kendi isteğiyle neccarlık sanatına eğilim gösterdiğini bizzat kendisi belirtir. Yavuz Sultan Selim döneminde orduyla birlikte Çaldıran'da

bulunduğuna dair bilgiler şüphelidir. Kendisinin bir süre padişahın hizmetinde Arap ve Acem diyarlarını gezip dolaştıktan sonra yine İstanbul'a döndüğü yolundaki ifadeleri böyle bir kanaate yol açmıştır. Ancak Mısır seferine katıldığı ve mimari çevreyi tanıdığı, Selçuklu ve Safevî dönemi yapıları kadar antik yapılar ve Mısır piramitlerinin onu çok etkilediği, mimari-şehir ilişkileri konusunda zengin bir birikim kazanmış olduğu açıktır.

Kesin şekilde katıldığını belirttiği ilk iki sefer Kanûnî Sultan Süleyman'ın Belgrad (927/1521) ve Rodos (1522) seferleridir. Bu seferlere yeniçeri piyadeleri arasında katılmış, hizmetleri karşılığında atlı sekbanlar arasına girmiştir. Hemen ardından Mohaç Savaşı'nda bulunmuş ve acemi oğlanları yayabaşılığı görevi kendisine verilmiştir. Daha sonra kapı yayabaşısı (kapıkulu yayabaşı) olmuş ve zemberekçibaşılığına tayin edilmiştir. 1532'de Alaman ve 1534'te Irakeyn seferlerinde gösterdiği başarıları ile dikkat çekmiş, kendi ifadesine göre bu sonuncu sefer sırasında Lutfi Paşa'nın emriyle Tatvan'da üç kadırga yapmış ve bu gemileri top, tüfek gibi silâhlarla donatıp idaresini üstlenerek Safevî birliklerinin durumu hakkında bilgi toplamıştır. Ardından yine kendi anlatımına göre haseki olarak Pulya / Körfüz (Korfu) seferine iştirak etmiş (944/1537), hemen sonra 1538'deki Boğdan seferi sırasında Prut nehri üzerinde bir köprü kurularak ordunun karşı yakaya geçirilmesi istendiğinde Lutfi Paşa'nın tavsiyesi üzerine bu iş kendisine havale edilmiştir. Kırk sekiz yaşında olduğu bir sırada su üzerinde uyguladığı ahşap inşaat teknolojisindeki ustalığını gözler önüne seren Sinan'ın on üç günde yaptığı köprü âdeta efsane olmuştur. Bu inşaatın ardından köprüyü korumak için bir kule yapılması teklifine karşı çıkmış, hatta bu sebeple Lutfi Paşa ile tartışmış, bundan dolayı başına bir iş geleceği hususunda endişe içine dahi düşmüştür. Fakat umduğunun aksine Lutfi Paşa onu takdir etmiş, "Acem Alisi" adıyla tanınan mimarbaşının ölümünden (1537) sonra Sinan'ı bu göreve getirmiştir. Kendisi de birçok seferde padişahın yakınında bulunup hizmet ettiğini, çeşitli rütbeler aldığını, fakat asıl amacının mimarlık olduğunu belirtir. Bundan sonraki yıllara ait belgelerde imza ve mührüne rastlanmaktadır. İmzası "el-fakīr Sinan sermi'mârân-ı hâssa" ifadesini taşırken elips biçimli mührünün ortasında, "el-fakīrü'l-hakīr Sinan", çevresinde ise "bende-i miskîn kemîne derd-mend-i ser-mi'mârân-ı hâssa-müstmend" ifadesi kazınmıştır. Kısacası ölümüne kadar "reîs-i mi'mârân" olarak kalmıştır.

Mimarbaşılık görevini kırk sekiz yaşında üstlenen Sinan mesleğinde kaydettiği aşamaları üç ayrı yapıyla somutlaştırarak tanımlar: "Çıraklık eserim" dediği Şehzade Camii ile (955/1548) ilk büyük sultan camisini

tamamlamıştır. Kanûnî Sultan Süleyman ölen şehzadesi adına bir külliye yaptırmak istemiş, bu inşaat o sırada elli dört yaşında bulunan Sinan'a verilmiştir. Bu yapının tamamlanmasından birkaç yıl sonra sultanın adıyla yeni bir cami ve külliyenin inşasına başlamış ve yedi yıl içinde İstanbul'un ve bütün imparatorluğun en görkemli yapılarından biri tamamlanmıştır (1557). Süleymaniye'yi "kalfalık eserim" diye nitelendiren ustanın II. Selim adına, bu defa Edirne'de inşa ettiği cami Sinan'ın en büyük eseri olarak gösterilir. Bu yapı tamamlandığında seksen üç yaşındaydı ve yaşlılığından dolayı artık "Koca" lakabıyla anılıyordu. 992 (1584) yılında hacca giden Sinan kendi yerine Mehmed Subaşı adıyla tanınan mimarı vekil olarak bırakır. Hac dönüşünde ve 100 yaşı civarında olduğu halde görevini büyük bir coşkuyla sürdürerek 996'da (1588) vefat eder. Yakın arkadaşı Sâî Mustafa Çelebi, bu dünyadaki yol arkadaşlığının son bulduğunu görerek onun mezar kitâbesini şu satırlarla bitirir: "Geçti bu demde cihandan pîr-i mi'mârân Sinân." Bugün Süleymaniye Külliyesi'nin bir köşesindeki küçük toprak parçasında yatmakta olan Sinan'ın hayat süreci ve ortaya koyduğu mimari, etnik kökeni üzerine açılan tartışmaları anlamsız kılmaktadır. Onun başarısı, doğduğu köy ya da mensubu olduğu aileden çok belirli bir uygarlıkla bütünleşen sanatçının başarısından başka bir şey değildir. Tarihsiz olan vakfiyesine göre hanımı Mihrî kendisi hayattayken ölmüş, ayrıca oğlu Mehmed Bey şehid olmuştur. Vakfiyede iki kızının ve iki torununun adına rastlanır. Vakfiyesinde on sekiz ev, otuz sekiz dükkân, araziler, ev yerleri, bahçe, kayıkhâne, su yolu, değirmen gibi mal varlığı zikredilir. Nakit miktarı ise 300.000 akçedir.

Osmanlı Mimarisinde Sinan Okulu. Sinan'ın hayatı boyunca inşa ettiği eserlerin sayısı tartışmalıdır. Döneme ait kaynakların karşılaştırılmasıyla 452 yapıdan oluşan bir liste belirlenirken bazı el kitapları ve ansiklopedilerde 350 civarında eser yaptığı yazılıdır. Mimarın yüzyıla yakın yaşadığı bilinir. Buna rağmen kaynakların verdiği yapı sayısı düşündürücüdür. Ülkenin genişliği ve ulaşımın at sırtında yapıldığı göz önüne alınırsa başmimarın her eseri bizzat inşa etmediği, ayrıntılarla tek tek

uğraşmadığı, bazı yapıların sadece planlarını çizdiği, projeyi gözden geçirdiği, yardımcıları vasıtasıyla inşaat süreçlerini denetlediği düşünülebilir. Bu durumun getirdiği bir başka sonuç da yapıların kâğıt üzerine çizilmiş projelere göre inşa edildiğidir. Klasik dönem Osmanlı mimarisindeki üslûp bütünlüğünün geniş bir coğrafyaya yayılmış olması üslûbu tek merkezin belirlediğini ortaya koymaktadır. Şu halde her yere koşuşturan bir Sinan yerine birbirinden uzak yapı alanlarına ulaşan ustalar, kalfalar ve planlardan söz etmek akla yatkın bir Osmanlı çözümü olarak gözükmektedir.

Her mimari üslûp gibi Osmanlı mimarisi de ilk etkisini dış görünüşünde, insan gözünü hareket ettiren çizgilerde, bir başka deyişle kütle kompozisyonunda dışa vurur. Klasik Osmanlı mimarisi dendiğinde kubbeler ve minarelerin uyum içinde dengelendiği bir dış görünüş akla gelmekle birlikte köprü, su kemeri ve kervansaray gibi yapı tipleri de göz önüne alınırsa mimarideki üslûp sorununun farklı bir genişlikte düşünülmesi gerekecektir. Ancak türbe, medrese ve diğer mimari tipler arasında her anlamda yenilikleri deneyerek büyüyen cami mimarisi daha dikkat çekicidir. Bu bağlamda Sinan'ın Osmanlı mimarisine katkıları birkaç boyutta ilerlemiştir. O güne kadar denenmiş biçimler ve teknikleri yaklaşık aynen uygularken temel olarak mekân kavramını etkili hale getirmiştir. Merkezî ve toplu mekân arayışına bağlı olarak dört, altı ve sekiz desteğe oturan strüktür, daha önce hem de oldukça büyük ölçülerde denenmiş olmasına rağmen bu formüller Sinan tarafından ele alınırken giderek yalınlaşmıştır. Bu bağlamda onun inşaat anlayışına bir çeşit "iskelet mimarisi" denebilir. Bu mimaride duvarlar sadece mekânı sınırlamakta, taşıyıcı olmayan bu duvarlar sık sık delinebildiği için iç mekâna ışık sağlayan çok sayıdaki pencere bütün yüzeylere yayılabilmektedir. Bursa, Edirne ve Balkanlar'daki Sinan öncesi camilerde pencere düzeni masif duvarlar üzerinde sınırlı bir işlev taşıyordu. Loş iç mekân özelliği, büyük İran camileriyle İstanbul Ayasofyası başta olmak üzere Bizans mimarisi için de geçerliydi. Sinan, kütlenin sistematik delinmesini sağlayarak hem yüzey tasarımını geliştirmiş hem de içeriye dağılan gün ışığını arttırmıştır. İç mekâna ışık sağlayan pencereler, Fâtih Sultan Mehmed döneminden beri süregelen dıştaki prizmatik yüzeylerin içini boşaltırken büyük kemerlerin içine en akılcı biçimde yayarak istiflediği açıklıklarla aynı çarpıcı ritmi ayrıntıda ve genelde buluşturmuştur.

Birkaç yüzyıldır daha sert ve köşeli bir kütle halinde ilerleyen mimarinin yumuşatılması rahatlatıcı yeni bakış açıları kazanırken örtü ile alt yapı arasındaki ayırımlar parçalı, çokgen ve basamaklı geçiş elemanlarıyla daha akıcı bir üslûp sergilemeye başlar. Gözü rahatlatan bütün bu unsurlar arasında özellikle kubbeyi destekleyen ayakların yukarıya uzantısı olan köşe kuleleri Sinan'ın yapılarında değişik formlar gösterir. Gözü hareket ettiren basamaklı çizgi, ana kubbenin kavsini tamamladıktan sonra bu küçük kulelerde bir süre oyalanarak ya da yarım kubbe yaylarından süzülerek inişe devam eder. Kubbeyi çepeçevre kuşatan ve yarım kemer halinde kubbe tabanına yaslanan uçan payandaların kubbeyle ilişkisi ve beden duvarlarını destekleyen payandaların plastik bir değer kazanması Sinan okulunda gerçekleşmiş, daha sonraki yapılarda bütün bu elemanlar mimarinin önemli parçaları olmaya devam etmiştir.

Sinan'ın Osmanlı cami kütlesine eklediği en önemli unsurlardan biri de yan cephelere yerleştirdiği revaklardır. Tek veya iki katlı olarak narin sütunlarla desteklenmiş çıkıntılı ahşap örtüleriyle göze çarpan yarı açık mekânlar cepheyi hareketlendirmekte, ibadet yapılarına sivil mimarinin çağrışımlarını yüklemektedir. Süleymaniye ve Edirne Selimiye'de ayrılmış bir parça olarak cephelere eklenen bu unsur, daha sonra Sinan'ın öğrencileri tarafından devralınarak Sultan Ahmed Camii ve Eminönü Yenicami'deki uygulamalarıyla devam etmiştir. Selçuklu camilerinin yatay geliştirilmiş kütleleri Beylikler devrinden başlayarak bir yükseliş göstermiş, Sinan yapılarında bu hareket dengesini bulmuş, İstanbul'daki sultan camilerinde olduğu gibi yapı kütlesi bir eşkenar üçgenle örtüşebilen oranlarla tesbit edilmiştir. Yükseliş Sinan'dan sonra devam etmiş, fakat piramidal dengenin yukarıya doğru zorlanışı klasik çağdaki uyumu yok etmiştir.

Kubbeye göre çok daha vazgeçilmez olan minarenin ana yapı ile olan ilişkisi her

zaman ciddi bir sorun olarak belirmiş, minarenin yerini belirleme konusundaki kararsızlık uzun süre devam etmiştir. Sinan'a kadar plandaki yeri kesinleşmeyen minareler, yeni ölçü ve esaslar çerçevesinde klasik tutumun belirleyici unsurlarından biri olmuştur. Tek minareli uygulamalarda genellikle girişin sağındaki köşe, iki minareli uygulamalarda ise her iki köşe

kullanılmıştır. İstanbul Beyazıt (1505), Üsküdar Mihrimah Sultan (1547) ve Şehzade (1544-1548) camileri ana cephe köşelerindeki minarelerle klasik denkleme bağlı örneklerdir. Oldukça erken bir tarihte Edirne Üç Şerefeli'de (851/1447) başlayan dörtlü uygulama minarelerin yerlerini ana kütle ve avlu köşeleri olarak belirlemiştir ki bu formül Süleymaniye'de tekrarlanır. Yine dörtlü uygulama olmakla birlikte Edirne Selimiye'de ana mekânın köşelerine yerleştirilen minareler, bu defa merkezî şemayı vurgulamak üzere ana kubbeyi çeviren unsurlar olarak dikkati çeker. Sinan okulunun güçlü izleyicisi Sedefkâr Mehmed Ağa'nın Sultan Ahmed örneği (1609-1617) ilk ve tek deneme olarak altı minareyle karşımıza çıkar. Sinan uygulamalarında minarelerin sayısı kadar bu kulelerin ana kütleyle olan boyut ilişkisi üzerinde özenle durulduğundan yapıların şehrin siluetine katkıları ayrıca önem kazanır.

Sinan mimarisinde kütle kompozisyonu prizmatik hacimlerle küresel hacimlerin dengesine bağlıdır. Alt yapıda toprağa çizilen plan çizgilerinin yönlendirdiği beden duvarları yükseldikçe çokgen kasnaklar ve yarım kürelere doğru daralır. Sonuçta genel etki, barok ya da rokoko karakterlerde görülen kıvrımlara hiç sapmadan ilerlerken düzgün kesme taşların ağır ve ciddi havası malzemenin kalıcı ve sağlam karakterini dile getirmektedir. Bu bütündeki örtü sisteminin en etkileyici unsuru olan kubbeler Türk mimarisinde öteden beri farklı boyut ve konumlarda ele alınmıştır. Yatay gelişmenin düşey yükselmeye dönüşmesi, çok sütunlu planın daha az sayıdaki desteklerle derlenip toparlanması, yer yer tonoz ve düz çatı kullanılmakla birlikte yarım kubbelerin benimsenmeye başlanması, kubbenin adım adım büyümesi, Osmanlı mimarisinde Sinan okuluna yaklaşmakta olan gelişme çizgisinin son aşamalarını temsil eder.

Osmanlı mimarisinin klasik öncesi aşamalarında plan çeşitliliğine rağmen kubbe ve yarım kubbelerin alt yapıyla kaynaşması sağlanmıştır. Bu bağlamda Bizans-Osmanlı ayırımı örtü unsurlarında da kendini belli eder. Sinan'ın sıkça gözlemleme fırsatı bulduğu Bizans mimarisi bir kubbe mimarisi değildir. Bir başka deyişle bu küresel eleman mimari gelişmede büyük ve etkili olabilecek bir örtü konumuna gelmemiştir. Ayasofya dışında kubbe çapları âdeta ısrarla küçük tutulmuştur. Üstelik sorun yalnızca çap ya da büyüklük sorunu değildir. Kubbe kasnağı çoğu defa kubbenin kendisinden yüksek olabilmektedir. Özellikle son Bizans döneminde bu

yükseklik iyice artarak görüntü bir kubbeden çok bir kuleye dönüştürülmüştür. Osmanlı ve hatta Selçuklu kubbelerinde kasnağın hemen daima mâkul bir yükseklikte tutulduğu, kubbe ile ana kütle arasında daha olumlu bir geçiş sağlandığı görülür. Ayrıca bu unsur yarım kubbelere bölünüp üretilmiş, hâkim örtü sistemi olarak ana kubbe ve onun parçaları halinde basamaklandırma da sağlanmıştır.

Sinan mimarlık okulunun arkasında yer alan kubbe-mekân geleneğinin en az üç yüzyıllık bir geçmişi vardır. İstanbul'un fethinden önce Bursa ve Edirne yapılarını gerçekleştiren Osmanlı mimarları, ana eksen üzerindeki bir ya da iki kubbeyle zâviyeli / tabhâneli adı verilen plan üzerinde yoğunlaşmış, fakat yine fetihten önce Manisa Ulucamii ve Edirne Üç Şerefeli ile sekiz ve altı desteğe oturtulan ana kubbeyle merkezî plan arayışını yola çıkarmıştır. Kuşkusuz fetihten sonra bir etki söz konusu olmuştur. Buna göre Osmanlı mimarları, Ayasofya'yı aşılması gereken bir ölçü olarak alırken mimari deneylerinden birikerek gelen kültür ve teknolojik düzey açısından böyle bir yarışa hazır durumdaydı.

Osmanlı inşaat teknolojisinin entelektüel potasında oluşan Sinan estetiği, kendinden önceki bazı mimari alışkanlıkları ayıklarken bazı gelenekleri yeniden işleyerek pekiştirmiş ve yerleştirmiştir. Sinan okulunun Osmanlı mimarisine esas olan en önemli buluşu kubbe-mekân ilişkilerini en ideal biçimde formüle etmek olmuştur. Bu estetikte bir gözlemcinin algılayabildiği şey zengin ve geniş programlı kompozisyonun hassas dengesidir. İster tam merkezî ister hafifçe uzunlamasına olsun bu denge her plan şemasında olduğu gibi strüktürün kütle kompozisyonuna yansıması daha açık sözlü bir anlatım kazanır. Beylikler döneminin kararsız ve çeşitli denemeleri, İslâm ülkelerinde bir türlü çıkış yolu bulamayan yöresel denemeler sadece Sinan estetiğinde en akılcı çözüme ulaşır. Bu bağlamda başka mimarlar tarafından daha önce kullanılmış olan bütün unsurlar yepyeni bir uyum içinde hayat bulur.

Günümüz araştırmacılarının ulaştığı yüksek birikim ve ayrıntı zenginliğine rağmen mimarı bilinmeyen bazı yapıların Sinan'a ait olup olmadığı konusu Sinan'ın bu ortamda tek başına olmadığı sonucuna götürmekte ve Sinan ayarında iş yapabilen, onun kadar güçlü başka mimarların da olabileceği kabul edilmektedir. Bunlardan Dâvud Ağa ve Sedefkâr Mehmed Ağa ismi

bilinenlerden sadece ikisidir. Özetle mimaride yeni çözümler, buluşlar, her şeyin ötesinde oranların ortaya konuşu Sinan’la birlikte klasik denilebilecek yeni boyutlara ulaşmış, mimarlık alanının bu ustası imparatorluğun kıtalar üstü eğilimlerini hızla ve kuvvetle dış dünyaya yansıtmıştır. Bu üslûp, özellikle en güçlü tarzda yerleştiği eyalet ve şehirler üzerinde biçimler anarşisine son vermiş, kendi kimliğini dünya ölçeğinde ortaya koymuştur. Bu kimlik, Osmanlı düzeninin hâkim ve hükümran olduğu bölgelerin sanat kaderi üzerinde günümüze kadar uzanan izler bırakmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Adsız Risâle, TSMA, nr. D. 1461/3; Risâletü’l-mi‘mâriyye, TSMA, nr. D. 1461/4, vr. 1b-5a; Tuhfetü’l-mi‘mârîn, TSMA, nr. D. 1461/4, vr. 6b-27b; Sâî, Yapılar Kitabı: Tezkiretü’l-bünyan ve Tezkiretü’l-ebniye (nşr. Hayati Develi - Samih Rifat), İstanbul 2002; Dâyezâde Mustafa Efendi, Risâle-i Selîmiyye, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2283; Nuri Arlasez, nr. 82; Risâle, TSMA, nr. 1461/ 3; Risâle-i Mi‘mârî, TSMK, Yeni Yazmalar, nr. 339; Sinan’s Autobiographies: Five Sixteenth-Century Texts (ed. H. Crane - Esra Akın), Leiden 2006; Zarif Orgun, Sinan’a Ait Yeni Bir Vesika, İstanbul 1941; a.mlf., “Sinan’a Ait Bir Vesika”, Arkitekt, sy. I/2, İstanbul 1940, s. 25-29; İbrahim Hakkı Konyalı, Mimar Koca Sinan, İstanbul 1948; a.mlf., Mimar Koca Sinan’ın Eserleri, İstanbul 1950; Rıfkı Melûl Meriç, Mimar Sinan Hayatı, Eseri I: Mimar Sinan’ın Hayatına, Eserlerine Dair Metinler, Ankara 1965; a.mlf., “Mimar Sinan’ın Hayatı”, Ülkü, XI/63, Ankara 1938, s. 195-206; Afife Batur - Selçuk Batur, “Sinan Bibliyografyası”, Koca Sinan (der. Cengiz Bektaş), Ankara 1968, s. 79-92; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 406-413; Ramazan Şeşen, “Mimar Sinan Hakkındaki Kaynaklar”, II. Uluslararası Türk-İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi Kongresi, 28 Nisan - 2 Mayıs 1986, Bildiriler, İstanbul 1986, II, 1-12; a.mlf., “Sinan İle İlgili Bazı Arşiv Kayıtları”, STAD, III/7 (1990), s. 17-22; Mimar Sinan Bibliyografyası, Ankara 1987; Abdullah Topaloğlu v.dğr., Mimar Sinan ve Yapılarıyla İlgili Eserler Bibliyografyası (ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), Ankara 1988; Ayla Ödekan, “Kaynakça”, Mimarbaşı Koca Sinan: Yaşadığı Çağ ve Eserleri (haz. Sadi Bayram),

İstanbul 1988, I, 631 vd.; İbrahim Ateş, “Vakfiyesinin İhtiva Ettiği Bilgiler Işığında Mimar Sinan”, a.e., I, 3-26; a.mlf., Mimar Sinan Vakfı, İstanbul 1990; Selçuk Mülayim, Sinan ve Çağı, İstanbul 1989, s. 99-121; J. M. Rogers, Sinan, London 2006; Oktay Aslanapa, “Sinân”, İA, X, 655-661; B. O’Kane, “Sinan”, EI^{2} (İng.), IX, 629-630.

Selçuk Mülâyim

SİNÂN-ı ATÎK

(ö. 876/1471)

Osmanlı mimarı.

Türk mimarlık tarihinde Atik Sinan veya Âzadlı Sinan adıyla tanınan sanatkârın tam adı Sinâneddin Yûsuf b. Abdullah'tır. Doğum tarihi bilinmemekle beraber günümüze kalabilen mezar taşı kitâbesinden 27 Rebîülevvel 876'da (13 Eylül 1471) vefat ettiği anlaşılmaktadır. XV. yüzyıl Osmanlı mimarisinin ve bilhassa Fâtih Sultan Mehmed dönemi mimari faaliyetlerinin başta gelen mimarıdır. İstanbul'un ilk ve en büyük yapılar topluluğu olan Fâtih Camii ve Külliyesi'nin (1463-1470) yapımını tamamlamıştır. Baba adından da anlaşılacağı üzere sonradan Müslümanlığı kabul ettiğinden Batılı araştırmacılar tarafından kimliği üzerinde çok durulmuş ve Müslümanlığı kabul etmeden önceki adının Hristodulos olduğu yolunda bir iddia ortaya atılmıştır. Fakat bu çevrelerce aynı ad, Fâtih Camii ve Külliyesi ile inşa tarihleri arasında büyük bir zaman farkı bulunan Bursa Hudâvendigâr Camii için de öne sürülmüştür. Esasen bu iddiaların belgelerle desteklenemediği gibi doğru olması da mümkün değildir.

Mimar Atik Sinan'ın günümüze gelen 869 (1464) ve 873 (1468) tarihli iki vakfiyesinden ölümünden sonra mal varlığını İstanbul Fatih'te yaptırdığı mescid, zâviye ve mektebe bağışladığı anlaşılmaktadır. Vakfiyelerde belirtilen yapılardan zâviye ve mektep zamanla ortadan kalkmıştır. Mescid ise Sinan'ın adıyla değil vaktiyle bitişiğindeki çeşmenin üzerindeki aynada bulunan iki kumru kabartması sebebiyle Kumrulu Mescid adıyla tanınmaktadır. Günümüzde adı geçen çeşme mevcut olmayıp kabartmaları cami duvarında muhafaza edilmektedir. Meşe dikme, çatkı ve atkılarla takviye edilmiş moloz taş örgülü mescid 1964-1965 yıllarında tamamen yenilenmiştir. Kendi mezarı da mescidin hazîre bölümündedir. Bazı tarihî kaynaklarda Mimar Atik Sinan hakkında, Fâtih Camii'nin sütunlarını kısalttığı için Fâtih Sultan Mehmed tarafından ellerinin kesildiği yolunda bir kayıt varsa da bu gerçek değildir.

BİBLİYOGRAFYA

İbrahim Hakkı Konyalı, Fatih'in Mimarlarından Azadlı Sinan (Sinan-ı Atîk), İstanbul 1953; a.mlf., "Fatihin Mimar Sinanla Mürafaası", Tarih Hazinesi, sy. 2, İstanbul 1950, s. 58-61; L. A. Mayer, Islamic Architects and Their Works, Genève 1956, s. 124-125; Zeki Sönmez, Başlangıcından 16. Yüzyıla Kadar Anadolu Türk-İslâm Mimarisinde Sanatçılar, Ankara 1989, s. 461; Fr. Babinger, "Zum Sinan-Problem", Orientalische Literaturzeitung, sy. 30, Leipzig 1927, Sütun: 548-551; K. Wulzinger, "Die Apostelkirche und die Mehmedije zu Konstantinopel", Byzantion, VII, Bruxelles 1932, s. 9; Yılmaz Önge, "Fatih Sultan Mehmed'in Üç Mimarı", Önasya, IV/45, Ankara 1969, s. 8-9; İ. Aydın Yüksel, "Azad Edilmiş Bir Köle: Azadlı Sinan", Sanat Dünyamız, sy. 73, İstanbul 1999, s. 143-147.

Zeki Sönmez

SİNAN BEY

(ö. 885/1480’den sonra)

Fâtih Sultan Mehmed dönemi saray ressamı.

Hayatı hakkında çok az şey bilinmektedir; Nakkaş lakabıyla tanınır. Gelibolulu Mustafa Âlî Efendi 994 (1586) yılında yazdığı Menâkıb-ı Hünerverân adlı eserinde Sultan Mehmed Han dönemi musavvirlerinden Sinan Bey’in Venedik’te nakkaşların en üstünü Damyan’ın öğrencisi Pavli’nin (Paolo Mastori) yanında yetiştiğini ve onun şakirdinin de “şebîh” çizmede (portre yapmada) zamanın nakkaşlarının en iyisi Şiblîzâde Ahmed Çelebi (bk. BURSALI AHMED) olduğunu söyler (s. 68). Sinan Bey’in, Bursa Türk ve İslâm Eserleri Müzesi avlusunda sergilenen ve Bursa’nın bugün mevcut olmayan, birçok âlim, mutasavvıf, edip, şair ve sanatkârın medfun bulunduğu ünlü Deveciler Kabristanı’ndan getirilen mezar taşının (Envanter nr. 46) bir yüzünde güzel istifli sülüs hatla “sâhibü’l-kabr el-merhûm el-mağfûr es-saîd eş-şehîd nakkāş-ı Sultan Mehmed Sinân Bey b. Sââtî”, diğer yüzünde “sâhibü’l-kabr nakkāş Sinân” ibaresi yazılıdır (Koyunluoğlu, rs. 146; Uzunçarşılı, II, 610-611).

Mustafa Âlî Efendi tarafından Bursalı Ahmed’in portre ressamlığında üstat olduğunun söylenmesi hocası Sinan Bey’in de portre üstadı olabileceği düşüncesini akla getirmiş ve Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’nde muhafaza edilen bir murakka‘ içindeki, gül koklayan bağdaş kurmuş Fâtih Sultan Mehmed portresi (Hazine, nr. 2153, vr. 10a), üzerinde imza bulunmamasına rağmen murakkaın ilk incelenişinden beri Sinan Bey’e atfedilmiştir. Ancak son yıllarda bu portreyi Bursalı Ahmed’e atfetmenin daha doğru olacağı görüşü ağırlık kazanmıştır (Raby, s. 69-72, 89). Aynı şekilde murakka‘ içindeki yine imzasız diğer bir Fâtih Sultan Mehmed portresinin de (Hazine, nr. 2153, vr. 145b) İtalyan ressamı Costanzo da Ferrara’nın yaptığı bir bronz madalyadaki Fâtih’in portresine benzemesinden dolayı sanıldığı gibi ona değil, onun bir eskizinden yararlanan ve 885 (1480) yılında Fâtih Sultan Mehmed’in yolladığı elçiyle Venedik’e gönderilen Sinan Bey’e ait olduğu ileri sürülmüştür (a.g.e., s. 70,

89-90).

BİBLİYOGRAFYA

Âlî, Menâkıb-ı Hünerverân, s. 68; A. Memduh Turgut Koyunluoğlu, İznik ve Bursa Tarihi, Bursa 1935, rs. 146; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 610-611; Tahsin Öz, Topkapı Sarayında Fatih Sultan Mehmet II. ye Ait Eserler, Ankara 1953; Kâzım Baykal, Bursa ve Anıtları, Bursa 1993, s. 110; J. Raby, "Öncü Girişimler (1450-1550)", Padişahın Portresi: Tesavir-i Âl-i Osman, İstanbul 2000, s. 69-72, 82, 89-90; B. Gray, "Two Portraits of Mehmet II", Burlington Magazine, LXI, London 1932, s. 4-6; M. Aga-Oglu, "Sinān Bey", AI, V (1938), s. III-IV; Esin Atıl, "Ottoman Miniature Painting under Sultan Mehmed II", Ars Orientalis, IX, Michigan 1973, s. 103-120.

Zeren Tanındı

SİNAN EFENDİ

(ö. 986/1578)

Osmanlı âlimi, Anadolu kazaskeri.

893 (1488) yılında Amasya sancağının Sonusa köyünde (bugün Tokat'ın Erbaa ilçesindeki Uluköy) doğdu. Asıl adı Sinâneddin Yusuf olup babasının adı Hüsameddin,

dedesinin adı İlyas'tır. Doğum yerine atfen Amâsî nisbesiyle ve Beyzâvî'nin Envârü't-tenzîl ve esrârü't-teʾvîl'i üzerine yazdığı hâşiyesi münasebetiyle "Muhaşşî" lakabıyla anılmıştır. Babasının Halvetiyye şeyhlerinden Habib Karamânî'nin halifesi olduğu rivayet edilir. Amasya'da Küçük Ağa Medresesi hocalarından Emîr Kulu Şemseddin Efendi ve Hüseyniye Medresesi hocalarından Taşköprülü Muslihuddin Efendi'den ders aldı. Küçük yaşta iken hüsn-i hatta üstadı Şeyh Hamdullah Efendi ile birlikte İstanbul'a gitti. Zenbilli Ali Efendi'nin derslerine devam etti. Kanûnî Sultan Süleyman'ın hocası Hayreddin Efendi'ye mülâzım oldu. 928 (1522) yılından itibaren Gelibolu, Edirne ve İstanbul'da Sahn-ı Semân'ın da aralarında bulunduğu bazı medreselerde müderrislik yaptı. 946'da (1539-40) Halep kadılığına tayin edildi. Bağdat'ta yürüttüğü teftiş çalışmaları Bağdat Beylerbeyi Üveys Paşa'nın görevinden alınmasına yol açtı. Daha sonra Halep beylerbeyliğine tayin edilen Üveys Paşa'nın talebi üzerine kadılıktan azledilen Sinan Efendi (949/1542-43), aynı yıl Dımaşk, ardından Bursa (951/ 1544) ve Edirne (Şâban 952 / Ekim 1545) kadılıklarına getirildi. Şâban 954'te (Eylül 1547) İstanbul kadısı ve on gün sonra Anadolu kazaskeri oldu. Kanûnî Sultan Süleyman ile birlikte Elkâs (Tebriz) seferine katıldı (955/1548). Değirmen (âsiyâb) vak'ası sırasında (Şâban 958 / Ağustos 1551) Rumeli kazaskeri ve İstanbul kadısı ile birlikte görevinden azledildi. Bu arada hacca giden Sinan Efendi, hakkında yapılan teftiş sonunda temize çıktı. Rebîülâhir 969'da (Aralık 1561) Süleymaniye Dârülhadisi müderrisliğine tayin edildi. Ebüssuûd Efendi'nin vefatı üzerine (982/1574) şeyhülislâmlık makamına geçmesi yönündeki teklifi kabul etmedi. Safer 983'te (Mayıs 1575) yaşlılığı sebebiyle vazifeden ayrıldı ve

12 Safer 986 (20 Nisan 1578) tarihinde İstanbul'da vefat etti. Devrin tanınmış âlimlerinden olan kayınpederi Sarıgörez Nûreddin Efendi'nin kendi adıyla anılan mahallede (Fatih semtindeki Sarıgüzel mahallesi) yaptırdığı caminin avlusunda gömülü olduğu kaydedilmektedir. Sinan Efendi Amasya'da bir, İstanbul Anadoluhisarı'nda iki cami yaptırmıştır. Günümüzde adı Anadoluhisarı'ndaki Muhaşşî Sinan Efendi mahallesinde yaşamaktadır.

Eserleri. Sinan Efendi'nin eserlerinin başında Beyzâvî'nin Envârü't-tenzîl adlı meşhur tefsirine yazdığı hacimli hâşiye gelmektedir. Dönemin ulemâsı tarafından takdirle karşılanan (Ahmed b. Muhammed Edirnevî, s. 400) hâşiyenin mukaddimesinde Kanûnî Sultan Süleyman'a övgüler yer almaktadır. Kütüphanelerdeki nüshalarının çokluğu da (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 317, 318, 319, 320, 321; Damad İbrâhim Paşa, nr. 170, 171, 172, 173; Fâtih, nr. 501, 502, 503, 504; Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 44, 45) eserin Osmanlı ilim dünyasında ne kadar yaygın olduğunu göstermektedir. Ayrıca Mergīnânî'nin el-Hidâye'sinin "el-Kerâhiyye" (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 621), "el-Veşâyâ" ve "el-Ḫüns̱â" (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 622) başlıklı bölümlerine, Sadrüşşerîa'nın et-Tavżîḥ adlı fıkıh usulü eserinde yer alan râvinin rivayet ettiği hadise muhalif ameline dair kısma (Süleymaniye Ktp., Servili, nr. 250, vr. 25b-28a) ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin Şerḥu'l-Mevâḳıf'ında boşluk (halâ) kavramına dair zikrettiği bir mesele üzerine (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 802, vr. 176a-180a, 180b-187b) kaleme aldığı hâşiyeleri bulunmaktadır. Anadolu kazaskeriyken hakkında açılan tahkikatta kendisine yöneltilen soruları ve savunma tutanaklarını içeren Mecmûa-yı Muhâkemât-ı Defteri Eslâf da günümüze ulaşmıştır (Karatay, I, 600). Aynı dönemde yaşayan Sinâneddin Yûsuf el-Hamîdî (ö. 912/1506), Sinâneddin Yûsuf el-Gencevî (ö. 922/1516) ve Sinâneddin Yûsuf Güzelhisârî'ye (ö. 936/ 1530) ait bazı eserler, müellif isimleri yanında mesleklerinin benzerliği sebebiyle Muhaşşî Sinan Efendi'ye nisbet edilmiştir. Begavî'nin Meşâbîḥu's-sünne'si üzerine yazılan Müntehabât-ı Mesâbîh Tercümesi'ni (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 239) Muhaşşî Sinan Efendi'ye izâfe eden kayıtlar doğru değildir.

BİBLİYOGRAFYA

951-959 (1544-1556) Tarihli Rumeli Kadıaskeri Ruznâmesi (haz. Nedim Ceylan, lisans tezi, 1980), İÜ Ed. Fak., tür.yer. (tezin bir nüshası için bk. İSAM Ktp., nr. 16565); Nev'îzâde Atâî, Zeyl-i Şekāik, İstanbul 1268-69, s. 248-251, ayrıca bk. tür.yer.; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 191; II, 1765, 1893; Ahmed b. Muhammed Edirnevî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn (nşr. Süleyman b. Sâlih el-Hizzî), Medine 1417/1997, s. 400; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 589; Sicill-i Osmânî, III, 108-109; Hüseyin Hüsâmeddin [Yasar], Amasya Tarihi (s.nşr. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz), Ankara 1986, I, 253-254; Osmanlı Müellifleri, II, 54-55; Brockelmann, GAL, I, 467, 531; Suppl., I, 739, 740; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 562-563, 564; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XIII, 289; Karatay, Türkçe Yazmalar, I, 600; Mehmet İpşirli, "Anadolu Kadıaskeri Sinan Efendi Hakkında Yapılan Tahkikat ve Bunun İlmiye Teşkilatı Bakımından Önemi", İTED, VIII (1984), s. 205-218.

Eyyüp Said Kaya

SİNAN PAŞA

(ö. 891/1486)

Osmanlı âlimi, mutasavvıf ve devlet adamı, Türk nesir üslûbunun kurucusu.

Asıl adı Yûsuf'tur. El yazısıyla bir fetvası altındaki "Yûsuf b. Hızır b. Celâleddin" imzası (Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, lv. 1) babasının İstanbul'un ilk kadısı Hızır Bey, dedesinin Sivrihisar Kadısı Celâleddin Efendi olduğunu göstermektedir. Annesi Osmanlı âlimlerinden Molla Yegân'ın kızıdır. Doğum tarihi ve yeri hakkında kaynaklar farklı bilgiler vermektedir. Çağdaşı kaynaklardan Mecdî doğumu için 16 Receb 844 (11 Aralık 1440) tarihini zikreder. Tazarru'nâme'nin yazma nüshalarından birinin sonunda Ebüssuûd Efendi'nin kalemiyle yazılmış tercüme-i hâlini gördüğünü söyleyen Recâizâde Mahmud Ekrem'in Kudemâdan Birkaç Şâir (s. 9) adlı eseriyle diğer bazı kitaplarda ise 841 (1437) yılında doğduğu kaydedilmektedir. Eserleri üzerinde çalışan Mertol Tulum ile Emine Gürsoy Naskali doğum yılının 845 (1441) olduğunu belirtir. Hoca Sâdeddin ve Bursalı Mehmed Tâhir onu Bursalı gösterirken İsmail Hakkı Uzunçarşılı Sivrihisar veya Bursa'da doğduğunu söylemekte, Fâik Reşad ise İstanbul'da dünyaya geldiğini ifade etmektedir (Eslâf, s. 53).

Fâtih Sultan Mehmed, Hızır Bey'i 1453'te kadı olarak İstanbul'a davet ettiğinde oğlu Sinâneddin Yûsuf on üç-on dört yaşlarındaydı. Burada dedesi Molla Yegân'ın meclisine devam eden Molla Hüsrev, Molla Gürânî, Molla Kırîmî, Hocazâde Muslihuddin ve Kestelî gibi devrin büyük ulemâsı ile tanıştı. Ali Kuşçu'nun da öğrencisi olan Sinan Paşa, babasının muhitindeki ilmî sohbetlerden istifade ederek genç yaşta edindiği geniş bilgisiyle dikkat çekti. Latîfî ve ondan naklen Kınalızâde Hasan Çelebi tezkirelerindeki, "Henüz bâliğ olmadan belîğ olup ve minberi va'za çıkıp halka emr-i ma'rûf ve nehy-i münker eder idi" şeklindeki kaydı bunu göstermektedir. Sinan Paşa babasının 863'te (1459) ölümü üzerine Fâtih tarafından Edirne'de bir medreseye, ardından II. Murad'ın yaptırdığı dârülhadise müderris tayin edildi. Fâtih'in teveccühünü kazandığında "hâce-i sultânî" lakabıyla padişah hocalığına ve Sahn müderrisliğine getirildi. Devlet işlerinde de

hocasından faydalanmak arzusuyla Fâtih Sultan Mehmed 875'te (1470) ona vezâret rütbesi verdi. Paşa unvanı buradan kaynaklanmaktadır. Mecdî, Sinan Paşa'nın 881'de

(1477) Gedik Ahmed Paşa'nın azli üzerine vezîriâzamlığa getirildiğini, fakat aynı yıl bilinmeyen bir sebeple azledildiğini söyler (Şekāik Tercümesi, s. 194). Latîfî'nin ifadelerinden görevinden kendi iradesiyle ayrıldığını anlamak mümkünse de (Tezkire, s. 193) azilden sonra hapsedilmesi üzerine İstanbul ulemâsı toplu halde padişaha müracaat edip Sinan Paşa hapisten çıkarılmazsa bütün kitaplarını yakarak Osmanlı topraklarını terkedeceklerini bildirmeleri aksini düşündürmektedir. Bunun üzerine Sinan Paşa hapisten çıkarılıp Sivrihisar kadılığı ve müderrisliği vazifesiyle İstanbul'dan uzaklaştırıldı ve Fâtih'in ölümüne kadar orada kaldı. Ancak Sinan Paşa yaşadıklarını bir haksızlık olarak değerlendirdi ve Tezkiretü'l-evliyâ'sında bunu üstü kapalı şekilde sık sık dile getirdi. Ayrıca Maârifnâme'sindeki ifadelerden gözden düşmesinde kendisini çekemeyenlerin etkisinin bulunduğu anlaşılmaktadır (s. 254-255). II. Bayezid tahta geçince (886/ 1481) Sinan Paşa'ya vezirlik rütbesi iade edildi, ayrıca 100 akçe yevmiye ile Edirne Dârülhadisi müderrisliğine getirildi. Buradayken Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin Şerḥu'l-Mevâḳıf'ının "Cevâhir" bahsine bir hâşiye yazdığı gibi Türkçe eserlerini de bu tarihten sonra kaleme aldığı bilinmektedir.

Sinan Paşa, Mecdî'nin kaydına göre 24 Safer 891'de (1 Mart 1486) İstanbul'da vefat etti. Hoca Sâdeddin aynı yıl Edirne'de öldüğünü söyler. Kâtib Çelebi de aynı bilgiyi verir. Abdülkadir Erdoğan, "Paşanın mezarı Eyüp'te meşhur Samsunlu Hasan Efendi'nin kabri yanındadır" şeklinde kabri bizzat görmüş olduğu intibaını verecek bir ifade kullanırken (Fatih Mehmed Devrinde İstanbul'da Bir Türk Mütefekkiri Şeyh Vefa, s. 14) Mertol Tulum da belediye mezarlıklar tasnif komisyonu üyesi Mesut Koman'dan aldığı bilgiye göre Sinan Paşa ile ailesi kabirlerinin ve mezar taşlarının mevcut olduğunu ve muhafaza altında bulunduğunu belirtmektedir. Çok zeki olduğu, daha gençken felsefeye merak sardığı için babası tarafından azarlandığı bilinen Sinan Paşa mükemmel bir hatip ve tartışmacı olarak Fâtih'in huzurunda yapılan ilmî münazaralarda takdir toplamıştır. Hoca Sâdeddin ayrıca II. Bayezid döneminde tasavvufa yöneldiğini, "Husûsen Muslihuddin Mustafa Şeyh İbnülvefâ'ya mezîd

itikad ü irtibatı var idi” diyerek (Tâcü’t-tevârîh, II, 499) belirtir. Başta Molla Lutfi, Mîrim Çelebi, Sarıgörez Nûreddin Efendi olmak üzere öğrencileri arasında ünlü âlimler vardır. Sinan Paşa, bilhassa nesirdeki başarısı ve secili üslûbu ile eşine az rastlanan bir müelliftir. Riyâziye, hey’et, fıkıh ve kelâm mevzularında Arapça olarak yazdığı risâlelerinin çoğunu Fâtih Sultan Mehmed devrinde kaleme almıştır. Din, tasavvuf, ahlâk ve evliya menkıbeleri konularındaki Türkçe eserleri ise II. Bayezid devrine yani olgunluk dönemine rastlar.

Eserleri. Türkçe. 1. Tazarru‘nâme. Esas itibariyle mensur olmakla birlikte içinde yer yer manzumelerin de bulunduğu bu eser müellifin Türkçe kitaplarının ilki ve en ünlüsüdür. Tazarru‘ât-ı Sinan Paşa, Darâ‘atnâme gibi isimlerle de anılır. Sinan Paşa, Maârifnâme’nin “Sebeb-i Te’lîf-i Kitâb” bölümünde Tazarru‘nâme’den bahsederken tedrîsten artakalan zamanını boş geçirmeyip birkaç ay içerisinde bu eseri meydana getirdiğini, Hakk’ın övgüsünde aklına gelenleri yazdığını, konusunun da, “Esası usûl-i meşâyih-i hakîkat üzerine vuruluptur ve binası kavâid-i ehl-i tarîkat üzerine konuluptur” cümleleriyle tasavvufî bir mahiyet taşıdığını belirtir. Bütünüyle mensur bir münâcât sayılabilecek olan eserde paşa dünyadan âhirete kadar süren uzun yolculukta önce Hak’tan lutuf, sonra peygamberlerden, Hz. Muhammed’in âl ve ashabından, dört imamdan ve tarikat ehlinden mânevî yardım dilemekte, öldükten sonra kitabını okuyacaklardan rahmet ve Fâtiha istemektedir. Yer yer hikâyeler, kıssalar ve nasihatlerle bezenmiş eserin kütüphanelerde bulunan yazmalarının çokluğu büyük bir rağbet gördüğünü düşündürmektedir. Eserin ilmî neşrini Mertol Tulum gerçekleştirmiştir (Ankara 2001). Sinan Paşa üç dilin unsurlarının özellikleriyle yazdığı bu eserinde kuvvetli, âhenkli ve tabii bir üslûp kullanmıştır. Yoğun secilerle süslediği nesrinde kafiye başta olmak üzere nazmın birçok özelliğini nesre taşımıştır. Tazarru‘nâme, klasik edebiyatta süslü nesir çığrını açan ilk eser olup “Sinan Paşa üslûbu” diye bilinen üslûbu da beraberinde getirmiştir. Eserde müellifin inşâ kabiliyetinin yanı sıra dinî, mânevî ve fennî ilimlerdeki bilgisi de ortaya konulmuştur. 2. Maârifnâme. Sinan Paşa’nın ahlâka dair yazmış olduğu bu ikinci mensur eser Nasîhatnâme ve Ahlâknâme adlarıyla da anılır (Osmanlı Müellifleri, II, 223). Kitabın yazılış sebebinin belirtildiği “… gâh dünyanın fenâsından şikâyetler edem ve gâh nefsin mekrlerinden hikâyetler edem, gâh ahlâkın iyilerinden takrir ve gâh hikmet yolundan makālât edem ve gâh tevbîh yüzünden kelimât edem, gâh

akl-ı maâştan beyan edem, geh akl-ı meâddan, geh ahlâk-ı fukarâdan söyleyem, geh adl ü dâddan, geh dervişler dilinden bir tûtî-i gûyâ olup şekerler yiyem, geh âşıklar ağzından bir bülbül-i hoş-âvâz olup destân-serâlıklar eyleyem, geh germ olup ârifler makamından haberler verem, geh tenezzül gösterip yine zâhidler makamına inem …" (s. 26) cümleleri aynı zamanda eserin muhtevasını ortaya koymaktadır. Secili bir üslûp ve parlak bir nesir örneği olarak hikmetler ve nasihatlerle bezenmiş olan eser İslâm ahlâkının esaslarını öğretmeyi hedef almakla beraber içinde filozofların, özellikle Eflâtun'un nasihatlerinden de nakiller vardır. Eserin bir önsözle birlikte faksimile baskısı İsmail Hikmet Ertaylan tarafından yapılmıştır (Maarifnâme, İstanbul 1961). 3. Tezkiretü'l-evliyâ. Yirmi sekiz evliyanın menâkıbından meydana gelmiştir. Maârifnâme'nin sonunda, "Çün söz buraya geldi, bu cildi bunda tamam edelim. İnşaallah cild-i âharda Tezkiretü'l-evliyâ'ya ihtimam edelim" demesinden müellifin Maârifnâme'den sonra bu eserine başladığı anlaşılmaktadır. Sinan Paşa eserinde Ferîdüddin Attâr'dan sonra yaşamış olan birkaç velînin menkıbelerinden de bahsedeceğini söylemesine rağmen bu eklemeleri yapmadan tezkireyi tamamlamıştır. Eserin ilmî neşri Emine Gürsoy Naskali tarafından gerçekleştirilmiştir (Ankara 1987).

Arapça. Sinan Paşa'nın Arapça eserleri bazı medrese kitaplarının şerhlerine yaptığı hâşiyelerden oluşur. Çoğu küçük risâleler halinde olan bu çalışmalar şöylece sıralanabilir: 1. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Mülaḫḫaṣ. Çağmînî'nin el-Mülaḫḫaṣ fi'l-heyʾe adlı eserine Kadızâde-i Rûmî'nin yaptığı şerhin hâşiyesidir (Akseki İlçe Halk Ktp., nr. 302, vr. 107b-194b). 2. Risâle fi'z-zâviyeti'l-ḥâdde iẕâ füriżat ḥareketü eḥadi ḍılʿayhâ taḥṣulü zâviye münferice. Ali Kuşçu'nun Fâtih'in huzurunda bilmece tarzında sorduğu hendeseyle ilgili bir meseleye Sinan Paşa'nın verdiği cevaptır (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1465, vr. 89-90). 3. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Mevâḳıf. Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin kelâma dair eserinin hâşiyesidir (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1188, 2071; Hamidiye, nr. 734; İzmirli, nr. 115). 4. Fetḥu'l-Fetḥiyye. Ali Kuşçu'nun er-Risâletü'l-Fetḥiyye'sinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5396/3, vr. 78-188). 5. Burhâneddin el-Mergīnânî'nin el-Hidâye'sinin tahâret bahsine dair risâlesi (Osmanlı Müellifleri, II, 223). 6. Kādî Beyzâvî'nin Envârü't-tenzîl ve esrârü't-teʾvîl adlı tefsirine hâşiye (Nuruosmaniye Ktp., nr. 500). 7. Ḥâşiye ʿalâ

Ṣadrişşerîʿa ʿale'l-Viḳāye (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 53, 84, vr. 10-19). 8. Risâle fî cevâbi Kestelî ʿammâ isteşkelehû min Şerḥi'l-Mevâḳıf.

Mevâḳıf şerhinde müşkül bulduğu bir mesele hakkında Kestelî'ye yazdığı cevaptır (Süleymaniye Ktp., Karaçelebizâde Hüsâmeddin, nr. 330, vr. 2-3). 9. Taʿlîḳāt ʿalâ Ḥâşiyeti't-Tecrîd li's-Seyyidi'ş-Şerîf (Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 199, vr. 67-69). 10. Risâle fî ḥalli işkâli muʿaddili meşîri'l-ʿUṭârid (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5396, vr. 191a-b). 11. Ecvibe ʿan iʿtirâżâti'l-Ḳasṭallânî fi'l-cüzʾilleẕî lâ yetecezzâ (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 600, vr. 92a-b).

BİBLİYOGRAFYA

Sinan Paşa, Maarifnâme (haz. İsmail Hikmet Ertaylan), İstanbul 1961, s. 26, 254-255, ayrıca bk. hazırlayanın önsözü, s. 3-19; a.mlf., Tezkiretü'l-evliyâ (haz. Emine Gürsoy Naskali), Ankara 1987, hazırlayanın önsözü, s. 1-7; a.mlf., Tazarruʿnâme (haz. Mertol Tulum), Ankara 2001, tür.yer.; Latîfî, Tezkire, s. 193; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 194; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, İstanbul 1280, II, 499-500; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 203; Recâizâde Mahmud Ekrem, Kudemâdan Birkaç Şâir, İstanbul 1305, s. 9; Osmanlı Müellifleri, II, 223; Fâik Reşad, Eslâf (haz. Şemseddin Kutlu), İstanbul 1975, s. 53; Abdülkadir Erdoğan, Fatih Mehmed Devrinde İstanbul'da Bir Türk Mütefekkiri Şeyh Vefa: Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1941, s. 14; a.mlf., "Onbeşinci Asır Ortalarında İstanbul'da Bir Türk Bilgini: Hızır Bey, Hayatı ve Eserleri", Konya, sy. 57, Konya 1943, s. 22-28; Abdülhak Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, İstanbul 1943, s. 34-35; Danişmend, Kronoloji, I, 204; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, lv. 1; a.mlf., "Hızır Bey Oğlu Sinan Paşa'nın Vezir-i Âzamlığına Dâir Çok Kıymetli Bir Vesika", TTK Belleten, XXVII/105 (1963), s. 37-44; Hasibe Mazıoğlu, "Tazarruât", Necati Lugal Armağanı, Ankara 1968, s. 447-462; a.mlf., "Sinan Paşa", İA, X, 666-670; "Sinan Paşa", Büyük Türk Klâsikleri, İstanbul 1985, II, 270-275; M. Fatih Köksal, Klâsik Türk Şiiri Araştırmaları, Ankara 2005, s. 81-94; Esma Şahin, Sinan Paşa'nın Tazarruʿnâme'sindeki Benzetme Unsurları ve Edebî Tasvirler (yüksek lisans

tezi, 2005), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Muʿcemü'l-maḫṭûṭâti'l-mevcûde fî mektebâti İstânbûl ve Ânâṭûlî (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok], III, 1674-1675; Yusuf Mesut Kilci, "Sinan Paşa (Hoca Sinan al din Yusuf bin Hızır bin Kazı Calalal din)", Din Öğretimi Dergisi, sy. 28, Ankara 1991, s. 62-68; İhsan Fazlıoğlu, "Ali Kuşçu'nun Bir Hendese Problemi ve Sinan Paşa'ya Nisbet Edilen Cevâbı", Dîvân: İlmî Araştırmalar, sy. 1, İstanbul 1996, s. 85-101; Meserret Diriöz, "Sinan Paşa", TA, XXIX, 67-68; Christine Woodhead, "Sinān Pasha, Khodja", EI² (İng.), IX, 630-631; "Sinan Paşa", TDEA, VIII, 19-20.

Aylin Koç

SİNAN PAŞA, Cigalazâde

(bk. CİGALAZÂDE SİNAN PAŞA).

SİNAN PAŞA, Hadım

(bk. HADIM SİNAN PAŞA).

SİNAN PAŞA, Koca

(bk. KOCA SİNAN PAŞA).

SİNAN PAŞA CAMİİ

Kahire’de XVI. yüzyılın ikinci yarısında inşa edilen cami.

Bulak semtinde Câmiussinâniyye caddesinde bulunan cami Mısır Beylerbeyi Koca Sinan Paşa tarafından 979’da (1571) yaptırılmıştır. Nil nehrinin yakınında etrafı duvarlarla çevrili büyük bir bahçe içindedir. İki bahçe girişinden doğudaki 1902’de yıkılmıştır. 1913’te büyük bir onarım geçiren yapının Kral Fâruk zamanında (1936-1952) başta kubbesi olmak üzere bazı bölümleri yenilenmiş ve önündeki cadde açılmış, 1983 yılında tekrar restore edilmiştir. Düzgün kesme taş işçiliği gösteren yapı Evliya Çelebi tarafından “Rûm tarzı yekpâre müdevver kubbesi resas ile mestûr bir câmi-i nûrdur. Mihrabı ve minberi gayet musannadır. Tûlen ve arzan yüz elli ayaktır” şeklinde tasvir edilmektedir.

Dıştan 27 × 35 m. ölçülerindeki caminin kuzeybatı, güneybatı ve kuzeydoğu cepheleri aynı düzenlemeye sahiptir. On altı taş ayakla aralarındaki on beş sekizgen veya yuvarlak şekilli mermer sütunun taşıdığı yirmi sekiz sivri kemerle dışarıya açılan bir revak üç cepheyi bir uçtan öbür uca kuşatmaktadır. Giriş kapılarının karşısına denk gelen revak gözleri diğerlerine göre daha büyük tutulmuştur. Kemerlerin hemen üstünde etrafı zencerek motifleriyle çerçevelenmiş birer şebekeli yuvarlak pencereye yer verilmiştir. Bunların bazılarında “Allah” lafzı yazılıdır. Revaklar girişlerin bulunduğu kısımlarda taç şeklinde, diğer yerlerde dendanlarla nihayetlenmektedir. Caminin güneybatı cephesinde 1182 (1768) yılında Hasan es-Savvâf tarafından yaptırılan çini bir güneş saati mevcuttur. Güneydoğu cephesinde ise mihrabın üzerinde bir yuvarlak pencere ile iki yanda ikişer tanesi revaklara ait olmak üzere toplam altı dikdörtgen pencere yer alır. Cephe bitkisel motifli dendanlarla son bulmaktadır.

İç mekânı 15 × 15 m. ölçülerinde kare planlı caminin üç tarafında, ortada mukarnaslı bir niş içinde basık kemerli birer girişle bunların iki yanında sivri kemer alınlıklı, demir parmaklıklı ve dikdörtgen şekilli birer pencerenin açıldığı görülmektedir. Üç yönden sivri kemerlerin taşıdığı ve küçük kubbelerin örttüğü on bir bölümlü bir revakla kuşatılan harim

mukarnas dolgulu, üst diliminde “Allah” lafzına yer verilen, üç dilimli trompların taşıdığı sekizgen kasnağa oturan 15 m. yüksekliğindeki bir kubbeyle örtülmüştür. Ahşap trabzanlı bir kedi yolunun bulunduğu kasnakta iki kat halinde bol miktarda pencere açıklığına yer verilmiştir. Bu kadar çok pencere açılmasına rağmen revaklar dolayısıyla cami loş bir iç mekâna sahiptir.

Tromplar üzerinde yükselen kubbeyle örtülü kare mekândan ibaret planı dolayısıyla Sinan Paşa Camii’nin Kahire’deki prototipleri, Çerkez Memlükleri’nden Emîr Yeşbek Min Mehdî tarafından yaptırılan biri Köbrilkubbe, diğeri Abbâsiye semtinde yer alan iki küçük camidir. Etrafını kuşatan revakları dolayısıyla Edirne Lârî Paşa ve Üsküdar Çinili camileriyle benzerlik gösteren Sinan Paşa Camii Kahire’de inşa edilmiş olan Ebü’z-Zeheb Camii’ne (1189/ 1775) öncülük etmiştir.

Kıble duvarının ortasındaki çok renkli mermerden yapılmış mihrabı ile

kuzeybatıdaki girişin üzerindeki ahşap müezzin mahfili Memlük tarzındadır. Minberi de ahşaptan ve sadedir. Güneybatıdaki revakın güney köşesinde yer alan minareye revak içerisinden beş basamaklı bir merdivenle çıkılan sivri kemerli bir girişle ulaşılmaktadır. Kare planlı kaidesi, üçgenlerle geçilen ve silmelerle hareketlendirilmiş silindirik gövdesi, mukarnaslara oturan taş korkuluklu tek şerefesi, peteği ve kurşunla kaplı külâhıyla minare Anadolu üslûbunu taşımaktadır. Caminin güneybatısında ahşap sundurmalı bir abdest alma yeriyle tuvaletlere yer verilmiştir.

Vakfiyede Sinan Paşa’nın camiden başka biri büyük, diğeri küçük iki han, dükkân ve hamam inşa ettirdiği belirtilmektedir. Bir külliye oluşturan bu yapılardan caminin kuzeydoğusunda yer alan büyük han günümüzde demirci atölyelerini barındırmaktadır. 36 × 16,50 m. ölçülerinde dikdörtgen planlı avlu aslında dört yönden revaklıdır ve ardında hücreler bulunmaktadır. Eskiden kırk bir adet olduğu sanılan hücrelerin sayısı bugün otuz altıdır. Vakfiyeye göre avlunun ortasında merdivenle çıkılan bir musallâ (mescid) vardı. Ayrıca hanın ikinci katında meskenler mevcuttu. Ancak üst kattan günümüze hiçbir şey kalmamıştır. Sinan Paşa’nın Mısır’dan ayrılışından sonraki bir tarihte yapıldığı sanılan han 3840 m²’lik yüzölçümüyle Osmanlı dönemi Kahire hanlarının en büyüğüdür. Cami ile

aynı tarihli olduğu tahmin edilen hamam, aynı cadde üzerinde vakfiyeye dahil dükkânlar arasında çeşitli zamanlardaki onarımlarla günümüze kadar gelebilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, X, 293-294; Ali Paşa Mübârek, el-Ḫıṭaṭü't-Tevfîḳıyye, Kahire 1986-87, V, 49-51; VI, 199; Sicill-i Osmânî, III, 109-110; Suut Kemal Yetkin, İslâm Sanatı Tarihi, Ankara 1954, s. 283; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, London 1971, s. 312; M. Meinecke, "Die Architectur des 16. Jahrhunderts in Kairo, nach der Osmanischen Eroberung von 1517", IVème congrès international d'art turc, Aix-en-Provence 1976, s. 149; Suâd Mâhir Muhammed, Mesâcidü Mıṣr ve evliyâʾühe'ṣ-ṣâliḥûn, Kahire 1404/1983, V, 133-140; Kemâleddin Sâmih, el-ʿİmâretü'l-İslâmiyye fî Mıṣr, Kahire 1983, s. 55-56; P. d'Avennes, Arab Art as Seen Through the Monuments of Cairo, Paris 1983, s. 121; C. Williams, Islamic Monuments in Cairo, Cairo 1985, s. 261-262; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimarisi, İstanbul 1986, s. 265; Hasan Abdülvehhâb, Târîḫu'l-mesâcidi'l-es̱eriyye fi'l-Ḳāhire, Kahire 1993, I. 303-305; İmâd Abdürraûf Muhammed, el-Vekâlâtü'l-ʿOs̱mâniyyetü'l-bâḳıyye bi-medîneti'l-Ḳāhire (yüksek lisans tezi, 1993), Câmiatü'l-Kāhire, s. 178-183; Abdullah Atia Abdülhafız, Osmanlı Döneminde İstanbul ile Kahire Arasında Mimari Etkileşimler (doktora tezi, 1994), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 44-48; D. Behrens-Abouseif, Islamic Architecture in Cairo, Cairo 1996, s. 161-162; Ahmet Ali Bayhan, Mısır'da Osmanlı Devri Mimarisi (doktora tezi, 1997), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 193-194.

Ahmet Ali Bayhan

SİNAN PAŞA HAMAMI

(bk. HOCA PAŞA HAMAMI).

SİNAN PAŞA KÖŞKÜ

(bk. İNCİLİ KÖŞK).

SİNAN PAŞA KÜLLİYESİ

İstanbul'da XVI. yüzyılın ortalarında inşa edilen külliye.

Beşiktaş'ta Barbaros Bulvarı ile Beşiktaş caddesinin birleştiği noktada yer alan külliye Mimar Sinan'ın eseri olup cami, medrese, mektep ve çifte hamamdan oluşmaktadır. Külliyenin bânisi Kaptanıderyâ Sinan Paşa, külliyenin inşası bitmeden ölmüş (960/1553) ve külliye onun ölümünden sonra tamamlanmıştır. Kitâbesinde bitiriliş tarihi 963 (1555-56) olarak verilmektedir. Sinan Paşa'nın büyük ihtimalle caminin yanında yapılmasını istediği türbe yapılamamış, vefatında Üsküdar Mihrimah Sultan Camii hazîresine gömülmüştür.

Cami. Edirne Üç Şerefeli Cami planının boyut ve oran farkları dışında tamamıyla tekrarlandığı camide Sinan'ın eski modelleri yeniden yorumlama çabası içinde olduğu görülmektedir. Sinan Paşa'nın külliye bitmeden ölmesi caminin devrin diğer yapılarına göre daha sade kalmasına yol açmıştır. Yapı dıştan bir sıra kesme taş, üç sıra tuğla ile almaşık örgülü duvarlara sahiptir. Caminin çok sade olan girişi üzerinde sülüs hatla inşa kitâbesi yer almaktadır. Ortada büyük ve derin bir aynalı tonoz, yanlarda ikişer kubbe ile örtülü beş açıklıklı son cemaat yeri Hammer'e göre harime 1749'da eklenmiştir. Bu sırada caminin kuzey duvarı büyük taşıyıcı pâyeler olacak şekilde bırakılarak yıkılmış, son cemaat yerindeki kemerli açıklıklar örülerek kapatılmıştır. Bu bölüm ortada aynalı tonoz, iki yanda ikişer kubbeli birim ile örtülüdür. Bunun önünde de üzeri meyilli çatı ile örtülü ikinci bir son cemaat yeri vardır. Enine gelişmiş dikdörtgen planlı harimi örten 12,60 m. genişliğindeki kubbe altı ayak üzerine oturtulmuş ve kubbeye geçişler pandantiflerle sağlanmıştır. Ayaklardan ikisi altıgen biçiminde olup doğu ve batıda serbest, kuzey ve güneyde duvar

içindedir. Yan mekânlar ikişer kubbe ile örtülmüş, bu kubbelerle orta kubbe arasında kalan üçgen kısımlara birer küçük kubbe yerleştirilmiştir. Sinan Paşa Camii'nin pencere düzeni Edirne Üç Şerefeli Cami ile aynıdır. Ancak burada boyutların daha küçük tutulması iç mekânın Üç Şerefeli Cami'ye göre daha aydınlık olmasını sağlamıştır. Kubbe kasnağına on iki pencere

yerleştirilmiştir. Yapıda kıble duvarında dördü yuvarlak olmak üzere on üç, sağda ve solda onar, kapı tarafında ise dokuz pencere bulunmaktadır. Caminin üstü mukarnaslı, alt kısmı madalyonlu, altı köşeli mermer mihrabının yanlarına geç dönemlerde kalem işleri ilâve edilmiştir. Sade mermerden minbere geometrik süsler yapılmış, ayrıca ahşap vaaz kürsüsünün altına sonradan mermer konulmuştur. Sağ tarafta yer alan tek şerefeli kurşun külâhlı minareye geçiş içeridendir. Şerefesinin korkulukları mukarnaslar ve kabartmalarla tezyin edilmiştir. İki kapılı avlunun ortasında yer alan yekpâre beyaz mermerden yapılmış dört sütunlu şadırvanın zarif bir saçağı bulunmaktadır. Su haznesinin dört yüzünde Reîsülküttâb Mehmed Sıhhî Efendi'nin kitâbesi yer alır. Bu kitâbede de külliyenin tarihi 963 (1555-56) olarak verilmektedir. Caminin batısında külliyeye ait olan ve zaman içinde oluşan bir hazîre mevcuttur.

Medrese. Mimar Sinan, Sinan Paşa Camii'nde ilk defa avlu revaklarının arkasına medrese odaları yerleştirmiştir. On iki odası bulunan medrese çeşitli dönemlerde onarımlar görmüş olup kiremit kaplı çatı ile örtülüdür. Sonuçta revak düzeni değişmiş, medrese odalarının önü madenî bir doğrama ile kapatıldığı için yapı özgün durumunu yitirmiştir.

Mektep. Hadîkatü'l-cevâmi'de caminin avlusunda bulunan 1051 (1641-42) tarihli mektebin Kösem Sultan tarafından yaptırıldığı belirtilmektedir. Mektebin iç avlu ortasında yer alması söz konusu olmayacağına göre vaktiyle caminin bir de dış avlusu bulunduğu düşünülebilir. Külliyede cami ve medresenin doğu yönünde Şeyh Neccârzâde Mustafa Rızâ Efendi Türbesi ve bir hazîre bulunmaktadır.

Hamam. Külliyeyi oluşturan diğer yapılardan oldukça uzakta yer alan hamamın Sinan Paşa'nın ölümünden sonra bitirildiği kabul edilir. Tezkiretü'l-bünyân'da, Beşiktaş'ta Sinan Paşa Hamamı adıyla kayıtlı olan yapı Beşiktaş caddesiyle Hayreddin İskelesi sokağının birleştiği yerde inşa edilmiştir. Beşiktaş deresinin altından geçtiği bir köprünün yanında yapıldığı için Köprü Hamamı diye de adlandırılan hamam 1957 yılında Tophane-Beşiktaş yolu genişletilirken yıktırılmıştır. Çifte hamam olarak düzenlenmiş yapının kuzeyinde erkekler kısmı, güneyinde kadınlar kısmı yer almaktadır. Eski haritalarda külhanla birlikte 600 m² bir alana sahip olduğu görülen Sinan Paşa Hamamı, Sinan'ın 954'te (1547) Samatya'da

yapmış olduğu Yâkub Ağa Hamamı'na boyut ve plan olarak benzemektedir.

Külliye çeşitli dönemlerde onarımlar görmüştür. XIX. yüzyılda cami iç mekânındaki kalem işleri yenilenmiş, 1936-1937 civarında Vakıflar İdaresi tarafından gerçekleştirilen onarımda kuzey girişinde bazı değişiklikler yapılmış, yine bu onarımda caminin kıble duvarının doğu tarafına bitişik olarak yer alan ve tarihi belli olmayan meşruta yıktırılmıştır. 1972-1974'te avluda ve medrese odalarında restorasyon çalışmaları gerçekleştirilmiş, bu çalışmalar sırasında caminin seçmeci üslûpta yapılmış XIX. yüzyıla ait bezemeleri klasik üslûpta bir bezeme ile değiştirilmiştir.

Sinan Paşa Beşiktaş'ta bir de mescid inşa ettirmiş, ancak minberini Çömlekçizâde Mehmed Efendi'nin koydurduğu bu mescid günümüze ulaşmamıştır. Sinan Paşa'nın ayrıca sur içinde iki mescidi daha olduğu bilinmektedir. Bunlardan biri Fatih'ten şimdi üzerinde Vatan caddesi bulunan Bayrampaşa deresine inen yamaçtaki mahallelerden birinin içinde bulunuyordu. 1918 yangınında tamamen yok olan bu mescidin sadece baca biçiminde olan küçük minaresinin bir resmi Gurlitt'in eserinde bir çizgi resim olarak görülmektedir. Haliç kıyısında Ayakapı'da vaktiyle yer alan diğer mescid aslında son devir Bizans mimarisinin özelliklerini gösteren bir Bizans şapeli idi. Dış cephesindeki tuğla bezemelerinden dolayı Kızıl Mescid olarak da bilinen mescidin eski bir gravürü 1877'de basılan Paspatis'in Rumca kitabında yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Hüseyin Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevami': İstanbul Câmileri ve Diğer Dînî-Sivil Mi'mârî Yapılar (haz. Ahmed Nezih Galitekin), İstanbul 2001, s. 182, 183; Konyalı, İstanbul Âbideleri, s. 95-96; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1965, II, 11-12; Metin Sözen, Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan, İstanbul 1975, s. 173-175; Semavi Eyice, Son Devir Bizans Mimârisi, İstanbul 1980, s. 52-53; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimarisi, İstanbul 1986, s. 217-218; a.mlf.,

Mimar Sinan’ın Hayatı ve Eserleri, Ankara 1988, s. 59; Ulya Vogt-Göknil, Mimar Sinan, İstanbul 1987, s. 155; Aptullah Kuran, “Mimar Sinan’ın Camileri”, Mimarbaşı Koca Sinan: Yaşadığı Çağ ve Eserleri (nşr. Sadi Bayram), İstanbul 1988, I, 200; Mehmet Nermi Haskan, İstanbul Hamamları, İstanbul 1995, s. 214-215; Doğan Kuban, “Sinan Paşa Külliyesi”, Dünden Bugüne Beşiktaş (ed. Nuri Akbayar), İstanbul 1998, s. 171-173; a.mlf., “Sinan Paşa Külliyesi”, DBİst.A, VII, 2-4; Enis Karakaya, “Sinan Paşa Mescidi”, Dünden Bugüne Beşiktaş, s. 73; a.mlf., “Beşiktaş Sinan Paşa Hamamı”, STAD, sy. 14 (1998), s. 18-20; Mübahat S. Kütükoğlu, XX. Asra Erişen İstanbul Medreseleri, Ankara 2000, s. 313; W. Müller-Wiener, İstanbul’un Tarihsel Topografyası (trc. Ülker Sayın), İstanbul 2001, s. 459.

Filiz Gündüz

SİNAN PAŞA KÜLLİYESİ

Çorum'un Kargı ilçesinde Hacıhamza bucağında XVI. yüzyılın başlarında inşa edilen menzil külliyesi.

Sinan Paşa tarafından 912 (1506-1507) yılında yaptırılan külliye cami, han, hamam ve sıbyan mektebinden oluşmaktadır. Külliyenin merkezinde cami yer almakta, güneyinde han, kuzeydoğusunda hamam ve kuzeybatısında sıbyan mektebi bulunmaktadır. 1147 (1734-35) yılında bölgenin güvenliğini sağlamak için külliyenin etrafı surla çevrilmiştir. Aynı yıl yapıların da bir onarım geçirdiği düşünülmektedir. 1172'de (1758-59) Serdarzâde Elhac Mahmud tarafından inşa edilen çeşmenin kitâbesi avlu içerisindedir. Külliyeyi oluşturan yapılar günümüze kadar bazı değişiklikler geçirmiştir. 1943 yılında meydana gelen depremde cami ve han zarar görmüş, üst örtüsü yıkılan ve duvarları hasar gören cami aynı temeller üzerine planı değiştirilerek yeniden inşa edilmiştir. 1967'de caminin son cemaat yeri ahşap malzeme kullanılıp iki katlı olarak ele alınmış, 1965 yılı sonrasında cami ile sıbyan mektebi arasında iki katlı bir yapı ilâve edilmiştir. Depremde girişi yıkılan hanın üst örtüsü ile kuzey duvarı da 2002'de olumsuz hava şartları sonucunda tahrip olmuş, hamam ise 1956 yılında bir onarım geçirmiştir.

Moloz taş ve tuğla ile inşa edilen cami kare planlı olup üzeri kırma çatı ile örtülüdür. Mihrabı dışa taşkın durumdadır. Yapının girişi kuzey cephede yer almaktadır. Ahşap hatıllarla iki katlı olarak ele alınan son cemaat yeri pencerelerle dışarı açılmaktadır. Caminin giriş cephesi büyük ölçüde eski yapıdan kalmıştır. Harimden son cemaat yerine açılan iki sıralı dikdörtgen açıklıklı pencerelerin üzerinde tuğladan hafifletme kemerleri bulunmakta olup yapının inşa kitâbesi kapının üzerinde yer almaktadır. Caminin batı ve doğu cephelerinde birer kapı açılarak avlu ile bağlantısı yan cephelerden de sağlanmıştır (Yüksel, s. 142). Kare planlı olan harimde duvar yüzeyleri sıvalıdır. Üstü çubuklu ahşap tavanla örtülü olan harimin ortasında dört ahşap direk üzerine oturan sekizgen kaideli bağdâdî bir kubbe mevcuttur. Girişin üstünde yer alan ahşap mahfil, harimin doğu ve batı duvarlarında da harimin yarısına gelecek şekilde devam etmektedir. Cami süsleme

bakımından oldukça sadedir. Beş köşeli olan mihrabı sıvalı olup basit bir ahşap minberi bulunmaktadır. Yapının aydınlatması beden duvarları üzerine açılan iki sıralı dikdörtgen açıklıklı pencerelerle sağlanmaktadır. Bu pencerelerden eski yapıda bulundukları yerlere açılanlar olduğu gibi bir kısmı da sonradan eklenmiştir. Minare caminin kuzeybatısındadır. Kesme taştan yapılmış olan minarenin kaidesi kare planlı olup silindir gövdesi sivri bir külâhla son bulmaktadır. Tek şerefeli minarenin şerefe altı mukarnaslı olarak ele alınmıştır. Kuzeyde yer alan basık kemerli giriş günümüzde yol seviyesinin altında kalmıştır. Zaman içinde zarar gören minarenin kaidesi ilk yapıya aittir. Sinan Paşa Camii'nin depremden önceki planı, yapıyı görenler ve Kastamonu Müzesi Müdürü A. Gökoğlu'nun verdiği bilgiler doğrultusunda Metin Sözen tarafından çizilen ve İ. Aydın Yüksel tarafından işlenerek geliştirilen restitüsyondan öğrenilmektedir. Bu plana göre üst örtü, ortada dört sütun veya ayak üzerine oturan merkezî bir kubbe ile bunu dört yönden çevreleyen yarım kubbelerden oluşmaktaydı ve köşelerde birer ufak kubbeye yer verilmişti. Yapının son cemaat yeri ise beş kubbeli veya eğimli çatı ile örtülü olarak ele alınmıştı.

Günümüze yalnızca iki duvarı ulaşabilen han doğu-batı doğrultusunda uzanan dikdörtgen planlı bir yapıdır. Moloz taşla inşa edilen hanın üzeri beşik tonoz örtülüdür. Tuğla ile örülmüş olan tonoz üç kemerle desteklenir. Hanın kuzey duvarında kemerlerin bulunduğu yerlerde yarım silindir formunda üç adet duvar pâyesi bulunmaktadır. Yapının güney duvarında günümüze gelmemiş olan odaların kemer izleri görülmektedir. Batı cephesinde iki adet mazgal yer alan hanın güney duvarında dört adet ocak mevcuttur. Hanın kuzey duvarında caminin mihrabı önünde ve caminin batı yönünde izleri görülen, ancak günümüze kadar gelmeyen odaların varlığı bilinmekte olup doğu yönünde de benzer odaların bulunduğu tahmin edilebilir (a.g.e., s. 142). Hangi tarihte inşa edildiği bilinmeyen bu odaların handa kalmaya gelenler için yapıldığı veya medrese odaları olduğu düşünülmektedir.

Caminin kuzeydoğusunda yer alan ve kuzey köşesi surların dışında kalan hamamda kesme ve moloz taş kullanılmıştır. Yapıda soğukluk kısmı altta kesme ve moloz taşla örülü olup değişikliğe uğramış olan üst kısmı ahşap hatıllı kerpiç dolguludur. Üzeri ahşap kubbe ile örtülü olan soğukluk bölümünden açılan bir kapı ile ılıklık bölümüne girilmektedir. Aynalı

tonozla örtülü olan ılıklık bölümünde Bursa kemerli üç adet niş bulunmaktadır. Bu bölümde açılan iki kapıdan biri ile aynalı tonozla örtülü helâya, diğeri ile de sıcaklık bölümüne geçilir. Hamamın sıcaklığı birbirine bir kapı ile açılan kare planlı ve kubbe ile örtülü iki birimden oluşmaktadır. Kubbeye geçişin tromplarla sağlandığı sıcaklıkta duvarlara kurnalar için nişler açılmıştır. Sıcaklığın ikinci biriminden açılan bir kapı ile külhan ve su depolarına geçiş sağlanmaktadır. Hamamın külhan bölümü ılıklık bölümünün yanında yer almakta olup girişi güney yönünde bulunmaktadır.

Sıbyan mektebi kesme ve moloz taşla inşa edilmiştir. Kare planlı olan yapının üzeri tuğla ile örülü çapraz tonoz örtülüdür. Yapının doğu cephesine açılan basık kemerli girişi günümüzde yol seviyesinin altında kalmıştır. İç mekânda girişin karşısında bir ocak ve iki yanında birer nişe sahip olan mektebin doğu ve kuzey duvarlarında da birer niş açılmış olup güney duvarında da pencere olması muhtemel bir açıklık görülmektedir. Sinan Paşa Külliyesi günümüze orijinal planı ile ulaşmamıştır. Ancak yapılan incelemeler sonunda dört yarım kubbeli merkezî plana sahip olduğu kabul edilen camisiyle bu planda ele alınan yapılar arasında erken bir örnek olarak dikkati çekmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 625; Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi (haz. Yücel Dağlı - Seyit Ali Kahraman), İstanbul 2005, II/1, s. 208; Gülen Elkan, Tosya-Kargı-Hacı Hamza-Oğuz Köyü Türk Mimari Eserleri (lisans tezi, 1968), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi, s. 67-78; Tülay Reyhanlı, Osmanlılarda Külliye Mimarisinin Gelişmesi (yüksek lisans tezi, 1974), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi, s. 266-268; Yüksel, Osmanlı Mi‘mârîsi V, s. 142-145; Metin Sözen, “Hacı Hamza’daki Türk Eserleri”, Anadolu Sanatı Araştırmaları, II, İstanbul 1970, s. 113-133.

Zeynep Hatice Kurtbil

SİNAN PAŞA KÜLLİYESİ

Afyonkarahisar'ın Sinanpaşa ilçesinde XVI. yüzyıla ait külliye.

Sinan Paşa Camii, cümle kapısı üzerindeki kitâbesinden ve vakfiyesindeki kayıttan öğrenildiğine göre 931 (1524-25) yılında inşa edilmiştir. Yerin adı aslında Sıçanlı iken Sincanlı olarak değiştirilen ve resmî adı son yıllarda Sinanpaşa'ya çevrilen küçük bir yerleşim yerinin içinde bulunan bu cami esasında bir tabhâneli cami, türbe, aşhane-imaret ve büyük ihtimalle bir sıbyan mektebinden oluşan bir külliye halinde yapılmıştır. XVI. yüzyılda Osmanlı tarihinde çok sayıda Sinan Paşa bulunmaktadır. Bu külliyenin bânisi olan Sinan Paşa'yı Edip Ali Baki, vakfiyede okunan "Celâlüddevle ve'd-dîn" ibaresini bir ön ad olarak kabul ederek Celâleddin Sinan Paşa şeklinde yazmayı teklif etmiş ve bu teklif başkaları tarafından da benimsenmiştir. Yine aynı yazar, 1047 (1637-38) tarihli şer'iyye sicilindeki bir fermanda ona Lala Sinan Paşa denildiğine de işaret eder. Halbuki Evliya Çelebi, Sinan Paşa'ya "Gazi" lakabını vermiştir. Her nedense bazılarınca Sinan Paşa'nın Akkoyunlu ailesinden Uzun Hasan'ın oğlu Mehmed Bey'in oğlu olduğu yolunda bir iddia ortaya atılmıştır. Fakat bu iddiayı doğrulayacak sağlam hiçbir dayanak yoktur. Edip Ali Baki'nin tekrarladığı bir halk rivayetine göre Sinan Paşa, Çathöyük'ten bir çoban olarak hayata atılmış ve Yavuz Sultan Selim'in gözüne girerek vezir yapılmıştır. Bu rivayetin de sağlam bir esası yoktur. Sicill-i Osmânî'de birçok Sinan Paşa anılmakta, ancak bunların Sincanlı'daki imaretin kurucusu ile bağlantısı tesbit edilememektedir. Bunların arasında 932'de (1525-26) İran'da şehid düşen bir Sinan Paşa dikkati çekmekteyse de elde yine yeterli bir delil bulunmamaktadır. Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde sûreti bulunan vakfiyeden Kanûnî Sultan Süleyman devri vezirlerinden Sinan Paşa'nın bânisi olduğu anlaşılan imaret hakkında şunlar yazılıdır: "... Karahisarısâhib şehrine bağlı Sıçanlıâbâd nahiyesi hudutları içinde bulunan Çathöyük köyünde yaptırdığı imaretin bütününü vakfetti. Bu imaret bir cuma mescidine, gelip giden müslüman misafirlerin yatması için iki eve, bir Kur'an okuluna, bir mutfağa, bir fırına, bir mahzene veya bir ambara, gelen misafirlerin ve fakirlerin hayvanları için bir tavlaya, buralardaki aletlere, eşyaya, yollara mütemmim ve tâbi yapılara ..."

Evliya Çelebi bu külliyenin yapımından 140 yıl sonra 1671'de çıktığı bir seyahatinde uğradığı Karye-i Sinan Paşa'nın 200 hâneli bir müslüman köyü olduğunu ve Karahisar paşasının voyvodalığı hükmünde bulunduğunu, haftada bir büyük pazarı kurulduğunu belirtir. Evliya Çelebi imaretin kurucusunu Gazi Sinan Paşa adıyla yazmakta, imareti teşkil eden yapıların kubbelerinin kurşun kaplı olduğuna işaret etmektedir.

Külliyenin cümle kapısı kemeri üzerindeki esas kitâbesinin altında boya ile yazılmış ikinci bir kitâbe yer almaktadır. Boya ile yazılmış manzum kitâbenin gerek ifadesinde gerek imlâsında tam anlaşılamayan bir durum vardır. Tarihi de silikçe olmakla beraber tahminimize göre üstteki esas kitâbenin benzeri olup 932 (1525-26) olarak teşhis edilebilmektedir. İçinde gizli bazı mânalar olduğu sanılan bu kitâbenin esas yapı kitâbesinden kısa bir süre sonra yazılmasına bir anlam verilememektedir. Ayrıca caminin dışında kıble duvarının saçağı dibinde aşağıdan oldukça zor okunabilen geç döneme ait üçüncü bir kitâbe bulunmaktadır. Mihrabın tam üstüne isabet eden yuvarlak pencerenin hizasında sivri üçgen şeklinde bir alınlık içerisine bir mermer levha üzerine işlenmiş üç satırlık bu kitâbeden caminin Sinan Paşa ailesine mensup Necib Nûri Efendi adındaki bir kişinin himmetiyle 1293'te (1876) tamir ettirildiği öğrenilmektedir. Kitâbede bu tamirin Sultan Murad döneminde yapıldığı haber verilmektedir. Bu durum son

derece ilgi çekicidir. Burada adı geçen padişah V. Murad'dır. Bilindiği gibi V. Murad 1876 yılının 30 Mayıs günü Osmanlı tahtına geçmiş ve ancak üç ay süren bir padişahlıktan sonra 31 Ağustos'ta hal'edilmiştir. Kitâbede padişah V. Murad'ın adı ve tarih hiçbir şüpheye yer vermeyecek şekilde belirlidir. Yalnız doksan üç gün Osmanlı tahtında bulunan V. Murad'ın adına Anadolu'nun bu ücra kasabasındaki bir hayır eserinde rastlanması gerçekten şaşırtıcı bir durumdur. Sinan Paşa Camii'nin tamirinin 1876 yılının Haziran-Ağustos ayları içinde tamamlandığını bu bakımdan kesin olarak söylemek mümkündür. Diğer taraftan bu kitâbenin âdeta görülmez bir yere yerleştirilmesinde de V. Murad'ın kısa süren saltanatının payı olmalıdır. Tamiri yaptıranlar V. Murad adını veren kitâbeyi değiştirmeyi doğru bulmamışlar, fakat onu aşağıdan görülmez ve okunmaz bir yere yerleştirmeyi ihtiyata uygun bulmuşlardır. Bu taş kitâbede manzum tarihi yazan Feyzî adında bir şairdir. Fakat Edip Ali'nin işaret ettiğine göre

Afyonkarahisarlı Çizmecizâde Osman Râşid Efendi adındaki bir şairin de bu tamirle ilgili bir tarihi bulunmaktadır. Bu manzum tarihte de aynı tarih verilmektedir. Burada yatan külliyenin kurucusu Sinan Paşa'nın baş ve ayak şâhidelerinde de yazılar vardır.

Külliye ile ilgili olarak Edip Ali Baki tarafından on dört sayfalık bir monografya 1947 yılında yayımlanmıştır. 1951'de İstanbul'daki Akşam gazetesinde çıkan bir yazıda buraya ait vakıflarda bir miktar paranın bulunduğu haber verilerek bununla başta türbe olmak üzere külliyenin tamirine başlanacağına işaret ediliyordu. Ancak bu işlerin ne dereceye kadar gerçekleştirildiği bilinemez. 1960 yıllarına doğru ek binalardan bazılarında yeni tamirler yapılmıştı. Türbe düzenlenmişse de caminin bazı kısımlarında önemli ölçüde bakımsızlık izleri dikkati çekiyordu.

Külliyenin merkezi olan cami Osmanlı dinî mimarisinin XIV ve XV. yüzyıllarda çok sayıda örneğine rastlanan, fakat XVI. yüzyılın ilk yarısı içlerinde artık yapımına devam edilmeyen zâviyeli (tabhâneli) camilerin sonuncularından biridir. Tabhâne mekânlarında gezgin dervişlerin misafir edildiği bilindiği gibi Sinan Paşa Camii'nin esas kitâbesinde de bu husus açıkça belirtilmektedir. Tarih bakımından bu yapıya en yakın örnekler arasında Diyarbekir'de Bıyıklı Mehmed Paşa tarafından 922-927'de (1516-1521) yaptırılan Fâtih Paşa Camii, İstanbul'da 929'da (1523) tamamlanan Sultan Selim Külliyesi, Rodos'un 1523'te fethinin arkasından inşa edilen Süleymaniye Camii ve Silivri'de 927'de (1521) yapılan Pîrî Mehmed Paşa Camii, Saraybosna'da 937'de (1530) inşa edilen Gazi Hüsrev Bey İmareti, nihayet Halep'te 952'de (1545) biten Hüsreviyye İmareti yer almaktadır. Malatya'nın yakınında Fethiye köyünde Kanûnî Sultan Süleyman devrinde yapılan imaret de bu gruba alınmalıdır. Bunların hepsi, Sinan Paşa İmareti'nde olduğu gibi yapının kuzey cephesinde boydan boya bütün binanın genişliğince uzanan kubbeli bir son cemaat yerine sahiptir. Yanlarda sadece dört köşe planlı birer tabhâne odası bulunmaktadır. Daha erken örneklerde görülen, üzeri kubbe ile örtülü bir avlu hâtırası olan ortası şadırvanlı, namaz mekânına göre döşemesi daha alçak olan, kubbesi aydınlık fenerli avlu bölümü artık tamamen ortadan kalkmıştır. Buna karşılık cami olarak kullanılan esas namaz mekânında kâh basit, dört köşe ve kubbe ile örtülü bir mekân tatbik edilmiş, kâh bu kısımda genel cami mimarisinin gelişmesine uygun biçimde yeni şekiller denenmiştir.

Sincanlı’da Gazi-Lala Sinan Paşa İmareti bu ikinci gruba girmektedir. Ortadaki namaz mekânları değişik ve genel cami mimarisinin akımına ayak uyduran biçimdedir. Silivri’de Pîrî Mehmed Paşa ile Saraybosna’da Gazi Hüsrev Bey imaretleri mihrap kısmında yarım kubbeli bir bölümün katılması suretiyle daha değişik bir şekil almış, Diyarbekir’de Fâtih Paşa Camii ise İstanbul’un selâtin camilerinde uygulanan dört pâyeli, dört yarım kubbeli şeklin bir benzeri olarak meydana getirilmiştir. Halbuki Sinan Paşa İmareti’nde daha değişik bir biçim kullanılmış ve birbirini takip eden, enine gelişen iki mekân inşası suretiyle bu namaz bölümü meydana getirilmiştir. Ortadaki kare bölümler kubbelerle örtülmüş, yanlarda kalan dar bölümler daha alçak yarım kubbelerle kapatılmıştır. Böylece Sinan Paşa İmareti’nin cami kısmı tabhâneli camiler arasında çok değişik bir şekil kazanmıştır.

Cami kısmının Türk sanatı mimarlık tarihi içindeki durumu Semavi Eyice’nin makalesinde etraflı şekilde açıklanmıştır (bk. bibl.). Caminin içinin çok geç bir devirde büyük ölçüde değişikliğe uğradığı anlaşılmakta ve orijinal hiçbir tezyinat görülmemektedir. Yine geç bir devirde yapıldığı anlaşılan bir mihrap bulunmaktadır. Bu mihrabın da süslemesi dönemin mimarisine aykırı bir süsleme ile gözü rahatsız edecek derecede aşırı motif ve renklerle bezenmiştir. Aynı üslûp minberde de farkedilir. Caminin içinin 1876 tamirinde çok değiştirilmiş olduğu anlaşıldığı gibi aynı husus minaresinde de farkedilmektedir. Kürsü muntazam taş-tuğla örülü sekizgen biçimli olup yuvarlak gövdeye geçiş pabuç kısmında tuğladan üçgenler yardımıyla sağlanmıştır. Bunun da üzerinde bir bilezikle başlayan gövde yükselir. Şerefe çıkması konsollar halindedir ve aralarında 1876 onarımında yapılan pencere alınlıkları gibi üçgen süslerin bulunması gövde ile şerefenin aynı tamirde yenilendiğinin işareti olsa gerektir. Şadırvan da bugünkü haliyle orijinal değildir. Belki havuz kısmen eski olabilir. Üzerini koruyan sundurma ahşap direklere oturan ahşap çatı halindedir.

Avlunun sağ tarafında ve avlu duvarına bitişik olarak inşa edilmiş tek kubbeli bir yapı bulunmaktadır. Avluya bakan cephesinin bir kenarında bir kapısı ve bir penceresi olan bu binanın ne olduğu bilinmemektedir. Bazıları buna misafirhane demekteyse de kanaatimizce bu doğru olamaz. Misafirhane doğrudan doğruya caminin iki yanına bitişik olan tabhâne odalarıdır. Bu tek kubbeli mekânın bir sıbyan mektebi olması mümkündür. Nitekim Sinan Paşa’nın vakfiyesinde burada bir mektep olduğu

bildirilmektedir. 1968 yılında yapılan restorasyonun pek başarılı olduğu söylenemez.

Aşhane-imaret binası avlunun sağ tarafında bir sıra üzerinde dizilmiş, hepsi de beşik tonozlarla örtülü değişik ölçülerde dört mekândan ibarettir. Bunların üçü birer kapı ile avluya açılmaktadır. Bir tanesinin dışarıya bağlantısı yoktur. Bu en kuzeydeki mekânın içine ancak ikinci mekândan girilebilmektedir. Bu ilk odanın sadece iki mazgal biçiminde penceresinin olması bunun vakfiyede adı geçen mahzen olması ihtimalini hatıra getirir. İkinci mekân hem dışarı ile hem de birinci ve üçüncü odalarla bağlantılıdır. Bunu takip eden üçüncü oda ise sadece ikinci mekândan geçilen bir bölümdür. Avluya açılan geniş bir penceresi ve ocağı vardır. Nihayet dördüncü mekân tamamen ayrı olup bunun da dışa bağlantı sağlayan bir kapısı ve ocağı vardır. Bu dört mekânlı ek binanın aşhane-imaret olması kuvvetle muhtemeldir. Aşevinde adam başına sabah akşam birer ekmek, 30 dirhem bal, 50 dirhem karabiberli pirinç pilavı, 25 dirhem et verilmesi, ramazan, cuma ve kandil günlerinde bunlara zerde ilâve edilmesi gerektiği vakfiyesinde kaydedilmiştir.

Avlu kapısının hemen sağında bugün biraz çukurda kalmış olan Sinan Paşa’nın

açık türbesi vardır. Dört sütuna dayanan dört kemer üzerinde küçük bir kubbe bulunmaktadır. Türbenin avlu duvarı dışındaki yola bakan cephesinde kemerin üst tarafında bulunan çok silinmiş, bozulmuş, yumuşak taşa işlendiği için okunması hemen hemen imkânsız olan kitâbe türbenin geç bir devirde değişikliğe uğradığını, hatta belki kubbesinin yeniden yapıldığını göstermektedir. Bu bozuk kitâbedeki tarihin 1314 (1896) olduğu sanılmaktadır. Ayrıca kitâbede bir ayyıldız motifinin bulunması da bunu doğrular mahiyettedir. Bu duruma göre türbenin kubbesi çok geç bir devirde büyük bir tamir geçirmiş olmalıdır. Türbenin içinde mermer bir lahit, baş ve ayak şâhideleri mevcuttur. Bu taşlar dikkatli ve iyi bir taş işçiliğine sahiptir. Ayak şâhidesinde babasının adının Mehmed olduğu ve şehiden 932 (1525-26) yılında vefat ettiği bildirilmektedir. Şehid denilmesi de ayrıca dikkat çekicidir. Bu sıfat bugün savaşta hayatını kaybedenlere verildiği gibi o devirde bazan idam edilen vezirler için de kullanılmaktadır. Aynı şekilde kubbeyi taşıyan dört sütunun başlıkları da itinalı bir işçilikle işlenmiş

olmakla beraber bunların tamamlanmadan bırakıldığı ayrıca dikkati çeker.

İmaretin avlusunda avlu kapısından camiye uzanan yolun solunda tek başına bir de mezar bulunmaktadır. Bu mezar, kalın mermer levhalardan oluşan lahitle nisbetsiz bir şekilde baş ve ayak ucuna dikilmiş iki silindirik taştan oluşmaktadır. Ancak bu taşların üzerinde mezarın kime ait olduğunu belirtecek hiçbir yazı mevcut değildir. Lahit kısmında oldukça itinalı birtakım işlemeler bulunmasına karşılık şâhidelerin tamamen boş olması gariptir. Lahdin üzeri de bir kapakla kapatılmıştır. Bilinmeyen bir tarihte gerçek kitâbeli şâhidelerin yok olduğuna ihtimal verilebilir. Belki de Sinan Paşa'nın kabrinin üstünde görülen mermer kavuk buraya aitti. Bir halk rivayetinde bu kabrin Sinan Paşa'nın hocasına ait olduğu ileri sürülürse de bu söylentiyi doğrulayacak bir bilgi elde edilememiştir.

Sinan Paşa Külliyesi'nin bir parçası olan hamam ise külliyenin biraz uzağında bulunmaktadır ve tek hamamdır. Dış mimarisi pek açıkça görülememekte, soyunma yeri ise geç bir döneme ait olduğunu göstermektedir. Bir ılıklık bölümünden sonra gelen sıcaklık kısmı dört eyvan şemasına göre inşa edilmiş olmakla beraber bir eyvan yapılmadığından üç eyvanlı olarak kalmıştır. Dolayısıyla sadece iki halvet hücresine sahiptir. Hamamın batı cephesine bitişik çok yeni tarihlere ait bir de çeşme görülür. Bu çeşmenin taşları eski işlenmiş parçalardan oluşmaktadır. Öğrenildiğine göre orijinal esas çeşme hamamın giriş cephesine bitişik olarak yapılmışken 1953-1955 yıllarında buradan sökülmüş ve mimari parçaların bir araya getirilmesi suretiyle bugün görülen hüviyetsiz çeşme binaya yapıştırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), IX, 23; Mehmed Süreyyâ, Sicill-i Osmanî (haz. Nuri Akbayar), İstanbul 1996, V, 1511; Edip Ali Baki, Afyondaki Sinan Paşa, Ankara 1947, s. 14; Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1972, I, 143-147; Semavi Eyice, "İlk Osmanlı Devrinin Dini-İçtimai Bir Müessesesi: Zaviyeler ve Zaviyeli Camiler",

İFM, XXIII/1-2 (1962-63), s. 3-80; a.mlf., “Sincanlı’da Sinan Paşa İmareti”, VD, sy. 10 (1973), s. 303-336; Ramazan Şeşen, “Sinan Paşa’nın Arapça Vakfiyesinin Tercümesi”, a.e., sy. 10 (1973), s. 337-343.

Semavi Eyice

SİNAN PAŞA KÜLLİYESİ

Bursa Yenişehir’de XVI. yüzyılın ikinci yarısında inşa edilen külliye.

Sadrazam Koca Sinan Paşa tarafından yaptırılan külliye günümüzde cami, imaret ve tekke olarak kullanılmış olması muhtemel beş birimli bir yapıdan meydana gelmektedir. Bir çevre duvarı içine alınmış olan yapılar topluluğundan cami güney yönünde yer alırken bunun kuzey-güney doğrultusunda beş birimli tekke bulunmaktadır. Günümüzde kısmen ayakta kalabilen bir çevre duvarı ile bu yapıya bağlanan imaret kuzeyde doğu-batı yönünde yerleştirilmiştir. Külliyenin doğusunda kuzey-güney doğrultusunda yer alan kalıntılar arastaya aittir. Topkapı Sarayı Müzesi Sinan Paşa Arşivi kayıtlarında ve Evliya Çelebi’nin Seyahatnâme’sinde kervansarayın adı geçmekteyse de yapı günümüze ulaşmamıştır. Külliyenin bir hamamı olduğu yerel kaynaklar tarafından belirtilmekte, ancak bugün bunu doğrulayacak mimari bir veri bulunmamaktadır. Caminin güneyinde kareye yakın dikdörtgen planlı, doğu-batı yönünde beşer birimden oluşan yapı kalıntısının medreseye ait olma ihtimali vardır. Külliyeye giriş iki kapı ile sağlanmakta olup bunlardan biri tekke olması muhtemel yapının güney duvarı üzerindedir, diğeri ise kuzey yönünde arastaya açılan kapıdır. İnşa kitâbesi bulunmamakla birlikte arşiv kayıtlarından hareketle külliyenin inşasının 980’de (1572-73) başlayıp 990’dan (1582) önce tamamlandığı kabul edilmektedir. Bu tarihleme her ne kadar Sinan’ın başmimarlık dönemine rastlarsa da ona ait tezkirelerde külliyenin adı geçmemektedir. Yapılarında kesme ve moloz taşla tuğla malzemenin kullanıldığı külliye 1966-1968 yıllarında Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından restore edilmiştir.

Külliyenin güneyinde yer alan cami tek kubbeli harimi ve üç birimli son cemaat yeriyle basit bir plan özelliği gösterir. Yapının ana kitlesi, kirpi saçaklarla

bölümlenmesinin yanı sıra iki katlı pencere düzeniyle olduğundan yüksek algılanmaktadır. Kuzey cephesi dışında geçerli olan bu düzende dikdörtgen formlu alt pencereler tuğla dekorlu, sivri kemerli alınlıklara sahipken üst

pencereler sivri kemerli ve alçı şebekelidir. Kare planlı yapıda kubbeye geçişi sağlayan pandantifler dıştan da algılanmakta olup kirpi saçakla vurgulanmıştır. Bu sayede kademeli bir görünüm alan sekizgen planlı kasnağın doğu, batı ve güney yüzlerine üst pencerelerle benzer özellik gösteren birer pencere açılmıştır. Almaşık örgülü diğer cephelerden farklı olarak düzgün kesme taş malzemeyle ele alınan kuzey cephesinde baklavalı başlıklara sahip dört mermer sütuna oturan ve üç yöne açılan kemer dizisiyle son cemaat yeri yer alır. Sivri kemerlerden giriş eksenindeki daha dar ve alçak tutulmuştur. Restorasyon öncesi yanlarda kubbe, ortada aynalı tonozla biçimlenen üst örtü günümüzde üç aynalı tonozdur. Son cemaat yerine ikisi giriş kapısının yanında, biri üstünde olmak üzere dikdörtgen formlu üç pencere açılmıştır. Üzerindeki çini kartuşta âyet kitâbesi, iki yanında beşer köşeli mihrabiyelerin yer aldığı basık kemerli kapı açıklığından harime geçilir.

Kuzey ve güney yönündeki kemer düzenlemeleriyle kareye dönüştürülen iç mekânda dört yönde iki sıra halindeki pencere açıklıklarından doğu ve batı duvarındakilerin arasına birer dolap yerleştirilmiştir. Eski fotoğraflarda görülen kuzey yönündeki mahfil mekânı bugün mevcut değildir. Harim mekânı sade mimarisine rağmen büyük bölümü günümüze ulaşmayan, XVI. yüzyılın ikinci yarısına ait sır altı teknikli çini ve kalem işi süsleme programına sahiptir. Mihrabı ve pencereleri üç yönde çevreleyen bordür çinileri lâcivert zemin üzerine kabarık mercan kırmızısı, fîrûze, yeşil ve beyaz renkte bitkisel dekorludur. Pencerelerin sivri kemerli alınlıkları çini süslemenin yazılı örneklerini gözler önüne serer. Lâcivert zemin üzerine beyaz nesih hatlı kitâbeler palmetli bir çerçeve içine alınmış, tepeliğin merkezine bir rozet yerleştirilmiştir. Âyetlerin yer aldığı, birbirinin devamı şeklinde mekânı dolanarak bir kurgu oluşturdukları bilinen bu çinilerden günümüze yalnızca çok az örnek ulaşabilmiştir. Harimi değerlendiren kalem işi süslemelerden sadece mihrabın mukarnaslı kavsarasını bezeyen örnek orijinal olup kompozisyon olarak çini süslemenin devamı niteliğindedir.

Caminin batı duvarı üzerinde harimle son cemaat yerinin birleştiği kısımda yer alan minare almaşık örgülü kare bir kaideye sahiptir. Tuğladan silindirik gövdesi baklava dekorlu bir pabuçluk üzerinde yükselen tek şerefeli minare onarım görmüştür. Zengin süsleme programıyla dikkati çeken minarede çini kullanımının yanı sıra tuğla dekorlar da kompozisyonda yer almıştır.

Şerefenin altı tuğla mukarnas dilimleriyle değerlendirilmiş, bu dizinin hemen altında birkaç sıra halinde bitkisel dekorlu çini süslemeye yer verilmiştir. Gövdede üstte iki, altta bir sıra fîrûze çini silme vardır.

Camiye dikey konumda kuzey-güney doğrultusunda uzanan, tekke olması muhtemel yapı üç hücre, iki eyvandan oluşan kare planlı, kubbeli beş birimden meydana gelmektedir. Yapının batı duvarı masifken avluya bakan doğu duvarı üzerine hücrelerin dikdörtgen formlu, sivri kemerli alınlıklara sahip pencereleri yerleştirilmiştir. Ayrıca eyvanlar geniş ve yüksek kemerleriyle bu yönden avluya açılır. Birer kapı ile eyvanlara açılan hücrelerde ocak nişleri mevcuttur. Eyvanlarda üç yönde sivri kemerli birer nişle hücrelerle bağlantı kuran kapılar vardır. Birimlerin üst örtüsü olan kubbeye geçiş pandantiflerle sağlanmıştır. Örtü sisteminde sekizgen kasnaklı kubbelerin arasında piramidal külâhlı iki baca görülür. Cephelerin saçak altları ile kasnak ve bacaların üst bölümleri kirpi saçakla değerlendirilmiştir.

Kuzey yönünde bulunan imaret “L” şeklinde dizilen sekiz kubbeli odadan oluşur. Doğu-batı doğrultusunda yer alan uzun kolda altı kubbeli, kuzey-güney doğrultusunda yer alan kısa kolda ise iki kubbeli birim bulunmaktadır. İmaretin batı ucundaki birimin ambar olduğu tahmin edilir. Yanında kemerle birbirine bağlanan iki kubbeli mekân imaretin yemekhanesi olmalıdır. Bunun yanında yine kemerlerle birbirine bağlı üç kubbeli mekân mutfak olarak düzenlenmiştir. Bu mekânın doğu ve batı duvarlarında dikdörtgen nişli, yuvarlak kemerli, tuğla kubbeli ocaklar vardır. Kısa kolda yer alan iki kubbeli birim dikdörtgen bir mekân oluşturur. İmaret birimlerinin avluya bakan cephelerine yuvarlak kemerli birer kapı ile sivri kemerli alınlıklara sahip dikdörtgen pencereler yerleştirilmiştir. Birimler kuzey cephesinde birer pencere ile dışa açılır. Mekânların üst örtüsü olan kubbeye geçiş pandantiflerle sağlanmakta olup bunlardan mutfak bölümüyle güneydoğu yönündeki birimin kubbeleri aydınlık fenerlidir. Kubbe kasnakları gibi aydınlık fenerleri de sekizgen planlıdır. Bu yapıda da cephelerin yanı sıra kasnak, baca ve aydınlık fenerlerinin üst yüzeyleri kirpi saçaklarla hareketlendirilmiştir.

Günümüze ancak yapı kalıntıları ulaşabilen arastanın imaret birimlerinin duvarlarındaki izlerden külliyenin doğu yönünde olduğu anlaşılmaktadır.

Var sayılan plan şemasına göre arasta, kuzeydoğu yönünde külliyenin ana girişi olarak kabul edilen taçkapının iki yanında kuzey-güney doğrultusunda uzanan tonoz örtülü birimlerden oluşmaktadır. Son dönemde yapılan kazı çalışmalarında arastayı oluşturan dükkânların izine ulaşılmış, buna göre doğu ve batı yönünde yirmi yedişer birimin varlığı açığa çıkarılmıştır. Bu birimler orta eksende yer verilen geçiş aralığı sebebiyle kesintiye uğramıştır. Batı yönündeki açıklığın yakınında küçük bir su haznesi yer almaktadır. Arastanın doğu yönünde ise kare planlı büyük bir mekân ve bunun doğu yönünde su haznesi mevcuttur. Kare planlı büyük mekânın güneyinde bulunan duvar üzerinde içi örülerek kapatılmış bir kapı vardır. Bu yönde külliyeye ait bazı birimlerin olduğu anlaşılmakla birlikte bunların tam olarak durumu aydınlatılmamıştır. Nitekim bu yönde yer alan alanın içinde evler vardır ve daha güneyde külliyeye ait bir pahlı duvar parçası günümüze ulaşmıştır.

Gerek dükkânların bir sokak oluşturacak şekilde iki yönlü uzanması, gerekse caminin bağımsız bir avluda yer alarak diğer yapı gruplarından ayrı tutulmasından hareketle Sinan Paşa Külliyesi'nin arastalı külliyeler grubuna bir örnek oluşturduğu görüşü öne sürülmüştür. Bu gruba ait yapıların

bir diğer özelliği olan, külliyeyi oluşturan yapı gruplarının arastalı bir sokakla iki bloka ayrılıp kervansarayın ayrı bir blokta yer almasına paralel biçimde kervansarayın arastanın doğu yönünde ayrı bir blokta yer almış olabileceği belirtilmiştir (Reyhanlı, EFAD, sy. 9 [1978], s. 382). Nitekim bugün arastanın doğu yönünde mevcut yapı kalıntılarının kervansaraya ait olması ihtimali söz konusudur. Sinan Paşa Külliyesi, farklı yapı gruplarından oluşan zengin mimari programının yanı sıra cami ve minaresini değerlendiren XVI. yüzyılın en parlak çini örnekleriyle güçlü bir süsleme programına sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 8-10; Tülay Reyhanlı, Osmanlılar'da Külliye Mimarisinin Gelişmesi (doktora tezi, 1974), İÜ Ed. Fak. Sanat

Tarihi, s. 337-340; a.mlf., “Bursa Yenişehrinde Koca Sinan Paşa Camii ve İmâreti”, EFAD, sy. 9 (1978), s. 373-396; S. Yıldız Ötüken v.dğr., Türkiye’de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1986, IV, 610-618; Nurcan Yazıcı - Şennur Kaya, “Yenişehir Sinan Paşa Camii Çinileri, Minaresi ve Osmanlı Mimarisindeki Diğer Çinili Minareler Hakkında”, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi, sy. 5, İstanbul 2006, s. 181-196.

Tuğba Erzincan

SİNÂN b. SÂBİT

(سنان بن ثابت)

Ebû Saîd Sinân b. Sâbit b. Kurre (ö. 331/943)

Hekim, matematikçi ve astronom.

Doğum tarihi hakkında kesin bilgi yoksa da Abbâsî halifelerinden Muktedir-Billâh 295 (908) yılında hilâfete geldiğinde on üç yaşlarında idi (Siyâsetü'n-nüfûs, s. 39); buna göre 282'de (895) doğduğu söylenebilir. Aslen Harranlı tanınmış bir aileden olup Halife Me'mûn'un kurduğu Beytülhikme'nin bilgin kadrosu içinde yer alan mütercim ve matematikçi Sâbit b. Kurre'nin oğludur. Babasından tahsil gören Sinân daha çok tıp, matematik, astronomi ve tarih alanlarında yoğunlaşmış ve tercüme işiyle de ilgilenmiştir.

Sinân Muktedir-Billâh, Kāhir-Billâh ve Râzî-Billâh'ın halifelik dönemlerinde sağlık hizmetlerinin yaygınlaşmasını ve hekimlerin sınava tâbi tutularak bu meslek mensuplarının belli bir disiplin içinde çalışmalarını sağladı. Halife Muktedir-Billâh onu sağlık hizmetlerinin başına getirerek kendisinden Bağdat'taki bîmâristanların sıkı bir şekilde denetlenmesini, 319 (931) yılında da yanlış tedavi sonucu bir hastanın ölmesi üzerine yazılı bir emirle Bağdat ve çevresinde hizmet veren hekimlerin sınavdan geçirilmesini, başarılı olamayanların meslekten menedilmesini istedi. Meşhur hekimlerin dışında sınava alınan hekim sayısının 860'ı geçtiği görülmüştür; bu durum, o dönemde İslâm medeniyetinin seviyesini ve insan sağlığına verilen önemi göstermesi bakımından dikkat çekicidir (İbnü'l-Kıftî, s. 191). Veba ve diğer salgın hastalıkların çoğalması üzerine Vezir Ali b. Îsâ İbnü'l-Cerrâh, Sinân b. Sâbit'e yazılı bir emir göndererek Bağdat ve çevresindeki hapishanelerde hastalanan mahkûmlar için hekimlerden oluşturulacak bir heyetin görevlendirilmesi ve her gün muayene ve tedavilerin yapılması yönünde tâlimat verdi. Bu emrin yerine getirilmesinden sonra da ikinci bir emirle köylere gidecek ve sonuç alıncaya kadar oralarda kalacak seyyar sağlık ekiplerinin oluşturulmasını, hizmetin

müslüman ve zimmî ayırımı yapılmaksızın bütün insanlara ulaştırılmasını, hatta hasta hayvanların da tedavi edilmesini istedi. Sağlık alanında büyük yararlıklar gösteren Sinân 306 (918) yılında bir hastahane yaptırması için Halife Muktedir-Billâh'ı teşvik etti, o da Bâbüşşâm semtinde Bîmâristânü'l-Muktedirî'yi inşa ettirdi. Yine Bağdat'ta aynı yıl içerisinde Sinân, Halife Mütevekkil-Alellâh'ın annesinin vakfı olan bir hastahaneyi Bîmâristânü's-seyyide adıyla yeniden tam teşekküllü bir hastahaneye çevirdi. Aylık gideri 600 dinar olan bu kurumun başhekimliğine de kendisi getirildi (a.g.e., s. 194-195; İbn Ebû Usaybia, s. 301-302).

Ailesinde ilk müslüman olan kişi Sinân b. Sâbit'tir. Kaynaklarda anlatıldığına göre Halife Kāhir-Billâh ondan İslâm'a girmesini istemiş, fakat Sinân kabul etmemiştir. Ardından halifenin gazabından korkarak Horasan bölgesine gitmiş, bir müddet sonra da Bağdat'a dönerek kendi iradesiyle İslâm'ı kabul etmiştir. Sinân'ın Horasan'da büyük sıkıntılar çektiği tahmin edilmektedir. Çünkü çocuk yaşta eser vermeye başlayan oğlu ünlü astronom-matematikçi Ebû İshak İbrâhim, bir eserinin önsözünde halifenin baskısından dolayı kaçmak zorunda kaldığını ve büyük sıkıntılar çektiğini anlatmakta ve bu durum onun o sırada babasıyla birlikte olduğunu düşündürmektedir. Kāhir-Billâh'ın ölümünden sonra Türk kumandanlarından Ebü'l-Hüseyin Beckem, Sinân'ı özel hekimliğine getirmek için sarayına davet etti; kendisinin çok asabi biri olduğunu, öfkesini tutamadığından dolayı çok haksızlıklar yaptığını ve çok kan döktüğünü söyleyerek ondan yardım istedi. Bunun üzerine Sinân'ın Beckem'e ahlâkî reçete mahiyetinde bir mektup gönderdiği bilinmekte ve İbn Ebû Usaybia'nın yazdıklarından Sinân'ın mektubundaki tavsiyelerin etkisini gösterdiği ve Beckem'in mâkul ve âdil bir devlet adamı haline geldiği, hayır işlerine yönelerek Vâsıt'ta fakir ve düşkünler için bir misafirhane ve Bağdat'ta bir bîmâristan yaptırdığı öğrenilmektedir (ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 303-304). Adı geçen matematikçi Ebû İshak İbrâhim'den başka diğer oğlu Sâbit b. Sinân tarihçi olarak tanınmıştır.

Yaşadığı dönemde ünlü bir hekim olarak tanındığı halde kaynakların Sinân b. Sâbit'in tıpla ilgili herhangi bir eserinden söz etmemesi dikkat çekicidir. Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, Sinân b. Sâbit'in bazı dostları için yazdığı ahlâk, siyaset ve siyasî tarihle ilgili yanlış bilgiler içeren bir eserini gördüğünü belirterek onun kendi uzmanlık alanlarının dışına çıkmakla hata ettiğini ve

eğer astronomi, geometri, meteoroloji ve felsefeye ilişkin konularda yazsaydı daha başarılı olacağını söylemektedir (Mürûcü'ẕ-ẕeheb, I, 16-17). Burada dikkat çeken husus söz konusu müellifin, kendisiyle aynı dönemde yaşadığı halde Sinân'ın hekimliğinden söz etmemesidir. Aynı şekilde Sinân b. Sâbit'in günümüze ulaşan iki risâlesi de tıpla ilgili olmayıp biri ahlâk, diğeri astronomi üzerinedir. Bunlardan Siyâsetü'n-nüfûs (bk. bibl.) adını taşıyanı ahlâkla ilgili küçük bir risâledir. Bu eserinde insanın ruh hallerini ve davranışlarını başarılı bir şekilde tahlil eden müellif, hayatı iyi değerlendirebilmek için ömrün iyi bir muhasebesini yapmayı, kendi eğilimlerini inceleyerek kusur ve zaaflarını görmeyi, sonra da bunları gidermeye çalışmayı önerir ve her şeyin geçici olduğuna inanarak ölüm ve ölümden sonrası için hazırlanmanın önemini hatırlatır. Ona göre tek değer akleden nefistir (en-nefsü'n-nâtıka); her ne kadar bu nefis sayıca çoksa da insanların ortak paydasını meydana getiren cevher tektir. Özde birlik bulunduğuna göre insanların birbirini sevmesi gerekir. Sevgiyi engelleyen ise öfkeli nefistir. Lider olma arzusu, kibir, gurur, haset ve yoksulu küçümseme gibi ahlâka aykırı huyların tamamı öfke gücünden kaynaklanır. İnsan aklı sayesinde bu gücü etkisiz kılarsa bütün insanlarla dost ve kardeş haline gelir. Nitekim insanlar ya faziletli ya da kusurludur. Buna göre faziletlileri sevmeli, kusurlulara da şefkat ve merhametle davranmalıdır (s. 61). Yine insan

kemale ermek için öz eleştiri yaparak kusurlarının farkına varmalıdır. Devlet büyüklerinin bunu başarmalarının çok zor olduğunu söyleyen Sinân, onlara çevrelerindeki insanlardan zekâsına güvendikleri birini kendi davranışlarını kontrol etmek ve gereken uyarılarda bulunmak üzere görevlendirmelerini tavsiye eder ve bu görevi üstlenen kişiye karşı da minnet ve şükran duymaları gerektiğini belirtir (s. 65-66). Müellifin Kitâbü'l-Envâʾ adındaki diğer risâlesi, halk astronomisi ve meteorolojisi üzerinedir ve Julio Samso ile Blas Rodriguez tarafından bir makale çerçevesinde tanıtılmıştır (Al-Andalus, XLI/1 [Madrid 1976], s. 15-48). Sinân b. Sâbit'in bunlardan başka adı bilinen eserleri de şunlardır: Risâle fî târîḫi mülûki's-Süryâniyyîn, Risâle fi'l-farḳ beyne'l-müteressil ve'ş-şâʿir, Nevâmîsu Hermes ve's-Süver ve'ṣ-ṣalât elletî yuṣallî biha'ṣ-Ṣâbiʾûn, Risâle fî aḫbâri âbâʾihî ve ecdâdih, Maḳāle fi'l-eşkâl ẕevâti'l-ḫuṭûṭi'l-müstaḳīme, Risâle fi'n-nücûm, Risâle fî ḳısmeti eyyâmi'l-cümuʿa ʿale'l-kevâkibi's-sebʿa, Risâle fî meẕhebi'ṣ-Ṣâbiʾîn, er-Resâʾilü's-sulṭâniyyât ve'l-iḫvâniyyât

(İbnü'l-Kıftî, s. 195; İbn Ebû Usaybia, s. 304).

BİBLİYOGRAFYA

Sinân b. Sâbit, Siyâsetü'n-nüfûs (nşr. Abdülfettâh Ahmed el-Fâvî), Kahire 1992, s. 39, 61, 65-66; Mes'ûdî, Mürûcü'z̠-z̠eheb (Abdülhamîd), I, 16-17; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ (Lippert), s. 190-195; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 300-304; Brockelmann, GAL, I, 244-245; Suppl., I, 386; Sarton, Introduction, I, 641; Sezgin, GAS, II, 105; V, 291; VII, 331; Yvonne Dold-Samplonius, "Sinān ibn Thābit", DSB, XII, 447-448; a.mlf., "Sinān ibn Thābit", Encyclopaedia of the History of Science, Technology and Medicine in Non-Western Cultures (ed. H. Selin), Dordrecht 1997, s. 902; Kemâl es-Sâmerrâî, Muḫtaṣaru târîḫi't-ṭıbbi'l-ʿArabî, Bağdad 1404/1984, s. 491-494; Ekmeleddin İhsanoğlu - B. A. Rosenfeld, Mathematicians, Astronomers and Other Scholars of Islamic Civilization and Their Works (7th-19th c.), Istanbul 2003, s. 72; Ali Hüseyin eş-Şatşât, "Ḥarrânî, Ebû Saʿîd Sinân b. Şâbit", Mv.AU, VI, 324-327.

Mahmut Kaya

SİNÂN b. SELMÂN

(bk. RÂŞİDÜDDİN SİNÂN el-İSMÂİLÎ).

SİNÂN-ı ÜMMÎ

(bk. ÜMMÎ SİNAN).

SİNÂNEDDİN YÛSUF

(bk. SİNÂN-ı ATÎK).

SİNÂNEDDİN YÛSUF

(bk. SİNAN EFENDİ).

SİNÂNİYYE

(السنانيّة)

Halvetiyye tarikatının İbrâhim Ümmî Sinan'a (ö. 976/1568) nisbet edilen bir kolu.

Tarikatın kurucusu İbrâhim Ümmî Sinan'ın Bursalı, Prizrenli veya Karamanlı olduğuna dair farklı rivayetler bulunmaktadır; ancak Bursalı olma ihtimali daha kuvvetlidir. İstanbul'da medrese tahsili gördükten sonra Karaman'a giden Ümmî Sinan, Halvetiyye tarikatının dört ana kolundan biri olan Ahmediyye'nin kurucusu Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin'in halifelerinden İzzeddin Karamânî'ye intisap etti. Seyrü sülûkünü tamamlayıp hilâfet aldı. Bazı kaynaklarda mürşidinin Kasım Lârendî (Kasım Çelebi, ö. 941/1534 [?]) olduğu da kaydedilmektedir (Atâî, s. 63; Sarı Abdullah Efendi, s. 142; Tomar-Halvetiyye, s. 99). Ümmî Sinan bir süre Manisa ve Uşak çevresinde irşad faaliyetinde bulundu. Ardından İstanbul'a dönerek 958 (1551) yılında Topkapı ile Şehremini arasında bugünkü Arpa Emini mahallesi Kanlı Bostan sokağında yaptırdığı, kendi adıyla anılan tekkede irşad faaliyetini sürdürdü ve burada vefat etti. Cenaze namazı Fâtih Camii'nde kılındıktan sonra naaşı tekrar buraya getirilirken yolda zuhur eden mânevî bir işaret üzerine Eyüp'e götürülüp halifelerinden Nasuh Efendi'nin Otlukbayır / Düğmeciler semtinde yaptırdığı tekkeye defnedildi. Vefatına "şeyhullah" (976) ibaresi tarih düşürülmüştür. 300 kadar halife yetiştirdiği kaydedilen Ümmî Sinan'ın en tanınmış halifesi Ehl-i beyt muhabbetini terennüm ettiği şiirleriyle meşhur, Seyyid Nizamoğlu diye tanınan Seyyid Seyfullah Efendi'dir. Sinâniyye, esas olarak İstanbul'da açtığı üç tekkede tekkelerin kapatıldığı 1925 yılına kadar faaliyet göstermiş, bazı Sinânî şeyhleri diğer tarikatlara ait tekkelerde şeyhlik görevinde bulunmuştur. Tarikat XVI. yüzyılın ortalarından itibaren Balkanlar'da da yayılmıştır.

Bazı kaynaklarda Kanûnî Sultan Süleyman tarafından inşa ettirildiği bildirilen Şehremini'ndeki tekkede Ümmî Sinan'ın vefatının ardından kızı Âbide Hatun'un eşi ve Sinan'ın halifesi Mîr Ali Alemdâr 998 (1590) yılına

kadar meşihat makamında bulunmuş, daha sonra Âbide Hatun'un damadı Halepli Şerif Mehmed Efendi (ö. 1023/1614) ve Şerif Mehmed Efendi'nin oğlu Ced Hasan Efendi (ö. 1088/1677) uzun yıllar şeyhlik yapmışlardır. Tekkenin meşihatı babadan oğula intikal suretiyle Hüseyin Hüsâmeddin Efendi (ö. 1147/1734), Mustafa Efendi (ö. 1180/1766), Hasan Efendi (ö. 1210/1795) şeklinde devam etmiştir. Aile dışından Nizâmî Şeyh Mustafa Efendi (ö. 1213/1798) ve Gülşenî şeyhi Ali Efendi'nin (ö. 1219/1804) ardından Sinâniyye'ye de intisabı bulunan Şâbânî-Nasûhî şeyhi, şair Mustafa Zekâi Efendi (ö. 1227/ 1812) postnişin olmuştur. Ümmî Sinan Tekkesi bu dönemden itibaren Zekâî veya Zekâîzâde Tekkesi olarak anılmaya başlanmıştır. Tekkenin hazîresinde defnedilen Mustafa Zekâî Efendi halk tarafından Oruç Baba diye tanınmış, ramazanın ilk günü kabrinin çevresinde toplanılarak iftar etmek bir gelenek halini almıştır.

Eyüp Düğmeciler'deki tekke Ümmî Sinan'ın kabrinin burada bulunması sebebiyle tarikatın âsitânesi olarak kabul edilmiştir. XVI. yüzyılın ortalarında Ümmî Sinan'ın halifelerinden Nasuh Efendi tarafından yaptırılan tekke 1826-1839 yılları arasında yenilenmiş ve bazı küçük bölümler ilâve edilmiş, XIX. yüzyılın son çeyreğinde esaslı bir onarım görmüştür. Tekkenin son şeyhi Kurtuluş Savaşı yıllarında Ankara'da valilik yapan Yahyâ Galib Efendi'dir (Kargı, ö. 1942). Yahyâ Galib Efendi'nin Cumhuriyet'ten sonra burayı ikametgâh olarak kullanması tekkenin harap olmasını önlemiştir. İstanbul'da Ümmî Sinan adını taşıyan diğer bir tekke Şehremini'ndeki tekkenin hemen yakınında bulunmaktadır. Pazar Tekkesi adıyla da anılan bu tekke Ümmî Sinan'ın ilk halifesi Harîrî Mehmed Efendi tarafından kurulmuştur. Ümmî Sinan Tekkesi'nde görev yapan Ced Hasan, Hüseyin Hüsâmeddin ve Hasan efendiler bu tekkenin de şeyhlik görevini üstlenmişlerdir. Daha sonra Şumnulu Mehmed Sâlih Efendi ve oğlu Ahmed Zarîfî Efendi bu tekkede görev yapmışlardır.

Sinâniyye'ye bağlı diğer bir önemli tekke Silivrikapı sur içinde Seyyid Nizamoğlu tarafından kurulan Emirler Tekkesi'dir. XVI. yüzyılın ikinci yarısında tesis edilen tekke XIX. yüzyılın ortalarına kadar Seyyid Nizamoğlu'nun soyundan gelen şeyhlerin tasarrufunda kalmıştır. Bu yüzyılda iki defa yangın geçiren ve yeniden yaptırılan tekke önce Kādiriyye'ye, ardından Şâbâniyye'ye intikal etmiştir. Tekkeden günümüze sadece Seyyid Nizamoğlu'nun açık türbesi ulaşmıştır.

Eğrikapı'da Yatağan Mescidi yakınındaki Hakîkîzâde Tekkesi, Seyyid Nizamoğlu'nun halifelerinden Hakîkîzâde Osman Efendi (ö. 1038/1628) tarafından kurulmuştur. Vefatından sonra burada postnişin olan halifesi Çuhadar Mehmed Efendi, Şehremini'ndeki Ümmî Sinan Tekkesi'nin şeyhi Ümmîsinanzâde Ced Hasan Efendi'nin mürşididir. Çuhadar Mehmed Efendi'nin vefatının ardından tekkenin postnişinliğini Osman Efendi'nin oğlu Mustafa Efendi üstlenmiştir. XVII. yüzyılın ikinci yarısında Halvetîliğin Şemsiyye koluna, XIX. yüzyılın sonlarında Nakşibendîliğe bağlanan tekkenin günümüze kadar yalnızca hazîresi gelmiştir. Lemezât-Hulviyye müellifi Cemâleddin Hulvî (ö. 1064/1654) tarafından Şehremini Ereğli mahallesinde Gülşenî Tekkesi olarak kurulan ve kurucusunun adıyla anılan tekkede Hulvî Efendi'den sonra Ümmî Sinan Tekkesi şeyhi Şerif Mehmed Efendi'nin oğlu Sinan Efendi görev yapmıştır. Hasan Efendi'nin 1203'te (1788) meşihattan feragat etmesine kadar geçen dönemde bu tekkede Gülşenîliğin yanı sıra Sinânîliğin de temsil edildiği anlaşılmaktadır. Hasan Efendi'nin ardından tekke önce Kādirîliğe, daha sonra Rifâîliğe bağlanmıştır.

Aksaray'da Sofular Hamamı civarında Sünbül Sinan'ın halifelerinden Kefeli Alâeddin Ali (ö. 970/1562) tarafından yaptırılan tekkede Sinânî şeyhlerinden Mehmed Müstakim Efendi (ö. 1121/1709) bir süre postnişinlik yapmıştır. Tophane'deki Kādirî Âsitânesi postnişinlerinden Şerif Abdurrahman Efendi (ö. 1123/1711) Ced Hasan Efendi'nin damadı ve halifesidir. Bu dönemde başlayan Kādirî-Sinânî yakınlaşması daha sonra devam etmiştir. Beykoz'daki Süleyman Efendi Tekkesi, Sinânî şeyhi Süleyman Efendi (ö. 1159/1746) tarafından kurulmuş, bu tekkede Gülşenî ve Rifâî şeyhleri görev yapmıştır (Zâkir Şükrü, s. 78). Ced Hasan Efendi'den hilâfet aldıktan sonra Şehremini'ndeki Mimar Acem Tekkesi'ne postnişin olan Habîbî İsmâil Efendi'nin (ö. 1090/1679) Mevlevîliğe de intisap ettiği belirtilmektedir. Sinâniyye'den hilâfet almış olan Tekirdağlı Muslihuddin Mustafa'ya (ö. 1099/1688) Muslihiyye, Kayserili Ahmed Zührî'ye de (ö. 1157/1744) Zühriyye adıyla iki kol nisbet edilmektedir. İstanbul dışında Kütahya'da XV. yüzyılda kurulan Balıklı Tekkesi'ne Ümmî Sinan'ın halifelerinden Şeyh Muslihuddin postnişin olmuş ve 1072'de (1661-62) vefat edince buraya defnedilmiştir. XVII. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren burası Muslihuddin Tekkesi adıyla anılmıştır.

Balkanlar’da ilk Sinânî tekkesi Üsküp’te XVI. yüzyılın ilk çeyreğinde tesis edilmiştir. Osmanlı döneminde Kosova ve Makedonya bölgesinde üçü Üsküp, ikisi Prizren’de olmak üzere on adet Sinâniyye tekkesi mevcutken 1912’den sonra ikisi Prizren, biri Üsküp, biri de Kosova’da (Mitroviça) dört tekke tesbit edilmiştir (Popovic, Turcica, XXI-XXIII [1991], s. 90-91). Prizren’deki Malkoç Baba Tekkesi’nin günümüzde faal olduğu belirtilmektedir. Kosova ve Makedonya’daki tekkelerde haftada bir defa (cuma günü) zikir yapılmaktadır. Ekrem Hakkı Ayverdi, Yunanistan’da (Serez) bir Sinânî tekkesi bulunduğunu kaydetmiştir (Avrupa’da Osmanlı Mi‘mârî Eserleri IV, s. 283). Sinâniyye, Halvetîliğin diğer kolları gibi devranî zikir usulünü benimsemiştir. Beyaz ve sarı çuhadan yapılan Sinânî tacı dört terkli ve kırk dallı, pamuklu kırk dikişli olup destarları siyah ve yeşildir. Tacın asaba denilen yan yüzeyine cüneydî destar sarılır.

BİBLİYOGRAFYA

Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 63; Sarı Abdullah Efendi, Semerâtü’l-fuâd, İstanbul 1283, s. 142-143; Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmi‘, I, 156-157, 187, 224; Harîrîzâde, Tibyân, II, vr. 142a-143b; Osmanlı Müellifleri, I, 20-21, 58-59; Yahyâ Âgâh b. Sâlih el-İstanbulî, Mecmûatü’z-Zarâif Sandûkatü’l-Maârif: Tarikat Kıyafetlerinde Sembolizm (haz. M. Serhan Tayşi - Ülker Aytekin), İstanbul 2002, s. 101-104; Tomar-Halvetiyye, s. 99-101; Hüseyin Vassâf, Sefîne, IV, 245-280, 287-288; a.mlf., “İbrâhim Ümmî Sinan Hazretleri”, Cerîde-i Sûfiyye, sy. 107, İstanbul 1333/1330, s. 138-139; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi), s. 29, 37, 78; Ayverdi, Avrupa’da Osmanlı Mimârî Eserleri IV, s. 283; N. Clayer, Mystiques, état et société: Les halvetis dans l’aire balkanique de la fin du XVe siècle à nos jours, Leiden 1994, s. 172-174, 265-266; a.mlf. - A. Popovic, “Osmanlı Döneminde Balkanlardaki Tarikatlar”, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler (haz. Ahmet Yaşar Ocak), Ankara 2005, s. 247-266; A. Popovic, “Les derviches balkaniques II: Les sinanis”, Turcica, XXI-XXIII, Paris 1991, s. 83-113; Necdet Yılmaz, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (17. Yüzyıl), İstanbul 2001, s. 137-151; Ramazan Muslu, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl),

İstanbul 2003, s. 144-150; Hür Mahmut Yücer, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl), İstanbul 2003, s. 198-204; Azmi Bilgin, "Ümmî Sinan", Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Eyüpsultan Sempozyumu VI: Tebliğler, İstanbul 2003, s. 48-51; M. Baha Tanman, "Alâeddin Mescidi ve Tekkesi", DBİst.A, I, 176; a.mlf., "Pazar Tekkesi", a.e., VI, 235-236; a.mlf., "Seyyid Nizam Tekkesi", a.e., VI, 544-545; a.mlf., "Sinanîlik", a.e., VII, 6-7.

A. Azmi Bilgin

SİNANLI KÖPRÜSÜ

(bk. ALPULLU KÖPRÜSÜ).

SİNCAN

Çin Halk Cumhuriyeti'nin kuzeybatı kesiminde bulunan Doğu Türkistan'daki Uygur Özerk Bölgesi'nin Çince'den gelen adı

(bk. TÜRKİSTAN).

SİNCÎ

(السنجي)

Ebû Alî el-Hüseyn b. Şuayb es-Sincî el-Mervezî (ö. 430/1039 [?])

Şâfiî fakihi.

Merv'in büyük köylerinden Sinc'de doğdu. Nîşâbur'da Ebü'l-Hasan Muhammed b. el-Hüseyin el-Alevî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Hâfız'dan, Dînever'de Ebü'l-Kāsım İbnü'l-Kec'den, Bağdat'ta Şâfiî mezhebinin Irak tarikinin pîri Ebû Hâmid el-İsferâyînî'den ve Mehâmilî'nin talebelerinden, Merv'de Horasan tarikinin pîri olan Ebû Bekir Abdullah b. Ahmed el-Kaffâl'den hadis ve fıkıh tahsil etti. Sincî ile birlikte Kaffâl'e talebelik edenler arasında Ebû Ali el-Merverrûzî (Kādî Hüseyin) ve Ebû Muhammed Rüknülislâm el-Cüveynî de vardır. Sincî, Ebû Bekir el-Hîrî'den Şâfiî'nin el-Müsned'ini sema yoluyla almıştır.

Şâfiî müctehidleriyle ilgili tasnifte mezhep imamının usul ve kaidelerine bağlı kalarak ictihadda bulunan âlimleri niteleyen "ashâbü'l-vücûh" kategorisinde sayılan Ebû Ali es-Sincî'ye Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin el-Mühez̠z̠eb'inde hiç temas edilmezken İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin Nihâyetü'l-maṭlab fî dirâyeti'l-mez̠heb'i ve Gazzâlî'nin el-Vasîṭ'i ile müteahhirîn Horasan Şâfiî fakihlerinin eserlerinde, özellikle Nevevî'nin el-Mecmûʿunda ve daha çok Şerḥu't-Telḫîṣ adlı eserine pek çok atıf yapılmıştır. Dönemin Nîşâbur Şâfiî fakihleri, kendi bölgelerindeki âlimler arasında imam düzeyine çıkmış üç kişiyi Ebû Ali es-Sincî "hem çok eser vermiş hem muhakkık", Ebû Muhammed el-Cüveynî "az eser vermiş fakat muhakkık", Nâsır el-Ömerî el-Mervezî "çok eser vermiş fakat muhakkık değil" şeklinde değerlendirmişlerdir. Şâfiî muhitlerinde kullanılan, "Horasan'ın ziyneti şeyh ve kādîdir; Irak'ın ziyneti şeyh ve kādîdir" tekerlemesinin ilk kısmında geçen şeyh Ebû Ali es-Sincî, kādî Ebû Ali el-Merverrûzî, ikinci kısımdaki şeyh Ebû Hâmid el-İsferâyînî, kādî ise Ebü't-Tayyib et-Taberî'dir. Nevevî'nin eserlerinde Şeyh Ebû Ali denildiğinde Sincî kastedilir. Sincî'den fıkıh tahsil edenler arasında Ebü'l-Feth Sehl b.

Ahmed el-Ergıyânî, Ebû Hâmid Ahmed b. Muhammed eş-Şücâî es-Serahsî, hadis rivayet edenler arasında Muhammed b. Abdürrezzâk el-Mâhuvânî anılır.

Sincî'nin vefatıyla ilgili olarak İbn Hallikân onun 430 (1039) yılını biraz geçtiğini belirtirken Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî ve Takıyyüddin İbn Kādî Şühbe 427 (1036) yılını verirler. Târîḫu'l-İslâm adlı eserinde hemen hemen aynı bilgileri iki farklı isim altında tekrarlayan Zehebî, "Hüseyin b. Şuayb" başlığı altında (s. 285-286) Sincî'nin ölüm tarihini 430 olarak kaydederken "Hasan b. Muhammed b. Şuayb" başlığı altında (a.g.e., s. 365-366) 432 yılı Rebîülevvel ayını (Kasım 1040) vermekte, Siyeru aʿlâmi'n-nübelâʾda ise (XVII, 526-527) 432'de vefat ettiğini belirtmektedir. Sincî, Merv Kabristanı'na hocası Kaffâl'in yanına defnedildi.

Eserleri. 1. Taʿliḳa. Bu eserinde mezhebin Irak ve Horasan kollarını (tarika) birleştirme girişiminde bulunan Sincî mezhep içerisinde bu yönde ilk teşebbüste bulunan kişi olarak tanınmıştır. 2. Şerḥu'l-Muḫtaṣar. Müzenî'nin eseri üzerine yapılmış bir şerhtir. Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî, et-Teẕnîb'inde İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin Sincî'ye ait "el-Mezhebü'l-kebîr" lakabını verdiği bir kitabı bulunduğunu, Tâceddin es-Sübkî ise bu eserin Şerḥu'l-Muḫtaṣar olduğunu belirtir. 3. Şerḥu'l-Fürûʿ. İbnü'l-Haddâd el-Kinânî'nin Kitâbü'l-Fürûʿ fi'l-meẕheb adlı eserinin şerhi olup Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin Müheẕẕeb'inden daha küçük hacimli olduğu belirtilir. İbn Kādî Şühbe, gördüğünü söylediği bu eserle et-Telḫîṣ şerhinin son derece güzel birer çalışma olduğunu ifade eder. 4. Şerḥu't-Telḫîṣ. Müellifin İbnü'l-Kās'ın eserine yazdığı bu şerh Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin el-Müheẕẕeb'inden daha hacimlidir. 5. el-Mecmûʿ. Gazzâlî el-Vasîṭ adlı eserinde, Ebû Hafs Zeynüddin İbnü'l-Verdî Behcetü'l-verdiyye'de Sincî'nin bu eserinden söz etmektedir. Kitaba el-İstiḳṣâ adıyla bir şerh yazılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Nevevî, Tehẕîbü'l-esmâʾ ve'l-luġāt (nşr. M. Ali Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1426/2005, I, 763; a.mlf., el-Mecmûʿ (nşr. M. Necîb

el-Mutîî), Riyad 1423/2003, I, 97; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 135-136, 433; III, 46; IV, 197; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 526-527; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 421-430, 431-440, s. 285-286, 365-366; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), IV, 344-348; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyye (nşr. Ali M. Ömer), Kahire, ts. (Mektebetü's-sekāfeti'd-dîniyye), I, 184-185; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 479; II, 1257, 1606, 1635; M. Nûreddin Merbû Bencer el-Mekkî, Esmâʾü'l-kütübi'l-fıḳhiyye li-sâdetine'l-eʾimmeti'ş-Şâfiʿiyye, Kahire 1415/1994, s. 18, 33, 48; Abdülkādir b. Abdülmuttalib el-Mendîlî el-Endûnesî, el-Ḫazâʾinü's-seniyye min meşâhiri'l-kütübi'l-fıḳhiyye li-eʾimmetine'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyye, Beyrut 1425/2004, s. 36, 56, 65, 66, 148.

Bilal Aybakan

SİND

(السند)

Hindistan alt kıtasında tarihî bir bölge ve günümüzde Pakistan'da bir eyalet.

Pakistan'ın güneydoğusunda İndus nehri çevresinde yayılan Sind bölgesi batı kesimleri dağlık (Kırthar dağları), orta kesimleri İndus çevresindeki alüvyonlu ovalar, doğuda kumlu çöller (büyük kısmı Hindistan sınırları içine taşan Thar çölü) olmak üzere üç farklı coğrafî üniteden oluşur. Sind adının aslı Eski Farsça'da Hindu, Grekçe'de Indos, Latince'de Indus ve Hint dillerinde Sindhu şeklinde bir nehrin adı olarak kullanılan Sanskritçe sindhu (nehir) kelimesidir. Arap coğrafyacıları Uman deniziyle Keşmir dağları arasında kalan bölgeye Sind demişlerdir. Ḥudûdü'l-ʿâlem'e göre Sind'in sınırlarını doğuda Mihrân nehri, güneyde Hint Okyanusu, batıda Kirman toprakları, kuzeyde Horasan'a (Doğu İran ve Kuzey Afganistan) bitişik çöl teşkil eder (s. 123-124). Sind'in İslâm öncesi tarihi Hindistan tarihi içerisinde ele alınmaktadır (DİA, XVIII, 75-76). Bu bölgede müslümanlar tarafından ele geçirilmeden önce Hindu Racpûtlar hâkimdi. Onlardan rahatsız olan Budistler'in müslümanları kurtarıcı gibi gördükleri ve fetihler sırasında kendilerine yardım ettikleri bilinmektedir.

Bölgenin kuzeyinde iklim yazları sıcak (kuzeydeki Ya'kūbâbâd şehrinde sıcaklık gölgede 50°C'ye kadar çıkabilmektedir), kışlar soğuk geçer. Doğudaki çöl kesiminde sıcaklık yazın kavurucudur. İndus vadisi çevresi buğday, pamuk, pirinç ve şeker kamışı ziraatının yaygınlaştığı bir alandır. Bu zirâî faaliyet 1932'de inşa edilen Sukkur Barajı ve sonraki yıllarda yapılan bir seri kademeli baraj sistemiyle gelişme göstermiştir. Başta tekstil sanayii olmak üzere bölgedeki sanayi faaliyeti bölgenin

en büyük şehri ve limanı olan Karaçi ile (12.461.425) Sind'in ikinci büyük şehri olan Haydarâbâd'da (1.496.163) toplanmıştır. Eyaletin yüzölçümü 140.914 km², nüfusu 35.370.365 (2008), diğer başlıca şehirleri Sukkur (460.899), Lârkâna (416.261), Nevâbşah (254.063), Mîrpûrhâs (231.278) ve Sâdıkâbâd'dır (212.653).

Araplar tarafından Sind'e ilk defa Hz. Ömer zamanında denizden yapılan sefer sonuçsuz kaldı (15/636). Müslümanların Sind'e olan ilgileri Hz. Osman ve Ali zamanında devam etti. Daha sonra Emevîler'in Irak valisi Haccâc b. Yûsuf'un başarısız birkaç girişimin ardından Muhammed b. Kāsım es-Sekafî'nin emrine verdiği 6000 kişilik ordu 92 (711) yılında Kannezbûr ve Ermâil'i fethetti ve yardıma gelen Muhammed b. Hârûn'un ordusuyla birlikte kuşattığı Deybül'ü aldı (93/712). Muhammed, aynı yıl içerisinde merkezden gönderilen 4000 kişiyi buraya yerleştirdikten sonra Raca Dâhir'in de öldürüldüğü bir savaşı kazanarak (10 Ramazan 93 / 20 Haziran 712) çok sayıda esir ve bol miktarda ganimetle birlikte Sind topraklarının tamamını ele geçirdi (a.g.e., XXX, 548-549). Raca Dâhir'le yapılan savaş dışında Sind'in önemli bir kısmı barış yoluyla fethedildi. Muhammed b. Kāsım'ın ayrılışından sonra oğlu Amr tarafından bugünkü Haydarâbâd'ın kuzeydoğusunda Mansûre adında bir şehir kurularak merkez oraya taşındı. Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr'un Sind'e vali olarak gönderdiği Ömer b. Hafs, Mansûre'de bir isyanla karşılaştı ve on bir ay süren kuşatmanın ardından ancak barış yoluyla şehre hâkim olabildi (142/759). Mehdî-Billâh, 159 (776) yılında Abdülmelik b. Şihâb kumandasında yaklaşık 9000 kişilik bir orduyu Basra'dan deniz yoluyla Sind'e gönderdi, Barbed fethedildi. Abbâsî Valisi Ömer b. Abdülazîz el-Hebbârî, Halife Mütevekkil-Alellah'ın öldürülmesini (247/861) takiben bağımsızlığını ilân etti. Halife Mu'temid-Alellah zamanında Saffârî emîrleri Ya'kūb b. Leys ve Amr b. Leys'in idaresine verilmesi dışında Sind bundan sonra Gazneliler'in gelişine kadar Hebbârîler tarafından yönetildi. Yerli halk ile Araplar'ın bir arada yaşadığı Abbâsîler'in ilk döneminde başlayan Kuzey ve Güney Arapları arasındaki rekabet İslâm dünyasının diğer yerleri gibi Sind'de de istikrarsızlığa yol açtı; özellikle Hâricî ve İsmâilî-Karmatî faaliyetlerinin yoğunlaşmasına ortam hazırladı. 985'te burayı ziyaret eden Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, bölgede İsmâilî hâkimiyetinin olduğunu ve hutbelerde Fâtımî halifesinin adının okunduğunu söyler. Bununla birlikte X. yüzyılda gelen seyyah ve coğrafyacılar yerli halkla müslümanlar arasında herhangi bir problemin yaşanmadığını ve dostça geçindiklerini vurgulamaktadır.

X. yüzyılın sonlarında Hindistan'a yönelen Gazneli Mahmud 1010'da Sind'i tamamen ele geçirdi. Gazneliler'in zayıflamasıyla Gurlu Muizzüddin

Muhammed 1175'ten itibaren bölgeye hâkim oldu ve onun yönetimi 1206'da bir İsmâilî fedaisi tarafından öldürülmesine kadar sürdü. Ardından Sind bir süre kumandanlarından Nâsırüddin Kabâce'nin idaresinde kaldıysa da Kutbüddin Aybeg'in onu ortadan kaldırması üzerine Delhi Sultanlığı'na geçti. Bu dönemde özellikle Türkistan'dan gelen âlim ve sanatkârların katkılarıyla bölge ilim ve kültürde gelişti. 618-620 (1221-1223) yılları arasında Moğollar'dan kaçan Celâleddin Hârizmşah'ın işgaline uğrayan Sind daha sonra Hindu Semmâ kabilesi tarafından zaptedildi (1351) ve XVI. yüzyıla kadar onların hâkimiyeti altında kaldı. XVI. yüzyılda Türk asıllı Argun hânedanının eline geçti. Hânedanın ikiye ayrılmasının ardından Ekber Şah tarafından önce 981'de (1573) merkezi Bakkar olan Yukarı Sind ve 1591'de merkezi Tatta (Thatta) olan Aşağı Sind zaptedilmek suretiyle Bâbürlü topraklarına katıldı. Bölge bu dönemde Portekizliler'in saldırılarına uğradı. 1153'te (1740) Avşarlı hânedanının kurucusu Nâdir Şah'ın, 1754'te Ahmed Şah Dürrânî'nin ele geçirdiği Sind'de İngiliz Doğu Hindistan Şirketi 1772'de ilk fabrikasını kurdu. 1783'te Tâlpûr sülâlesinden Mîr Feth Ali Han Sind'e hâkim olduysa da bölge giderek İngilizler'in nüfuzu altına girdi ve nihayet 1843'te imparatorluğun Bombay eyaletine bağlandı.

XX. yüzyılda özellikle Hindistan Hilâfet Hareketi, Sind bölgesinde geniş destek buldu ve Hindistan Müslümanları Birliği güç kazandı. 1936'da müstakil eyalet statüsü verilen Sind, İngiltere'nin Hindistan'dan çekilmesinin ardından kurulan Pakistan'a katıldı (1947) ve eyaletin merkezi Karaçi 1959'a kadar Pakistan'ın başşehri olarak kaldı. Hindistan ile Pakistan'ın ayrılması sırasında yaşanan trajik göç hareketleri Hindistan'ın kuzeyinden ve batısından milyonlarca insanın Sind'e gelmesine yol açtı. Bu büyük nüfus hareketi bölgenin sosyolojik yapısında yoğun değişikliklere ve huzursuzluklara sebebiyet verdi. Sind asıllılar kültürlerinin giderek zayıflayıp kaybolmasından dolayı rahatsızlıklarını dile getirirken göçmenler de yerlilerin ekonomik imtiyaz sahibi olmalarına karşı tepki gösterdiler ve aralarında günümüze kadar süregelen çatışmalar başladı.

Asya'nın geçiş alanlarından birini teşkil eden Sind'de pek çok kültür iz bırakmışsa da bunların en kalıcısı İslâm kültürü olmuştur. Müslümanlar yerleştikleri topraklarda Mahfûza, Mansûre, Beyzâ ve Cündrura gibi pek çok yeni şehir inşa ettiler, bunlar zamanla birer kültür merkezi haline geldi. Abbâsîler döneminde matematik, astronomi, astroloji, tıp, Hint edebiyatı

gibi alanlardan çeşitli kitaplar Sanskritçe'den Arapça'ya tercüme edilmiş, özellikle Sindli hekimler bütün İslâm coğrafyasında tanınarak Bağdat sarayına çağrılmıştır. Matematik alanına en önemli katkı, Batı dünyasında Arap rakamları adıyla bilinen sayı sembollerinin Sind'den Bağdat'a taşınmasıdır ki bunlar Arap kültüründe Hint rakamları olarak tanınır. Sind'de yetişen ünlü sûfî, âlim, şair ve ediplerin bazıları şunlardır: Ebû Ma'şer Necîh b. Abdurrahman es-Sindî, Mevlânâ Ebû Meâsir es-Sindî, Ebû Muhammed Halef b. Sâlim es-Sindî, Bahâeddin Zekeriyyâ, Muhammed Abdülhâdî es-Sindî, Muhammed Âbid es-Sindî, Rahmetullah b. Abdullah es-Sindî, Muhammed Hayât es-Sindî, Ubeydullah es-Sindî. Bölge genelinde Ârî dillerden Sindî konuşulur ve müslümanlar tarafından Arap alfabesiyle, Hindular tarafından diğer Hint dilleri gibi Devanagarî yazı sistemiyle yazılır; ikinci yaygın dil Urduca'dır.

Ḥudûdü'l-ʿâlem'de Sind'in ticaret açısından çok cazip bir bölge olduğu kaydedilmektedir. Arap tâcirleri İslâm öncesi dönemlerden beri Sind ticaret merkezlerinden kâfur, ödağacı, karanfil, pamuklu kumaşlar satın alıyordu. Deniz İpek Yolu da kuzeyden sahile gelerek Sind ve Gucerât limanlarından Basra körfezine ve Aden-Kızıldeniz üzerinden Akdeniz'in İskenderiye Limanı'na varıyor, oradan Batı'ya geçiyordu.

Sind'in coğrafî konumu ve topografik yapısı bölgeyi mimari üslûp bakımından Hindistan ve İran'dan ayırmıştır. Sind'in en eski camisi Deybül'de olup bugün mevcut olmayan yapının 109 (727) tarihli bir kitâbesi vardır; caminin planı Kûfe ve Vâsıt'taki kare planlı erken cami mimarisi tarzında ve revaklıdır. Karaçi-Haydarâbâd yolu üzerinde bulunan Tatta'daki 966 (1558-59) tarihli Dabgîr Camii ile 1053-1058 (1643-1648) arasında inşa edilen Cami-i Mescid ise Lûdî ve Bâbürlü etkilerini yansıtmaktadır. Sind'de tasavvufun etkisiyle türbe mimarisi dikkat çekici boyutlara ulaşmıştır. Özellikle Tatta'da bulunan Câm Nizâmeddin,

Can Baba, Îsâ Han, Mirza Canbeg ve Şurfa Han türbeleri yoğun taş işçiliğiyle dikkat çekmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 629-651; Ḥudûdü'l-ᶜâlem (Sütûde), s. 123-124, ayrıca bk. İndeks; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 474-486; Yâkūt, Muᶜcemü'l-büldân (Cündî), III, 303-304; Bîrûnî, Alberuni's India (nşr. C. E. Sachau), London 1914, I, s. XXXI; Cûzcânî, Ṭabaḳāt-ı Nâṣırî, Kalküta 1864, s. 115-175; Firişte, Gülşen-i İbrâhîmî, Leknev 1867, II, 325-331; The History of India (ed. H. M. Elliot - J. Dowson), London 1867-77, I, 151, 183-187, 203, 435, 465, 471-472; J. P. Gulrajani, Sind and its Sufis, Madras 1924; A. Z. Nadvi, Tarikh-i Sind, Karachi 1947, s. 196; S. S. Nadwi, Arab wa Hind ke Ta'alluqat, Allahabad 1950, s. 127, 157-158; Mumtaz Husain Pathan, Sind Arab Period, Hyderabad 1978; P. Hiranandani, Sindhis: The Scattered Treasure, New Delhi 1980; Ansar Zahid Khan, History and Culture of Sind, Karachi 1980; K. S. Lal, "The Advent of Islam in Sind", Studies in Religion and Change (ed. Madhu Sen), New Delhi 1983, s. 117-128; Studies on Sind (ed. M. Yakub Mughul), Karachi 1988; Recep Uslu, Sind'de İslam Fetihleri (yüksek lisans tezi, 1990), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Sarah Ansari, Sufi Saints and State Power: The Pirs of Sind, Cambridge 1992; a.mlf., "Sind (History from 1843)", EI² (İng.), IX, 635-636; Sind Through the Centuries (ed. Hamida Khuhro), Karachi 1994; M. Laiq Zardari, History of Sind, Islamabad 1996, s. 19-35; Arshad Islam, Islam in Sind, Kuala Lumpur 2001; S. M. Stern, "Isma'ili Propoganda and Fatimid Rule in Sind", IC, XXIII (1949), s. 298-307; M. Hasan Bhutto, "Role of Sind in the Awakening of Indian Muslims (1843 to 1947)", Sind University Research Journal, III, Hyderabad 1963, s. 44-61; M. Ishtiaq Khan, "Muslim Architecture of Sind", Journal of the Regional Cultural Institute, I/1, Tehran 1967, s. 51-60; Sahip Khan Channo, "Sind Through the Ages", Sind Quarterly, XII/3, Karachi 1984, s. 39-45; T. W. Haig, "Sind", İA, X, 676-678; a.mlf. - [C. E. Bosworth], "Sind", EI² (İng.), IX, 632-635; C. Shackle, "Sind", a.e., IX, 636-637; Y. Crowe, "Sind", a.e., IX, 637-638; Azmi Özcan, "Hindistan", DİA, XVIII, 75-76; a.mlf., "Mültan", a.e., XXXI, 548-549; Iqtidar Husain Siddiqui, "Muhammed b. Kāsım es-Sekafî", a.e., XXX, 548-549.

Azmi Özcan

SİNDBÂDNÂME

(سندبادنامه)

Doğu-İslâm edebiyatlarının ortak hikâye mecmualarından biri.

En eski hikâye mecmualarından biri olan Sindbâdnâme ahlâkî amaçlarla kaleme alınan halk hikâyelerini içerir. İçindeki hikâyelerin bazılarının konuları binbir gece masallarında olduğu gibi birbirine bağlıdır. Bir ana hikâye çerçevesinde çeşitli nüshalarında yirmi bir ile otuz beş arasında değişen küçük hikâyeleri içerir. Hikâyelerde anlatılan olayların Hindistan'da geçmesi ve bazı isimlerin Sanskritçe olması dolayısıyla eserin orada yazıldığı ileri sürülmüştür. Ali b. Hüseyin Mes'ûdî Sindbâdnâme'nin Hint menşeli olduğunu belirtirken İbnü'n-Nedîm, Hint veya İran kökenli olduğu konusunda ihtilâf bulunduğunu söyler (Fihrist, s. 305).

Bu eserin çerçeve hikâyesi kısaca şöyledir: Bir hükümdarın dualarla doğan çocuğu uzun zaman hiçbir şey öğrenemez; çok sayıda âlim ve bilgenin arasından seçilen Sindbâd çeşitli usullerle çocuğa birçok ilmi öğretir. Fakat talihinde bir uğursuzluk gördüğü şehzadeye babasının yanında imtihan olacağı gün yedi gün konuşmamasını söyler. Şehzadeyi konuşturmak üzere yanına alan bir câriye kendisini baştan çıkarmaya çalışır, fakat arzularına boyun eğmediğini görünce namusuna el attığını ileri sürerek ona iftira atar, buna inanan babası da çocuğun idam edilmesini emreder. Fakat yedi vezirinden biri müdahale edip kadınların hileleri ve kararında acele etmemesi konusunda hükümdarı uyarır. İki hikâye anlatarak, idam emrini geri aldırır. Ertesi gün câriye, adaletin yerine getirilmemesinin sakıncalarını anlatan bir hikâye ile hükümdarı yeniden ikna eder; fakat bu defa ikinci vezir gelip anlattığı hikâyelerle hükümdarı kararından vazgeçirir. Yedi gün vezirlerle câriyenin bu şekilde karşılıklı ikna edici hikâyeleriyle devam eder. Nihayet yedi gün sonra konuşmaya başlayan şehzade gerçeği anlatır ve câriye cezalandırılır. Hükümdar tahtından vazgeçerek yerini oğluna bırakır. Bu arada câriye ve vezirlerin anlattığı küçük hikâyeler konu bakımından hikâye anlatım sanatının en iyi örnekleri sayılabilecek özelliklere sahiptir.

Sindbâdnâme'nin elde mevcut versiyonları Pehlevîce yazılmış olan ve muhtemelen VII. asırdan öncesine ait bir asla kadar çıkmaktadır. Sindbâd hikâyelerinin Arap edebiyatındaki en eski örneği Ebân b. Abdülhamîd el-Lâhikī'nin (ö. 200/815-16) manzum Sindbâdnâme'sidir. Sâmânîler devrinin şairi Rûdekî ve daha sonra Ezrakī-i Herevî de manzum birer Sindbâdnâme kaleme almışlardır. Sâmânî Hükümdarı II. Nûh'un emriyle Sindbâdnâme'nin Pehlevîce bir versiyonu Hâce Amîd Ebü'l-Fevâris Fenârûzî (Kanâvûzî, Kanârîzî ?) tarafından Yeni Farsça'ya çevrilip mensur olarak tekrar düzenlenmiştir. Bu tercümenin dilini kötü bulan Muhammed b. Ali ez-Zahîrî es-Semerkandî 556-557 (1161-1162) yıllarında eserin yeni bir versiyonunu meydana getirmiş, aynı yüzyılın sonlarında Muhammed b. Ali Dekāyikī-yi Mervezî de mensur bir Sindbâdnâme yazmıştır. Semerkandî'nin eseri Ahmet Ateş (İstanbul 1948) ve Muhammed Bâkır Kemâleddînî (Tahran 1381) tarafından neşredilmiştir.

Sindbâdnâme Türkçe'ye de birkaç defa çevrilmiş ve bu dilde yeniden yazılmıştır. Bu tercümelerin en eskisi İftihârüddin Muhammed b. Ebû Nasr Kazvînî'ye (ö. 678/ 1279) ait olup günümüze ulaşmamıştır. İkincisi, Muhammed Abdülkerîm b. Muhammed adlı birinin Kanûnî Sultan Süleyman'ın oğlu Şehzade Bayezid adına yaptığı ve aslı Semerkandî'ninkine dayanan Tuhfetü'l-ahyâr adlı çeviridir. Müellifi meçhul Türkçe bir Sindbâdnâme daha mevcut olup (Rieu, s. 233 vd.) eserin hangi versiyonundan çevrildiği bilinmemektedir. Ayrıca hikâyenin Batı dillerindeki tercümelerinden birine dayanılarak Türkçe'ye Yedi Âlimler Hikâyesi adıyla yapılmış bir çevirisi de vardır (İstanbul 1289, 1326; sadeleştirilmiş şekli, İstanbul 1937).

İbrânîce, İspanyolca ve Süryânîce versiyonları da bulunan Sindbâdnâme Süryânîce'den Yunanca'ya ve bundan Romence'ye çevrilmiştir (Zâhirî es-Semerkandî, neşredenin girişi, s. 2). Eser İngilizce'ye (trc. W. A. Clouston, The Book of Sindibad: or, The Story of the King, his Son, the Damsel, and the Seven Vazirs from the Persian and Arabic, Glasgow 1884), Rusça'ya (trc. M. N. Osmanova, Sindbadname: Kniga o kovarstve zhenshchin / Mukhammad az-Zakhiri as-Samarkandi, Moskva 1960), Fransızca'ya (trc. Dejan Bogdanovic, Le livre des sept vizirs, Paris 1976), İtalyanca'ya

(trc. Michele Andreopoulos, Il libro di Sindbad: novelle persiane medievali, Torino 1993) ve Almanca'ya (trc. Johann Pögl, Istoria Syndipii filosofului. Die Geschichte von Syndipa dem Philosophen: eine rumänische Volksbuchversion des Sindbād-Nāme, Salzburg 1988) tercüme edilmiştir. Sindbâdnâme hikâyeleri, Tûtînâme, Kırk Vezir ve Bahtiyârnâme gibi birtakım benzer hikâye mecmualarının meydana gelmesine de sebep olmuştur. Bunun bir örneği Ziyâeddin Nahşebî'nin 730'da (1330) yazdığı Tûtînâme'dir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Flügel), s. 304-305; Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts, s. 233 vd.; Zahîrî es-Semerkandî, Sindbâdnâme (nşr. Ahmet Ateş), İstanbul 1948, neşredenin girişi, s. 1-104; Rypka, HIL, s. 145, 195, 663, 664, 665; M. İsmâilpûr, "Sindbâd", Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1381, III, 539-540; İbrahim Kutluk, "Sindbâdnâme", TDED, III/ 3-4 (1949), s. 351-367; M. Celâlî Çîme, "Sindbâdnâme-i Manẓûm", Îrânnâme, XIV/2, Bethesda 1375 hş. /1996, s. 217-230; Ali Mohammad Honar, "Persian Verses and Proverlas in Sandbadnameh", Mecmûa-i Maḳālât-ı Mütâlaʿât-ı İslâmî, II, Tahran 1999, s. 1-17; Necme-i Recâî, "Ḥikâyet-i Sindbâd be Rivâyet-i Nây ve Bâd", Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât ve ʿUlûm-i İnsânî, XXXVI/141, Meşhed 1382 hş., s. 33-49; Günsel Renda, "Sindbādnāma: An Early Ottoman Illustrated Manuscript Unique in Iconography and Style", Muqarnas, XXI, Leiden 2004, s. 311-322; Muhtâr Kümeylî, "Nigâhî be Çâp-i Tâze-i Sindbâdnâme-i Ẓahîrî Semerḳandî", Âyîne-i Mîrâs̱, III/3-4, Tahran 1384 hş., s. 239-248; Ahmet Ateş, "Sindbâdnâme", İA, X, 678-680; J.-P. Guillaume, "Sindbād al-Ḥakīm", EI² (İng.), IX, 640.

Rıza Kurtuluş

SİNDÎ, Muhammed b. Abdülhâdî

(محمّد بن عبد الهادي السندي)

Ebü'l-Hasen Nûruddîn Muhammed b. Abdilhâdî es-Sindî et-Tettevî (ö. 1138/1726)

Hindistanlı muhaddis.

Hint alt kıtasının kuzeybatısında Pakistan'ın Sind bölgesinde Karaçi yakınlarındaki Tette beldesinde doğdu. Kendisini aynı künye ve nisbeyle tanınan Ebü'l-Hasan Gulâm Hüseyin b. Muhammed Sâdık es-Sindî es-Sagīr'den (ö. 1187/1773) ayırmak için adına "Kebîr" sıfatı eklenmiştir. Bununla birlikte bu iki âlimin eserleri zaman zaman birbirine karıştırılmış, meselâ Bağdatlı İsmâil Paşa, Sindî es-Sagīr'e ait Nüzhetü'n-naẓar şerhi Behcetü'n-naẓar'ı (nşr. Gulâm Mustafa el-Kāsımî, Haydarâbâd-Sind, ts.) Sindî el-Kebîr'e nisbet etmiştir (Îżâḥu'l-meknûn, I, 204), Sindî o dönemde önemli ilim merkezlerinden olan Tette'de yetişti. Ardından Tüster'e giderek oradaki âlimlerden ders aldı. Muhtemelen 1102'de (1691) Hicaz'a gitti. Medine'de Seyyid Muhammed el-Berzencî, Molla İbrâhim b. Hasan el-Kûrânî gibi âlimlerden faydalandı; tefsir, hadis ve fıkıh gibi ilimlerde önemli birikime sahip oldu. Devrin muhaddisleri Abdullah b. Sâlim el-Basrî ve Hasan b. Ali el-Uceymî'den hadis icâzeti aldıktan sonra Mescidi Nebevî'de ders okutmaya başladı. Medine'ye yerleşerek hayatının daha sonraki kısmını tedrîs ve telif faaliyetleriyle geçirdi. Ayrıca Dârüşşifâ Medresesi'nde temel hadis kaynaklarını, özellikle Kütüb-i Sitte'yi ve Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'ini okuttu (M. İshak el-Battî, V/2, s. 179). Onun derslerine Hindistan, Afganistan ve Anadolu'dan gelen öğrenciler katılıyordu. Kütüb-i Sitte'ye ve el-Müsned'e yazdığı hâşiyeleri bu sırada kaleme aldı. Muhammed Hayât es-Sindî, Keşmirli âlim Abdülvelî Tarhânî onun derslerinden faydalananlar arasındadır. Keşfü'l-ḫafâʾ müellifi İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî de ondan icâzet almıştır.

Sindî'nin devrin âlimleriyle yaptığı ilmî münazaralar meşhurdur. Kendisi Hanefî mezhebine mensup olmakla birlikte, mezhebin hadise aykırı kabul

ettiği görüşlerini benimsemeyip hadisle ameli tercih etti. Özellikle namazda ellerin iftitah tekbiri dışındaki yerlerde de kaldırılması, ellerin göğüs üzerine bağlanması gibi uygulamalarıyla mezhep görüşüne aykırı davrandı. Ancak bu uygulamalarıyla Medine'de bulunan hemşehrisi Ebü't-Tayyib es-Sindî'nin şiddetli muhalefetiyle karşılaştı. Ebü't-Tayyib'in münazaralarda ikna edemediği Sindî'yi Medine'ye görevli olarak gelen Osmanlı kadılarına şikâyet ettiği, görüş ve uygulamalarından vazgeçmediği için altı gün hapiste kaldığı, Medine halkının araya girmesiyle serbest bırakıldığı, bir süre sonra kadının vefat etmesi üzerine aynı uygulamalarına devam ettiği belirtilmektedir (a.g.e., V/2, s. 174-176, ikinci kısım). Sindî, 1132'de (1720) hacca gelen Yemenli âlim Emîr es-San'ânî ile de müşriklerin ölen çocuklarının durumu konusunda münazara yaptı. İki âlimin daha sonra yazıştığı, bu yazışmaların birinde, Sindî'nin kulların fiillerinin yaratılmışlığıyla ilgili el-İfâżatü'l-medeniyye adlı risâlesine San'ânî'nin el-Enfâsü'r-raḥmâniyye fi'l-ebḥâs̱ ʿale'l-İfâḍati'l-medeniyye adıyla bir cevap yazdığı kaydedilmektedir (Abdurrahman Tayyib Ba'ker, s. 70). Fazilet ve zekâsı, zühd ve takvâsıyla tanınan Sindî 12 Şevval 1138'de (13 Haziran 1726) Medine'de vefat etti ve Cennetü'l-bakī'da defnedildi (Murâdî, IV, 66). Hadisle amel düşüncesini öne çıkaran Sindî'nin Hanefî mezhebinde hadisçi bir çizgiyi temsil ettiği söylenebilir. Nitekim onun mezhep içinde ashâbü'l-vücûhtan olduğu yolunda değerlendirmeler yapılmıştır (Muhammed b. Yahyâ et-Tirhetî, s. 33). Sindî özellikle Kütüb-i Sitte üzerine yazdığı hâşiyelerde Süyûtî'nin eserlerinden faydalanmakla birlikte yer yer onun görüşlerini tenkit etmiş, hâşiyelerinde nakille yetinmemiş, mânanın anlaşılması ve maksadın açıklığa kavuşması yönünde aklî yorumlar da yapmıştır (M. Abdürreşîd en-Nu'mânî, First National Congress, s. 33).

Eserleri. 1. Ḥâşiyetü's-Sindî ʿalâ Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî. Kısa açıklamaların yer aldığı eser Kahire'de yayımlanmış (I-IV, 1320, 1327, 1351; el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ ile birlikte, 1372/1953), Beyrut'ta, Hindistan ve Pakistan'da çeşitli baskılarının yapıldığı belirtilmiştir. 2. Ḥâşiyetü's-Sindî ʿalâ Ṣaḥîḥi Müslim. Bu eser de kısa bir şerh olup Abdüttevvâb Mültânî tarafından neşredilmiştir (Mültan, ts.). 3. Fetḥu'l-vedûd bi-şerḥi Süneni Ebî Dâvûd. Türkiye kütüphanelerinde (İÜ Ktp., nr. 1897; Beyazıt Devlet Ktp., nr. 1117; Râgıb Paşa Ktp., nr. 275; Antalya Akseki İlçe Halk Ktp., nr. 208) ve Kahire'de (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Hadis, nr. Kāf, 87) nüshaları bulunan eserin

Pakistan’da da bazı yazmalarının olduğu zikredilmektedir. 4. Ḥâşiyetü’s-Sindî ʿalâ Câmiʿi’t-Tirmiẕî. Bu çalışmanın yarım kaldığı belirtilmektedir. 5. Ḥâşiyetü’s-Sindî ʿalâ Süneni’n-Nesâʾî (I-II, Kahire 1281; I-II, Delhi 1315; I-VIII, Kahire 1348, 1383, 1406/1986; eser bu baskıda ve aşağıdaki neşirlerde es-Sünen ve Süyûtî’nin Zehrü’r-rubâ adlı şerhiyle birlikte yayımlanmıştır; I-VIII, Beyrut 1406/1986; nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, I-IX, Beyrut 1409/ 1988). 6. Ḥâşiyetü’s-Sindî ʿalâ Süneni İbn Mâce (es-Sünen ile birlikte, I-II, Kahire 1313; nşr. Halîl Me’mûn Şîha, Şerḥu Süneni İbn Mâce adıyla ve Ahmed b. Ebû Bekir el-Bûsîrî’nin Miṣbaḥu’z-zücâce fî zevâʾidi İbni Mâce’siyle birlikte, I-IV, Beyrut 1416/1996). Eser Kifâyetü’l-ḥâce ve Keşfü’l-ḥâce (I-II, Kahire 1349) adlarıyla da anılmaktadır. 7. Ḥâşiye ʿalâ Müsnedi’l-İmâm Aḥmed. Murâdî’nin nefis bir hâşiye dediği (Silkü’d-dürer, IV, 66) Abdülhay el-Kettânî’nin okuyucunun müstağni kalamayacağını söylediği (Fihrisü’l-fehâris, I, 148) eserin elli cüz kadar olduğu kaydedilmektedir. İbnü’ş-Şemmâʿ diye bilinen Ömer b. Ahmed el-Halebî bu hâşiyeyi ed-Dürrü’l-münaḍḍad min Müsnedi’l-İmâm Aḥmed adıyla ihtisar etmiştir.

8. el-Bedrü’l-münîr fi’l-keşf ʿan mebâḥiṡi Fetḥi’l-ḳadîr. İbnü’l-Hümâm’ın eseri üzerine kaleme alınan bu hâşiye nikâh bahsine kadar yazılabilmiştir. 9. Ḥâşiye ʿalâ Ḥâşiyeti Şerḥi Cemʿi’l-cevâmiʿ. İbn Ḳāsım el-Abbâdî’nin usûl-i fıkha dair Cemʿu’l-cevâmiʿ şerhi üzerine kaleme aldığı el-Âyâtü’l-beyyinât adlı hâşiyenin hâşiyesidir. 10. Behcetü’n-naẓar ʿalâ şerḥi Nuḫbeti’l-fiker (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 782; Mektebetü Medreseti Beşir Ağa [Medine], usûlü’l-hadis, nr. 7). 11. el-Füyûżâtü’n-nebeviyye fî ḥalli’l-elġāzi’l-Birgiviyye (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 1410, vr. 1-10). Bazı kayıtlarda el-Fütûḥâtü’n-nebeviyye adıyla geçen eserin Bengal’de nüshaları bulunmaktadır. 12. Menhelü’l-hüdât ilâ muʿaddili’ṣ-ṣalât. Namazda taʻdîl-i erkânla ilgili olduğu anlaşılan eserin İstanbul’da bir nüshası mevcuttur (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 1138). 13. el-Vicâze fi’l-icâze li-kütübi’l-ḥadîs̱ maʿa ẕikri baʿḍi’l-eḥâdîs̱i’l-mümtâze. Kettânî bu eserin Sindî’nin isnadlarını topladığı sebeti (Fehrese) olduğunu, bunu öğrencisi Muhammed Hayât es-Sindî’ye varan isnadlarla rivayet ettiğini kaydetmektedir (Fihrisü’l-fehâris, II, 1130). 14. el-Fevâʾidü’l-müteʿalliḳa bi-Ṣaḥîḥi’l-Buḫârî. Ṣaḥîḥ-i Buḫârî’nin bablarına dair bir taʻlikat olup bir nüshası Kahire’de bulunmaktadır (GAS, I, 250). 15. Erbaʿûne ḥadîs̱en mine’l-eḥâdîs̱i’l-ḳudsiyye (Süleymaniye Ktp.,

Hacı Mahmud Efendi, nr. 1410, vr. 19-22). 16. el-İfâżatü'l-medeniyye fî irâdeti'l-cüzʾiyye (Amasya Beyazıt İl Halk Ktp., nr. 341). 17. Ecvibe ʿale'l-mesâʾili'l-fıḳhiyye (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 1410, vr. 24-25). Sindî ayrıca Zekeriyyâ el-Ensârî'nin Tuḥfetü'l-bârî ʿalâ Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî adlı eserini (Kahire 1300) ihtisar etmiş, Nevevî'nin el-Ezkâr'ı üzerine bir şerh yazmış, Ali el-Kārî'nin Zehrâveyn adlı eseriyle Beyzâvî'nin Envârü't-tenzîl'i ve Celâleyn tefsiri üzerine de birer hâşiye kaleme almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Sindî, Ḥâşiye ʿalâ Süneni'n-Nesâʾî (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, es-Sünen içinde), Beyrut 1409/1988, I, 2; Murâdî, Silkü'd-dürer, I, 260; IV, 66; Füllânî, Ḳatfü's̱-s̱emer fî refʿi esânîdi'l-muṣannefât fi'l-fünûn ve'l-es̱er, Haydarâbâd 1328, s. 19, 21, 25; Cebertî, ʿAcâʾibü'l-âs̱âr, I, 135; Sıddîk Hasan Han, el-Ḥıṭṭa fî ẕikri'ṣ-ṣıḥâḥi's-sitte, Beyrut 1405/1985, s. 225; Muhammed b. Yahyâ et-Tirhetî, el-Yâniʿu'l-cenî fî esânîdi'ş-Şeyḫ ʿAbdilġanî (Heysemî, Keşfü'l-estâr içinde), Delhi 1341, s. 33; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-ḫavâṭır, VI, 5-6; Serkîs, Muʿcem, I, 1056-1057; Îżâḥu'l-meknûn, I, 140, 204; II, 175; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 318; Rahmân Ali, Teẕkire-i ʿUlemâ-i Hind (trc. M. Eyyûb Kādirî), Karaçi 1961, s. 332, 427; Zubaid Ahmad, The Contribution of Indo-Pakistan to Arabic Literature, Lahore 1968, s. 44, 300-301, 328, 362; M. Abdürreşîd en-Nu'mânî, "Berr-i Saġīr key ʿUlemâ or unki Ḫidmât", First National Congress for Promotion of Arabic in Pakistan, Karachi 1975, s. 33; a.mlf., el-İmâm İbn Mâce ve kitâbühû es-Sünen (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1419, s. 271-273; Ubeydullah es-Sindî, et-Temhîd li-taʿrîfi eʾimmeti't-tecdîd (nşr. Gulâm Mustafa el-Kāsımî), Haydarâbâd-Sind 1976, s. 182-184; Muhammed İshak, ʿİlm-i Ḥadîs̱ mey Pâk u Hind kâ Ḥiṣṣe (trc. Şâhid Hüseyin Rezzâkī), Lahor 1977, s. 280-281; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 148; II, 1130; Sezgin, GAS (Ar.), I, 250, 270, 287, 294, 329; M. İshak Battî, Fuḳahâ-i Hind, Lahor 1979-81, V/1, s. 86-87; V/2, s. 170-179; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 253; Abdurrahman Tayyib Ba'ker, Muṣliḥu'l-Yemen Muḥammed b. İsmâʿîl el-Emîr eṣ-Ṣanʿânî, Taiz-Dımaşk 1408/1988, s. 70;

M. Sa‘d Sıddîkī, ʿİlm-i Ḥadîs̱ or Pâkistân mey uski H̯idmet, Karaçi 1988, s. 282-290; Seyyid Süleyman Nedvî, “Hindustân mey ʿİlm-i Ḥadîş”, Maḳālât-ı Süleyman (nşr. Şâh Muînüddin Ahmed Nedvî), Karaçi 1989, II, 38; Mehmet Özşenel, Pakistan’da Hadis Çalışmaları (yüksek lisans tezi, 1992), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 56-57; Ömer Rızâ Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, Beyrut 1414/1993, III, 468; Halid Zaferullah Daudi, Pakistan ve Hindistan’da Şâh Velîyullah ed-Dehlevî’den Günümüze Kadar Hadis Çalışmaları, İstanbul 1995, s. 84-85.

Mehmet Özşenel

SİNDÎ, Muhammed Âbid

(محمّد عابد السندي)

Muhammed Âbid b. Ahmed Alî b. Muhammed Murâd el-Eyyûbî el-Ensârî es-Sindî (ö. 1257/1841)

Hanefî fakihi ve muhaddis.

1190 (1776) yılında Sind bölgesinde Haydarâbâd'ın kuzeyindeki Siyven kasabasında doğdu. Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin soyundan gelen ve ilim geleneğini uzun nesiller boyu sürdürmüş olan bir aileye mensuptur. Şeyhülislâm lakabıyla anılan dedesi Muhammed Murâd ailesiyle birlikte 1190'lı (1776) yıllarda Hicaz'a göç etti ve Cidde'ye yerleşti. Muhammed Âbid babasının 1202 (1787) yılında vefatından birkaç yıl sonra amcası Muhammed Hüseyin ile birlikte Yemen'e giderek Hudeyde'ye yerleşti. Uzun süre Zebîd'de kaldı, kadılık yaptı. Özellikle fıkıh ve diğer İslâmî ilimler yanında tıp ilmindeki bilgi ve becerisiyle de şöhret kazanan amcasından ve daha sonra Hicaz ve Yemen âlimlerinden ders aldı. Amcasının tıp bilgisinden geniş ölçüde faydalanan Sindî, Muhammed Mü'min ed-Deylemî el-Mâzenderânî tarafından Safevî Hükümdarı Şah Süleyman zamanında (1666-1694) Farsça kaleme alınan Tuḥfetü'l-müʾminîn adlı tıp eserini Yemen'e ilk getiren kişi olarak tanınır. Bu konudaki şöhreti sayesinde 1213 (1798) yılında Yemen hâkimi İmam Mansûr-Billâh tarafından San'a'ya çağrıldı. Burada tabiplik yaptı. Bu sırada Muhammed b. Ali eş-Şevkânî ile tanıştı ve Esîrüddin el-Ebherî'nin Hidâyetü'l-ḥikme adlı eseri ve Kādî Mîr Meybüdî şerhi üzerine verdiği derslerine katıldı. Şevkânî ile ilişkisi daha sonra devam etti. İmam tarafından kendisine dolgun bir maaş bağlandı ve aynı yıl Hudeyde'ye döndü. Mansûr-Billâh ve onun ardından Mütevekkil ve Mehdî dönemlerinde birçok defa San'a'ya gidip geldi. Bu arada İmam Mansûr'un vezirlerinden birinin kızıyla evlendi. 1232'de (1817) Yemen imamı tarafından elçi olarak Mehmed Ali Paşa'ya hediyeler sunmak üzere Mısır'a gönderildi. Yemen'de Sünnî ulemâ ile Zeydî ilim çevreleri arasında birinci Osmanlı hâkimiyetinin sona erdiği ve Zeydî hâkimiyetinin başladığı XVII.

yüzyılın ortalarından itibaren beliren ve bu dönemde yoğunlaşan ilişkiler sayesinde geniş bir etkileşim ağı oluşmuştu. Muhammed Âbid bu çevrelerle hem öğrenci hem hoca olarak geniş ilişkiler kurdu. Özellikle San'a âlimlerini hadislere yaklaşımlarında ve sahih hadisle amel konusundaki tutumları sebebiyle ilmî bakımdan diğerlerine üstün gördüğü, 1233 (1818) yılında Mısır'dan dönüşünde Şevkânî'ye ilmin Mısır'da yok olup gittiğini ve geriye taklit ve tasavvuftan başka bir şey kalmadığını söylediği nakledilir.

Muhammed Âbid, Yemen'e yerleştikten sonra birçok defa hac için Hicaz'a gitti ve oradaki âlimlerden de icâzet aldı. Mekke'de Muhammed Tâhir Sünbül, Abdülmelik el-Kalaî, Yemen'de Abdurrahman b. Süleyman el-Ehdel, Yûsuf b. Muhammed el-Mezcâcî ve Medine'de mezhep görüşleri karşısında hadislerle amel etmenin gerekliliğini savunan Sâlih b. Muhammed el-Füllânî tanınmış hocalarıdır. Yetiştirdiği birçok talebe arasında da Muhammed b. Halîl el-Kavukcî, Hasan el-Hulvânî elMedenî, Abdülganî b. Ebû Saîd ed-Dihlevî, İbn Humeyd, Muhammed b. Ali es-Senûsî bulunur. Medine'ye yerleşmeyi düşünen Sindî muhtemelen şehrin Vehhâbîler tarafından işgal edildiği dönemde oraya giderek öğretim ve irşad faaliyetlerinde bulunmak istediyse de büyük bir mukavemetle karşılaşarak geri dönmek zorunda kaldı. Vehhâbî hareketinin Mehmed Ali Paşa tarafından bastırılmasından sonra Hicaz'a gitti, bir ara memleketi Sind'e yaptığı seyahatten sonra 1243 (1827) yılında Medine'ye yerleşti ve reîsülulemâ sıfatıyla 17 Rebîülevvel 1257 (9 Mayıs 1841) tarihinde

vefatına kadar ilmî faaliyetlerini sürdürdü. Cennetü'l-bakī'a defnedildi.

Nakşibendiyye tarikatına mensup olan Sindî hadis ilimleri konusunda geniş bilgiye sahip olup fıkhî konularda genelde Hanefî mezhebinin görüşlerine bağlı kalmıştır. Yakın ilişkide bulunduğu, özellikle mezhep görüşleri karşısında hadis metinlerinin zâhirî anlamlarına öncelik verilmesi gerektiği yönündeki görüşleriyle tanınan âlimlerle mukayese edildiğinde bu tutumu bazıları tarafından tutuculuk diye tanımlanmıştır (Sıddîk Hasan Han, III, 172). Bu yönüyle kendisi gibi Sind'den gelip Medine'ye yerleşen ve hadis ilimleri üzerinde yoğun çalışmaları yanında mezhep görüşlerinin hadisler ışığında eleştirel bir şekilde ele alınmasını açıkça savunan XVIII. yüzyıl âlimlerinden Ebü'l-Hasan Muhammed b. Abdülhâdî es-Sindî el-Kebîr,

Muhammed Hayât es-Sindî ve Ebü'l-Hasan Muhammed b. Sâdık es-Sindî es-Sagīr'den belirgin bir şekilde ayrılır. Hacimli eserlerinin yanı sıra ağırlıklı olarak fıkhî konularla ilgili kaleme aldığı çok sayıda risâle ve fetvası bulunmaktadır. Bunlardan biri Osmanlı ülkesine II. Mahmud döneminde başlayan reformlar çerçevesinde Batılı tarzda düzenlenen yeni askerî üniformaların giyilmesinin câiz olup olmadığı sorusu üzerine kaleme aldığı İlzâmü ʿasâkiri'l-İslâm bi'l-iḳtisâri ʿale'l-ḳalensuveti ṭâʿaten li'l-imâm adlı risâledir. Zengin kütüphanesiyle de şöhret bulan Sindî'nin eserlerinin ve şahsî kütüphanesine ait kitapların önemli bir bölümü Medine'de II. Mahmud tarafından inşa ettirilen el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye'de bulunmaktadır.

Eserleri. 1. Minḥatü'l-bârî fî cemʿi rivâyâti(... bi-mükerrerâti)'l-Buḫârî. Buhârî'de aynı konuyla ilgili farklı lafızlarla değişik başlıklar altında zikredilen hadisleri fıkhî hüküm çıkarmada kolaylık sağlamak amacıyla bir araya getirdiği eseri olup müellif hattı nüshası Medine'de el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye'de bulunmaktadır (nr. 610). 2. Tertîbü Müsnedi'l-İmâm Ebî Ḥanîfe. Ebû Hanîfe'nin Mûsâ b. Zekeriyyâ el-Haskefî rivayetiyle ulaşan el-Müsned'inin fıkhî konulara göre tasnif edilmiş şeklidir (Hint 1304; Leknev 1318; Kahire 1327). 3. el-Mevâhibü'l-laṭîfe ʿalâ Müsnedi'l-İmâm Ebî Ḥanîfe. Bir önceki eser üzerine kaleme aldığı hadis ve fıkıh ilmiyle ilgili geniş izahlara yer verilen bir şerhtir (TSMK, Mehmed Reşad, nr. 297). 4. Tertîbü müsnedi'l-İmâmi'ş-Şâfiʿî. İmam Şâfiî'nin el-Müsned'inin fıkıh konularına göre tasnifidir (M. Zâhid el-Kevserî'nin önsözüyle, nşr. Yûsuf Ali ez-Zevâvî - İzzet el-Attâr, I-II, Kahire 1369/1950 → Beyrut 1370/1951). Ebû Umeyr Mecdî b. Muhammed el-Mısrî, eserin hadislerini tahrîc ederek Şifâʾü'l-ʿiy bi-taḫrîci ve taḥḳīḳi Müsnedi'l-İmâm eş-Şâfiʿî adıyla yayımlamıştır (I-II, Kahire 1416). 5. Mesʿadü'l-elmaʿiyyi'l-mühez̠z̠eb fî ḥalli müsnedi'l-İmâmi'ş-Şâfiʿiyyi'l-müretteb. Bir önceki eserin tamamlanmamış şerhi olup (TSMK, Medine, nr. 299) bunu Yûsuf b. Abdurrahman es-Sünbülâvînî el-Mekkî tamamlamıştır (Abdullah Merdâd, s. 520). 6. Şerḥu Teysîri'l-vüṣûl. İbnü'd-Deybaʿ tarafından Mecdüddin İbnü'l-Esîr'in Câmiʿu'l-uṣûl'ü üzerine yapılan ihtisarın "kitâbü'l-hudûd" bölümüne kadar olan şerhidir (Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ, I, 713). 7. Ḥaṣrü'ş-şârid min(fî) esânîdi Muḥammed ʿÂbid. Müellifin tahsil ettiği ilimler ve rivayet ettiği kitapların isnadlarını bir araya getirdiği eseridir (nşr. Halîl b. Osman es-Sebîî, Riyad 1424). 8. Ṭavâliʿu'l-envâr

ʿale'd-Dürri'l-muḫtâr (Adana İl Halk Ktp., nr. 1053; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ, I, 678; Muʿcemü'l-maḫṭûṭât, III, 1464). Muhammed b. Abdullah et-Timurtaşî'nin Hanefî fıkhına dair Tenvîrü'l-ebṣâr'ı üzerine Haskefî tarafından ed-Dürrü'l-muḫtâr adıyla kaleme alınan şerhin kapsamlı bir şerhidir. Müellif bu şerhle ilgili ilk çalışmalarında oldukça kısa açıklamalarla yetinmiş, ancak Medine'ye yerleşmesinin hemen ardından geniş bir şerh kaleme almaya başlamış, çağdaşı Hanefî fıkıh bilginlerinden Ahmed b. Muhammed et-Tahtâvî, Mustafa er-Rahmetî ve İbn Âbidîn'in aynı eser üzerine yapmış oldukları hâşiyelerinden geniş ölçüde yararlanmıştır. Eserin müellif nüshası sekiz cilt halinde Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Medine, nr. 364-371). 9. Şerḥu Bulûġi'l-merâm. İbn Hacer el-Askalânî'nin ahkâm hadislerini bir araya geldiği eseri üzerine kaleme aldığı yarım kalmış bir şerhtir.

BİBLİYOGRAFYA

Sıddîk Hasan Han, Ebcedü'l-ʿulûm, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), III, 171-172; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, II, 227-228; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-ḫavâṭır, VII, 446-449; Brockelmann, GAL Suppl., I, 286-287, 951; II, 428; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, II, 720-722, 759; Sezgin, GAS, I, 117, 416; Yûnus İbrâhim es-Sâmerrâî, ʿUlemâʾü'l-ʿArab fî şibhi'l-ḳārreti'l-Hindiyye, Bağdad 1986, s. 682-683; Abdullah Merdâd Ebü'l-Hayr, el-Muḫtaṣar min Kitâbi Neşri'n-nevr ve'z-zeher (nşr. M. Saîd el-Âmûdî - Ahmed Ali), Cidde 1406/1986, s. 419, 520, ayrıca bk. İndeks; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Fihrisü maḫṭûṭâti baʿżi'l-mektebâti'l-ḫâṣṣa fi'l-Yemen, London 1994, s. 147; a.mlf., Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, I, 678, 713; III, 1702, 1704; Sâid Bekdâş, Muḥammed ʿÂbid es-Sindî el-Enṣârî, Beyrut 1423; Muhammed b. Muhammed Zebâre, Neylü'l-vaṭar min terâcimi ricâli'l-Yemen fi'l-ḳarni'ṡ-ṡâliṡ ʿaşer, San'a, ts. (Merkezü'd-Dirâsât ve'l-ebhâsi'l-Yemeniyye), II, 279-281; Zübeyd Ahmed, el-Âdâbü'l-ʿArabiyye, II, 302-303, 327; Muʿcemü'l-maḫṭûṭâti'l-mevcûde fî mektebâti İstânbûl ve Ânâṭûlî (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok], III, 1463-1464.

İrfan İnce

SİNDÎ, Rahmetullah b. Abdullah

(رحمة الله بن عبد الله السندي)

Rahmetullāh b. Abdillâh b. İbrâhîm es-Sindî el-Ömerî elMedenî (ö. 993/1585)

Hacla ilgili eserleriyle tanınan Hanefî âlimi.

930 (1524) yılı dolaylarında Sind'de Derbîle adlı yerde doğdu. Hz. Ömer'in soyundandır. Bâbür Şah, Kâbil'den hareketle Kandehar'ı işgal edince Argunlu lideri Şah Şücâ' Bey 928'de (1522) Sind bölgesinin hâkimi olan Câm Fîrûz'u Tatta'yı terketmeye zorladı. Muhtemelen kadılık görevi sebebiyle idareyle sıkı bağı bulunan Rahmetullah es-Sindî'nin babası Abdullah'ın malları yağmalandı. Bunun üzerine Abdullah ailesiyle birlikte 934 (1527) yılında Hindistan bölgesinde dönemin en güçlü ve zengin ülkelerinden olan Gucerât'ın başşehri Ahmedâbâd'a gitti. Burada sarayla yakın ilişki içinde oldu ve tanınmış sûfî ve hadis âlimi Müttakī el-Hindî ile yakın dostluk kurdu. Gucerât hâkimi Sultan Bahadır Şah'ın 942'de (1536) Hümâyun'un güçlerine yenilmesi üzerine Müttakī el-Hindî ile birlikte Mekke'ye gitti ve ardından Medine'ye yerleşti. Rahmetullah es-Sindî eğitimini babasının ve Gucerât'taki ikameti esnasında burada bulunan âlimlerin yanında tamamladı. Hicaz'a yerleştikten sonra Müttakī el-Hindî ile yakın ilişkisini sürdürdü. Medine'de ders aldığı hocaları arasında Ebü'l-Hasan İbn Arrâk önemli bir yer tutar. Bir diğer tanınmış hocası da İbn Hacer el-Heytemî'dir. 977'den (1569) sonra iki defa gittiği Gucerât'ta ikinci ikameti uzun sürdü ve burada ders verip çok sayıda öğrenci yetiştirdi. Vefatından kısa bir süre önce Hicaz'a dönerek Medine'ye yerleşti. Ardından gidip ikamet ettiği Mekke'de 18 Muharrem 993'te (20 Ocak 1585) vefat etti ve Cennetü'l-muallâ'da defnedildi. Ölüm tarihi 8 Muharrem 994 (30 Aralık 1585) olarak da kaydedilir.

Eserleri. 1. Cemʿu'l-menâsik ve nefʿu'n-nâsik. Müellif bu eseriyle yaygın bir şöhret kazanmıştır. Kitap, bazı

kaynaklarda ve kütüphane kayıtlarında Mecmaʿu'l-menâsik (Mecâmiʿu'l-menâsik) diye anılmaktaysa da bu doğru değildir. Eserin ilk baskısının (İstanbul 1289, Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî'nin Câmiʿu'l-menâsik'i ile birlikte) kapağında görülen bu son isim nâşir tarafından yazılmıştır. Eserde hacla ilgili konuların etraflı şekilde ele alınması amaçlandığından delillere pek yer verilmemiştir. Sindî bu eserini biri Lübâbü'l-menâsik (Kahire 1319; nşr. Abdürrahîm b. Muhammed Ebû Bekir, Beyrut 1421) adıyla olmak üzere iki ayrı çalışmada kısaltmıştır. Cemʿu'l-menâsik adlı en hacimli eseri el-Mensekü'l-kebîr, ikincisi el-Mensekü'l-mütevassıṭ (Lübâbü'l-menâsik) ve daha kısa olanı ise el-Mensekü'ṣ-ṣaġīr (yazması için bk. Brockelmann, II, 524) adıyla tanınmıştır. Bu eserleri hac farîzasını yerine getirirken sıkça karşılaşılan konuları özetlediği için büyük ilgi görmüş, Ali el-Kārî Lübâbü'l-menâsik'i el-Meslekü'l-müteḳassıṭ bi'l-Menseki'l-mütevassıṭ (Bulak 1288; Kahire 1303; Mekke 1319), üçüncü eseri Bidâyetü's-sâlik fî nihâyeti'l-mesâlik adıyla şerhetmiştir. Bu iki eser Hanîfüddin b. Abdurrahman el-Mürşidî ve Muhammed b. Muhammed el-Ensârî el-Mekkî tarafından da ayrı ayrı şerhedilmiştir. Pîrîzâde İbrâhim'in üzerine şerh yazdığı el-Mensekü'ṣ-ṣaġīr'i Yûsuf b. Abdülkerîm el-Ensârî elMedenî manzum hale getirmiş, Mustafa er-Rahmetî de bunu şerhetmiştir. 2. Telḫîṣu Tenzîhi'ş-şerîʿa ani'l-eḥâdîs̱i'l-mevżûʿa. Hocası Ebü'l-Hasan İbn Arrâk'ın eseri üzerine yaptığı bir ihtisardır. 3. Ġāyetü't-taḥḳīḳ ve nihâyetü't-tedḳīḳ fî mesâʾile übtüliye bihâ ehlü'l-Ḥaremeyni'ş-şerîfeyn (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 2068, vr. 207-223). Sindî bu eserinde, yaşadığı dönemde özellikle Haremeyn halkı arasında farklı mezhepten bir imama uyarak namaz kılma, bir mescidde birden fazla cemaatle namaz kılınması, ikindi namazının vakti, cemaatle kılınan namazda muktedînin kıraati, cuma namazından sonra zuhr-i âhir kılınması, cenaze namazının mescid içerisinde kılınması gibi konularda ortaya çıkan tartışmaları ele alır. Hicaz ulemâsı arasında hemen her dönemde tartışılmış bir uygulama olarak Kâbe etrafında tesis edilen farklı mezheplere ait makamlar arkasında dört mezhep mensuplarının ayrı ayrı cemaatler halinde namaz kılmaları bu çalışmanın ağırlıklı konusunu teşkil eder. Daha sonra Mescidi Nebevî'de de başlatılan bu uygulama her ne kadar son dönemlere kadar sürmüşse de önde gelen Hicaz ulemâsı tarafından hemen her zaman tenkit edilmiştir. Sindî eserinde bu uygulamayı fıkhî açıdan değerlendirir ve sonuç olarak meşruiyetini savunur. Rahmetullah es-Sindî'nin Rîsâle fî ḥükmi'l-iḳtidâʾi bi'l-muḫâlif, Risâle fî kerâheti tekrâri's-semâʿa bi'l-mescid ve Risâle fî teʾyîdi'l-ḳavl

biʼl-ʿaṣriʼs̱-s̱ânî adlı çalışmaları da muhtemelen bu kitabın ayrı istinsah edilmiş bölümleridir. Ġāyetüʼt-taḥḳīḳ yanlışlıkla Muhammed Hayât es-Sindîʼye (ö. 1163/1750) nisbet edilerek basılmıştır (İstanbul 2000). Muhammed Hayât, hocası Ebüʼl-Hasan es-Sindîʼnin çizgisini devam ettiren ve Rahmetullah es-Sindîʼnin farklı mezhep mensuplarının ayrı cemaatler halinde namaz kılmaları konusundaki görüşü ve genel olarak taklit anlayışının tam karşısında yer alan bir Hanefî eğiliminin ileri gelen temsilcilerindendir. 4. Lübâbüʼl-merâm fî ziyâreti ḳabriʼn-nebî ʿaleyhiʼs-selâm (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 386, vr. 92-110; Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 784).

BİBLİYOGRAFYA

Rahmetullah b. Abdullah es-Sindî, Lübâbüʼl-menâsik (nşr. Abdürrahîm b. Muhammed Ebû Bekir), Beyrut 1421, neşredenin girişi, s. 13-40; Muhammed b. Ömer et-Tayyib Bâfakīh, Târîḫuʼş-Şaḥr ve aḫbârüʼl-ḳarniʼl-ʿâşir (nşr. Abdullah Muhammed el-Habeşî), Beyrut 1419/1999, s. 444; Abdülkādir el-Ayderûsî, el-Nûrüʼs-sâfir, s. 392; Abdülhak ed-Dihlevî, Aḫbârüʼl-aḫyâr (trc. Sübhân Mahmûd - Mevlânâ Muhammed Fâzıl), Delhi 1414/ 1994, s. 563; Gazzî, el-Kevâkibüʼs-sâʾire, III, 152; Keşfüʼẓ-ẓunûn, II, 1831; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetüʼl-ḫavâṭır, IV, 112-113; Serkîs, Muʿcem, I, 930; II, 1793-1794; Brockelmann, GAL Suppl., II, 524; M. İshak Battî, Fuḳahâ-i Hind, Lahor 1976, III, 177-179; Abdullah Mirdâd Ebüʼl-Hayr, el-Muḫtaṣar min Kitâbi Neşriʼn-nevr veʼz-zeher (nşr. M. Saîd el-Âmûdî - Ahmed Ali), Cidde 1406/1986, s. 183, 184, 195-196, 278, 366, 405; Yûnus İbrâhim es-Sâmerrâî, ʿUlemâʾüʼl-ʿArab fî şibhiʼl-ḳārretiʼl-Hindiyye, Bağdad 1986, s. 274; Zübeyd Ahmed, el-Âdâbüʼl-ʿArabiyye, II, 312-313.

İrfan İnce

SİNEKLİ BAKKAL

Halide Edip Adıvar'ın (ö. 1964) II. Abdülhamid devri İstanbul'unun sosyal ve siyasal hayatını anlatan romanı.

Romandaki olaylar İstanbul Aksaray'da Sinekli Bakkal mahallesinde geçer. Mahallenin imamı İlhâmi Efendi'nin kızı Emine, babası istemediği halde aynı mahallede orta oyuncu-Karagözcü Tevfik'le evlenince babası tarafından evlâtlıktan reddedilir. Orta oyununda zenne rolüne çıktığı için "Kız Tevfik" diye tanınan Tevfik, evlendikten sonra Emine'nin ısrarı ile oyunculuğu bırakıp dayısından kalan bakkal dükkânını işletir, ancak bakkallık ona göre bir iş değildir. Sıkı bir dinî terbiye ile yetiştirilen Emine, Tevfik'le anlaşamayınca babasının evine döner. Tevfik ise kısa zamanda İstanbul'un tanınmış bir oyuncusu olur. Ancak bir oyunda karısının taklidini yaptığı için sürgüne gönderilir. Emine'nin Tevfik'ten Râbia adlı bir kızı dünyaya gelir. İlhâmi Efendi güzel sesli torununu da sıkı bir dinî terbiye altında hâfız olarak yetiştirir. Ramazan ve kandillerde camilerde, konaklarda mukabele ve mevlid okuyan Râbia'nın şöhreti çevrede yayılır. Aynı sokakta oturan Zaptiye Nâzırı Selim Paşa'nın karısı Sabiha Hanım, Râbia'yı dinler ve çok beğenir. Râbia'ya aynı konağa gidip gelen Mevlevî şeyhi Vehbi Dede mûsiki dersleri vermeye başlar. Selim Paşa'nın oğlunun İtalyan asıllı piyano hocası Peregrini de bu vesileyle dinlediği kızın sesine hayran olur.

Bir gün Tevfik sürgünden döner ve tekrar bakkal dükkânını işletmeye başlar. Râbia annesiyle dedesinin engellemelerine rağmen babasını arar; karşılaştığında onu çok sever ve dedesinin evinden ayrılıp babasıyla yaşamaya başlar. Farklı bir tarzda okuyan ve alaturka mûsikide âdeta çığır açan Râbia'yı dinlemek için Vehbi Dede ile Peregrini, Tevfik'in dükkânına gidip gelmeye başlar. Bu arada Selim Paşa'nın oğlu Hilmi rejim muhalifleriyle birlikte Abdülhamid istibdadını yıkmak için gizlice çalışmakta, Avrupa'da faaliyette bulunan Jön Türkler'in neşriyatını takip etmektedir. Bir ihbar üzerine kendisine yardım eden Tevfik'le birlikte tutuklanarak Şam'a sürülür. Babasının oyun arkadaşı Cüce Râkım ile yalnız kalan Râbia bakkallık ve hâfızlıkla hayatını sürdürür. Bu arada Râbia ile

Peregrini arasındaki hoca-talebe ilişkisi bir süre sonra aşka dönüşür. Peregrini ölen annesinden kalan serveti alarak İstanbul'a gelir, müslüman olur ve Osman adını alır. Râbia ile evlendikten sonra Sinekli Bakkal sokağına, o sırada ölen imamın evine yerleşir. Abdülhamid rejimine tam bir sadakatle bağlı bulunan ve padişah aleyhindeki faaliyetleri acımasızca cezalandıran Selim Paşa oğlunu sürgüne gönderdikten sonra babalık duygusuyla değişmeye başlar ve görevinden ayrılır. 1908'de Meşrutiyet'in ilânıyla sürgünden dönenler arasında Tevfik de vardır. Bu arada bir çocuğu olan Râbia eşi ve oğluyla birlikte Sinekli Bakkal'da mutluluk içinde geleceğe dair planlar yapmaya başlar.

Önceki romanlarından farklı olarak Halide Edip burada, gençlik yıllarını geçirdiği

II. Abdülhamid devri İstanbul'unun arka sokaklarında yaşayan fakir halkın sosyal problemleriyle birlikte devrin siyasî meselelerini farklı bir bakış açısıyla ele almıştır. Tema ve yapı bakımından Karagöz kişilerinin temel karakter özelliklerini taşıyan kalabalık kadrosuyla bir toplumda geçici ve sabit değerlerin başarıyla işlendiği Sinekli Bakkal ihtilâlcisinden paşalarına, şehzade ve câriyelerden kambur ve Çingene oyuncularına, jurnalcilerden tulumbacılara kadar toplumun hemen her kesiminden insanların yer aldığı şahıslar kadrosuna ve birbirinden farklı meselelerin tartışıldığı oldukça zengin bir muhtevaya sahiptir. Roman, İstanbul'un modernleşme sürecinin henüz başlamadığı tipik bir sokağını Batılılar'a tanıtma amacıyla yazılmış olsa da Türk roman geleneğinde bir merhale teşkil etmektedir. Yazar, Türk-Osmanlı ile Batı kültür ve medeniyeti arasında mukayeseler yapmış ve asırlardır mücadele eden unsurların bir araya gelebileceğini göstermek istemiştir. Doğu ve Batı'ya mensup iki insanın evlenmesiyle roman bu iki dünyanın birleşebileceğini ortaya koyması bakımından önemli bulunmuştur.

Ekseninde din ve mûsiki bulunan romanda yazar İslâmiyet'in taassup ve tasavvuf yorumlarıyla farklı iki yönünü vermeye çalışmış, dinin yasakçı ve korkutucu yönünü İlhâmi Efendi'ye, sevgi ve hoşgörü tarafını Vehbi Dede'ye temsil ettirmiştir. Kâinatı bir gölgeler âlemi olarak gören Vehbi Dede'nin bilerek, Tevfik'in ise yaşayarak Râbia'ya öğrettiği sevgi belki de dünyayı kurtaracak tek değerdir. Romanda İslâmiyet'i ve dinî mûsikiyi temsil eden aslî karakter Râbia'dır. Esasen ferdin hürriyetine inanan Halide

Edip, Türk kültürünün birleştirici unsurlarını din, mûsiki ve seyirlik oyunlarında bulur.

Halide Edip'in olgunluk döneminin örneği kabul edilen romanda onun ferdiyetten toplum hayatına geçtiği, yakın mâziye ve onun kültürel değerlere karşı saygıyla baktığı görülür. Sinekli Bakkal, bir bakıma mâzinin bugün için kaybolmuş bazı değerlerine karşı hasreti de ihtiva etmektedir. Bu hasret, yazarın eserini kaleme aldığı sırada memleketinden uzakta bulunuşuyla da izah edilmiştir. Romanında mâziye ait değerleri Batı kültür değerleriyle mukayese etmiş ve Türklüğün değerlerini Batılılar'ın değerlerinden üstün bulmuştur. Ahmet Hamdi Tanpınar da romanı "kaybedilmemesi lâzım gelen değerlerin ve yeni kurtarıcı düşüncelerin sentezi" olarak değerlendirmiştir.

1935 yılında The Clown and His Daughter adıyla Londra'da basılan roman, aynı yıl Haber gazetesinde tefrika edildikten sonra (nr. 1352-1485, 11 Ekim 1935 - 24 Şubat 1936) Sinekli Bakkal adıyla kitap halinde yayımlanmıştır (İstanbul 1936). 1942 yılı Cumhuriyet Halk Partisi roman ödülünde birinci olan eser 1967'de sinemaya uyarlanmış, Sırpça, Portekizce, Fince ve Fransızca'ya da çevrilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmet Hamdi Tanpınar, Yaşadığım Gibi (haz. Birol Emil), İstanbul 1970, s. 304-308; İnci Enginün, Halide Edib Adıvar'ın Eserlerinde Doğu ve Batı Meselesi, İstanbul 1978, s. 244-295; Berna Moran, Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış, İstanbul 1983, I, 129-150; Samet Ağaoğlu, "Sinekli Bakkal", Yücel, sy. 85-87, İstanbul 1942, s. 5-9; Tülay Er, "Sinekli Bakkal Romanında Kültürel Ögeler ve Kültürel Süreçler", Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi, III/1, Ankara 1987, s. 49-65; İsmail Parlatır, "Türk Romanında Tipler: Rabia", TDl., sy. 500 (1993), s. 299-307; Zeynep Uysal, "Bir Toplum Projesinin Peşinde Halide Edip Adıvar", Doğu Batı, s. 35, Ankara 2006, s. 87-107.

İnci Enginün

SİNGAPUR

Asya’nın güneydoğusunda bir ada devleti.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Adı, Malayca “aslanlar şehri” anlamına gelen Singapur, Malay yarımadasının güney ucunda bulunan Singapur adası ile çevresindeki çoğu ıssız elli dört adacıktan oluşmuş küçük bir ülke ve başşehir Singapur’un metropoliten alanının Singapur adasının tamamını kapsaması sebebiyle de bir şehir devletidir. Resmî adı resmî dillerine göre İngilizce Republic of Singapore, Çince (Mandarin) Hsin-chia-p’o Kung-ho-kuo, Tamilce Singapore Kudiyarasu ve Malayca Republik Singapura olan ülkenin yüzölçümü 648 km², nüfusu 4.553.000’dir (2007 tah.). Johor Boğazı ile Malay yarımadasından (Malezya), Malaka Boğazı ile de Sumatra adasından (Endonezya) ayrılan Singapur adası günümüzde 14 km. uzunluğundaki, üzerinden kara ve demir yolları geçen geniş bir köprü ile fizikî ve beşerî coğrafya bakımından uzantısı olduğu Malay yarımadasına bağlanmış durumdadır.

Adanın merkezî kısmındaki granit türü kayaçlardan meydana gelen yassı tepelerin yükseltisi Bukit Timah zirvesinde 170 metreye ulaşır. Toprak setlerle korunan bazı kıyı kesimleri ise deniz seviyesinin 15 m. kadar altındadır. Ülkede ekvatoral iklim hüküm sürer. Yıl boyunca yüksek sıcaklık, nemlilik ve bol yağış etkilidir; mevsim farkı yoktur. Yıllık ortalama sıcaklık 26 °C, yıllık ortalama yağış 2200 milimetredir. Aralık-mart arası dönemde kuzeydoğu musonlarının etkisiyle yağışların arttığı görülür.

XIX. yüzyılın başlarına kadar genelde bataklık ve tenha bir ada olan Singapur'un kıyı şeridi ve bataklık kesimleri mangrov ormanları, merkezî toprakları ise yoğun yağmur ormanlarıyla kaplıydı. Fakat nüfus artışıyla birlikte yerleşme sahalarının genişlemesi ve kauçuk, hindistan cevizi, sakız, karanfil, kara biber ve kakao gibi ürünlerin elde edilebilmesi için ormanların ortadan kaldırılmasına başlandı. Buna karşılık doğal bitki örtüsünü korumak amacıyla millî parklar kuruldu.

Önceleri yalnız Malay kökenli yerlilerin yaşadığı Singapur'a 1820'li yıllardan itibaren Çin, Hindistan, Malezya ve Endonezya'dan göçmenler akın etmeye başladı ve on yıl içerisinde Çinliler en büyük etnik grup düzeyine yükseldi. 1860'ta yapılan ilk sayımda 81.000 olan nüfus hızla artarak 1950'de 1.022.000'e, 1970'te 2.075.000'e, 1990'da 3.016.000'e, 2000'de 3.567.000'e çıktı ve şehir dünyanın en kozmopolit şehirlerinden biri haline geldi. Bugün Singapur km² başına düşen 7200 kişiyle dünyanın en yoğun nüfuslu ülkelerinden biridir. Etnik yapı Çinliler (% 76,8), Malaylar (% 13,9), Hintliler ile (% 7,9) buraya yerleşen çoğu Batılı diğer milletlerden (% 1,4) oluşur. Dinî bakımdan nüfusun % 51'i Budist ve Taoist (Çinliler), % 16'sı müslüman (Malaylar), % 15'i hıristiyan (genellikle Çinli ve Hintliler), % 15'i ateist ve % 3'ü Sih ve Hindu'dur; ülkedeki resmî diller Çince, İngilizce, Tamil dili ve Malayca'dır.

Singapur, XIX. yüzyılın başlarında bölge ülkelerinden topladığı kauçuk, kereste, palmiye yağı gibi maddeleri dünya pazarlarına sunan bir antrepo işlevi görürken bağımsızlık döneminde önceleri hükümet tarafından yaygın olan işsizliğin azaltılması, hayat standardının yükseltilmesi ve konut yapımı için çeşitli programlar uygulanarak ekonomik alt yapısı geliştirildi ve bunun sonucunda ülke bir antrepodan ziyade ihracata dayalı imalât sanayiinin bölgedeki merkezi haline geldi. Çok büyük bir ekonomik gelişme göstererek kişi başına düşen 26.833 Amerikan doları millî gelirle (2005) dünyada on sekizinci sırada yer aldı ve Japonya'dan sonra Asya'nın en zengin ülkesi oldu. Günümüzde Singapur'a Tayvan, Güney Kore ve Hong Kong'la

birlikte Asya'nın dört kaplanından biri denilmektedir. Ülke ekonomisinin gelişmesinde stratejik konumunun yanı sıra girişimci ve iyi eğitimli nüfusu büyük rol oynar; devletin de ekonomi üzerinde sıkı bir kontrol ve

yönlendirmesi vardır. Singapur, halen komşuları Malezya ve Endonezya ile birlikte yeni bir kalkınma modeli geliştirmektedir. Komşu ülkelerden gelen işçilerin oluşturduğu ucuz iş gücüne, dışarıdan aldığı ham madde ve yarı mâmul maddeleri kendi teknolojisiyle işlemden geçirtip ihraç etmekte, liman tesisleriyle de başka ülkelerin ihraç ürünlerine transit ticaret hizmeti vermektedir. Petrolü olmamasına rağmen Jurang adasındaki rafinerileri ve petrokimya tesisleriyle önemli bir kazanç sağlayan ve özellikle finansal hizmetler, ulaşım, enformasyon teknolojisi, otomasyon ve bioteknik sektörlerinde hızla gelişen ülke halen çok uluslu şirketlerin bölge merkezi durumundadır ve Londra, New York, Tokyo'dan sonra dünyanın en büyük finans merkezi olarak tanınmaktadır.

Batı ülkeleriyle çok iyi ilişkiler kuran Singapur, parlamenter demokrasiyle yönetilen bir ülke olup Güneydoğu Asya Uluslar Birliği (ASEAN) üyesidir. Ülkede dört üniversite ve beş teknik üniversite (politeknik) bulunmaktadır. Havayollarının kavşak noktasında yer alması sebebiyle aktarma yapmak için gelen turistleri uzun süre tutmaya çaba harcayan Singapur tapınakları yanında Jurong Kuş Parkı, Japon ve Çin bahçeleri, plajları, alışveriş yerleri, metrosu ve uygun konaklama tesisleriyle dünyanın en önde gelen turizm merkezlerinden biridir.

BİBLİYOGRAFYA

Nazmiye Özgüç, Turizm Coğrafyası, İstanbul 1994, s. 254-255; a.mlf. - Erol Tümertekin, Beşeri Coğrafya: İnsan, Kültür, Mekan, İstanbul 2002, s. 323-324; Geography and Development: A World Regional Approach (ed. J. S. Fisher), New Jersey 1995, s. 665; Ayşe Nur Timor, Güneydoğu Asya: Özellikler, Ülkeler, İstanbul 2002, s. 251-254; H. J. de Blij - P. O. Muller, Geography: Realms, Regions and Concepts, New York 2006, s. 523-524; C. O. Blagden - [Besim Darkot], "Singapur", İA, X, 680-681; Sharon Siddique, "Singapore", The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World (ed. J. L. Esposito), Oxford 1995, IV, 73-75; S. C. Smith, "Singapore", EI² (İng.), IX, 646-647; Singapur Cumhuriyeti'nin internet web sitesi: http:// www.gov.sg.

Halil Kurt

II. TARİH

Eski adı Tumasik / Temasek olan Singapur adasının tarihi hakkında çok az bilgi bulunmaktadır. Önceleri Sumatra'daki Srivicaya, XIV. yüzyıldan itibaren Cava'daki Macapahit devletlerinin hâkimiyeti altında kalan adanın, o dönemlerde uzun yol ticaret gemilerinin su ve diğer ihtiyaç maddelerini sağlamak için uğradıkları küçük bir liman olduğu bilinmektedir. XIV. yüzyılın ortalarında Malaka Krallığı'nın eline geçmesinden sonra bugünkü adını alan limanın 1377'de Macapahitler tarafından tahrip edilmesi öneminin giderek azalmasına yol açmışsa da Portekiz ve Hollanda sömürgecilik dönemlerinde yine ticaret gemileri uğramaya devam etmiştir.

Güneydoğu Asya'da uluslararası deniz yollarının kavşak noktasında yer alan Singapur'un gerçek tarihi, 1818 yılında Sir Thomas Stamford Raffles tarafından İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'nin Çin ile olan ticaretini geliştirmek için burada bir üs kurmasıyla başlar. Ertesi yıl Johor (Cohor) Hükümdarı Sultan Hüseyin ile yaptıkları bir antlaşmayla da adada kalıcı yerleşim kurma izni alan İngilizler kısa süre sonra Singapur'u işgal ettiler ve 1824 tarihli İngiliz-Hollanda Antlaşması'yla bu fiilî durumu resmîleştirip Malaylı yetkililere de onaylattılar. Bu tarihten sonra önemi gittikçe artan Singapur, XIX. yüzyılın ortalarında bölgede üretilen ticaret mallarının dünyaya pazarlandığı önemli bir ticaret merkezi haline geldi. Böylece her türlü vergi ve harçlardan muaf tutulan Singapur Limanı mal ve hizmetlerin özgürce dolaştığı bir yer ve Doğu-Batı ticaretinin üssü oldu; Hindistan ve İngiltere'den gelen Avrupalı tüccarlar burada birer şube açarak Asya mallarını dünyaya pazarlamaya başladılar.

İngilizler 1826'da Singapur, Malaka ve Penang adası ile Malay yarımadası üzerindeki Wellesley bölgesini Straits Settlements (boğazlar idaresi) adıyla bilinen bir İngiliz kolonisi haline getirdiler. Lağvedilmesine kadar (1858) İngiliz Doğu Hindistan Şirketi ve daha sonra Hindistan sömürge hükümeti tarafından bir İngiliz valisiyle yönetilen Singapur, 1867'de bölgedeki diğer

İngiliz kolonileriyle birlikte doğrudan Londra hükümetinin Sömürge Bakanlığı'na bağlandı. II. Dünya Savaşı sırasında Japon işgalinde kaldı (1942-1945) ve Filipinler'in savunmasında üs olarak kullanıldı; Eylül 1945'te tekrar İngilizler'in yönetimine geçti. 1946 yılında İngilizler tarafından Malay Birliği kurulurken ayrı bir özerk birim yapılan Singapur, 1959'da yine İngilizler tarafından kurulan Malaya Federasyonu'na bağlı özerk bir devlet haline getirildi. 1963'te Malezya Federasyonu bünyesinde bağımsızlığını kazandı; 9 Ağustos 1965'te federasyondan ayrılarak tamamen bağımsız bir devlet oldu.

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Singapur'un müslüman nüfusu, genelde yerli Malaylar'la sömürge döneminde buraya yerleşen Hintli (Tamil) ve Araplar'dan meydana gelmektedir. Bunların % 90'dan fazlası Malay kökenlidir ve ülkede Malay olmak müslüman olmakla özdeştir. Yaygın mezhep Şâfiîlik'tir; çok az da Hanefî bulunur. Sömürge döneminden itibaren ülke genelinde çoğunluğunu kaybeden müslümanlar arasında; Araplar ve Hintliler gibi sonradan buraya yerleşen göçmenlerle onların soyundan gelen Jawi Peranakan adı verilen melezler yerli Malaylar'a oranla daha aktif rol oynamaya başladılar. Sosyoekonomik hayat ve aldıkları eğitim bakımından daha ileri seviyede olan Arap, Hint ve melez asıllı müslümanlar İngiliz yönetimine karşı bir yandan müslüman toplumun temsilciliğini yapar ve aracı rolü oynarken bir yandan da Singapur'u Ortadoğu menşeli yenilikçi dinî düşüncelerin bölgeye yayıldığı bir eğitim ve yayıncılık merkezi haline getirdiler. Ayrıca Singapur, XIX. yüzyılın ikinci yarısında Hollandalılar'ın Endonezya'da hacca koydukları kısıtlamalar sebebiyle hacca gidecekler için bir üs oluşturdu. Bu arada, özellikle XX. yüzyılın başlarında yerli Malaylar'da görülen millî bilinçlenmeye paralel olarak onlarla göçmen asıllı müslümanlar arasında rekabet başladı ve Malaylar diğerlerine kapalı tuttukları bazı cemiyetler kurdular.

XIX. yüzyılın sonlarına kadar müslüman halkın dinî işleri kendi toplum liderleri tarafından yürütülmekteydi. Daha sonra

sömürge hükümeti bazı düzenlemeler yaptı ve öncelikle evliliklerin tescili için 1880'de Mohammedan Marriage Ordinance adlı bir kanun çıkardı.

1906'da da dinî ve hayrî vakıfların idaresini düzenleyen Mohammedan Endowments Board, 1915'te müslüman toplumla ilgili işlerde hükümete tavsiyelerde bulunmak ve onların sorunlarıyla ilgilenmek üzere Mohammedan Advisory Board adlı kurullar oluşturuldu. Bağımsızlıktan sonra 1966'da Singapur Parlamentosu tarafından Administration of Muslim Law Act adlı bir kanunla müslümanların dinî hukukla ilgili işleri yeniden düzenlendi. 1968 yılında müslümanların din işlerinin yürütülmesinden sorumlu ve devlet başkanına onlarla ilgili hususlarda danışmanlık yapmakla görevli Islamic Religious Council of Singapore (Majlis Ugama Islam Singapura [MUIS]) adlı bir konsey oluşturuldu. Singapur'un en yüksek İslâmî otoritesi olan bu konsey, devlet başkanınca tayin edilen farklı etnik gruplara mensup üyelerden meydana gelmekte ve dinî, sosyal, kültürel faaliyetlerin yürütülmesiyle sorumlu çeşitli alt komisyon ve birimlere sahip bulunmaktadır. Boşanmalarla ilgili davalara bakan dinî mahkemelerin verdiği kararların temyizi de yine bu konseyin temyiz kurulunda sonuçlandırılmaktadır.

Hükümet, 1970'li yılların sonundan itibaren bütün çalışan müslümanların kendi dinî, eğitim ve sosyal faaliyetlerinde kullanılmak üzere maaşlarından gönüllülük esasına dayalı olarak ve onların yazılı izniyle aylık aidat kesintisi uygulaması getirdi. Majlis Ugama Islam Singapura'ya bağlı Muslim Building Fund tarafından yapılan bu kesintilerle altı yeni cami inşa edildi. Ayrıca hükümet diğer etnik gruplara göre düşük kalan müslüman Malaylar'ın sosyal, ekonomik ve eğitim durumlarını düzeltmek için önce 1980'de çocukların eğitimine yönelik Council on Education for Muslim Children / Majlis Pendidikan Anak-Anak Islam adıyla bir organ kurdu. Bu organ öğrencilerin eğitimleriyle ilgilenmekte, onlara burs ve krediler vermektedir. Hükümet müslüman toplumun sosyal kalkınması ve insan kaynaklarını geliştirmesi için 1991'de kurulan Association of Muslim Professionals adlı cemiyete de destek oldu ve bu cemiyete bağlı Centre for Research on Islamic and Malay Affairs adında bir araştırma merkezi oluşturdu. Ancak uygulanan bütün programlara rağmen toplumun konumunda fazla bir ilerleme kaydedilemedi. Malaylar hâlâ ortalama gelirin altında bir gelir düzeyine sahiptir. 2005 yılı istatistiklerine göre aylık hâne başına düşen millî gelir Çinliler'de 4570, Hintliler'de 4120 dolar iken Malaylar'da 3050 dolardır.

Singapur'daki müslümanların dinî eğitimi sömürge döneminde tamamen kendilerine bırakılmıştı. Çocuklar önce ailede ve "pondok" adı verilen geleneksel Malay eğitim kurumunda yahut bir hocanın evinde veya evinin yanında açmış olduğu derslikte Kur'an okumayı ve ilk dinî bilgileri öğrenirlerdi. Daha ileri seviyede ise medrese denilen modern dinî okullara gidilirdi. XX. yüzyılın başlarında Ortadoğu'dan birçok din hocasının gelmesi sebebiyle adada çeşitli medreseler açıldı. Singapur'a yerleşen göçmen Arap aileleri kendi aile adlarıyla Madrasah Alsagoff Al-Arabiah (1912), Madrasah Aljuneid Al-Islamiah (1927) ve Madrasah Almaarif Al-Islamiah (1936) gibi yeni medreseler kurdular. Bu okullarda temel dinî derslerin yanı sıra genel kültür dersleri de okutuluyordu. Sömürge dönemi boyunca devam eden medrese eğitiminin önemi, bağımsızlık döneminde zorunlu ilköğretime geçilmesi ve devlet okullarından mezun olanların daha iyi iş bulabilmeleri sebebiyle giderek azaldı. Müslüman toplumun temsilcileriyle hükümet arasında yapılan görüşmeler neticesinde hükümet, kökleri bağımsızlık öncesine kadar uzanan altı örgün medresede yapılan eğitimi 1980'li yılların sonunda ilköğretim bitirme sınavına hazırlama eğitimi vermeleri şartıyla tanımak zorunda kaldı. 1962-1966'da ülkedeki yirmi altı medresede 4173 öğrenci bulunurken 1991-1996 arasında bu altı dinî okulda 2057 öğrenci okumaktaydı. Singapur'da hayat standardının yükselmesine paralel olarak müslümanların yaygın dinî eğitim ve öğretiminde de iyileşmeler oldu. Din öğretmenleri ve hocalar Persatuan Ulama dan Guru Guru Agama Islam Singapura adı altında bir cemiyet kurarak teşkilâtlandılar. 1997 yılında müslüman akademisyenlerin öncülüğünde bilimsel faaliyetler ve yayıncılık yapmak üzere Centre for Contemporary Islamic Studies adlı bağımsız bir araştırma merkezi açıldı. Muslim Missionary Society of Singapore (Jamiyah), Muhammediyah, Darul Arqam, Singapore Dakwah Movement (PERDAUS) vb. dinî cemiyetler de eğitim öğretim faaliyetlerine katkıda bulunmaktadır. Müslümanlarla ilgili önemli sorunlar arasında toplumun eğitim ve sosyoekonomik seviyelerinin yükseltilmesi, laikleşme, küreselleşme ve devlet okullarında okuyan kız öğrencilerin baş örtüsüyle derslere girebilmesi gibi konular yer almaktadır.

Singapur'daki camiler mimari açıdan eski ve yeni olmak üzere iki türlüdür. Eski camiler (en eskisi 1826'da yapılıp 1928'de yenilenen Sultan [Hüseyin] Camii) genellikle Hint ve Arap tarzında kubbeli ve minareli iken yenileri

kademeli çatı sistemine sahip kırmızı kiremitli, modern ve mahallî özellikler yansıtan binalar şeklindedir. Yeni camiler, ibadethane olmalarının yanı sıra medrese, kütüphane, konferans salonu ve çalışma ofisleri gibi toplumun diğer sosyal, kültürel ve eğitim faaliyetlerine de hizmet veren birimleriyle birer kültür merkezi niteliğindedir. Camiler, Majlis Ugama Islam Singapura'nın tayin ettiği din görevlilerinden oluşan kurullar tarafından idare edilir. Bugün ülkede kayıtlı altmış dokuz cami vardır ve bunların otuz beşi medreselidir.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmad bin Mohamed Ibrahim, The Legal Status of the Muslims in Singapore, Singapore 1965; M. Yegar, Islam and Islamic Institutions in British Malaya, Jerusalem 1979; C. M. Turnbull, A History of Singapore: 1819-1975, Singapore 1985; Sharon Siddique, "The Administration of Islam in Singapore", Islam and Society in Southeast Asia (ed. Taufik Abdullah - Sharon Siddique), Singapore 1986, s. 315-331; a.mlf. - Yang Razali Kassim, "Muslim Society, Higher Education and Development: The Case of Singapore", Muslim Society, Higher Education and Development in Southeast Asia (ed. Sharom Ahmat - Sharon Siddique), Singapore 1988, s. 128-176; Wan Hussin Zoohri, The Singapore Malays:

The Dilemma of Development, Singapore 1990; Zuraidah Ibrahim, Muslims in Singapore: A Shared Vision, Singapore 1994; Hussin Mutalib, "Muslim Studies in Singapore", Muslim Social Science in ASEAN (ed. Omar Farouk Bajunid), Kuala Lumpur 1994, s. 1-20; a.mlf., "Islamic Education in Singapore: Present Trends and Challenges for the Future", JIMMA, XVI/2 (1996), s. 233-240; a.mlf., "Singapore Muslims: The Quest for Identity in a Modern City-State", a.e., XXV/1 (2005), s. 53-72; a.mlf. v.dğr., Singapore Malay / Muslim Community, 1819-1994: A Bibliography, Singapore 1995; "Singapore's Islamic Council: Objectives and Achivements", The Muslim World League Journal, VIII/12, Makkah 1981, s. 54-58; A. Mani, "Aspects of Identity and Change among Tamil Muslims in Singapore", JIMMA, XIII/2 (1992), s. 337-357; Husain Haikal - Atiku

Garba Yahaya, “Muslim Organizations in Singapore: An Historical Overview”, IS, XXXV/4 (1996), s. 434-447; a.mlf.ler, “Muslims in Singapore: The Colonial Legacy and the Making of a Minority”, JIMMA, XVII/1 (1997), s. 83-88; Suzaina Kadir, “Islam, State and Society in Singapore”, Inter-Asia Cultural Studies, V/3, Basingstoke 2004, s. 357-371; Syed Muhd Khairudin AlJunied-Dagang Istiaisyah Hussin, “Estranged from the Ideal Past: Historical Evolution of Madrassahs in Singapore”, JIMMA, XXV/2 (2005), s. 249-261; Syed Muhd Khairudin AlJunied, “Making Sense of an Evolving Identity: A Survey of Studies on Identity and Identity Formation among Malay-Muslims in Singapore”, a.e., XXVI/3 (2006), s. 371-382; C. O. Blagden - [Besim Darkot], “Singapur”, İA, X, 680-681; Cc. A. Trocki, “Singapore”, Encyclopedia of Asian History, New York 1988, III, 472-474; S. C. Smith, “Singapore”, EI^{2} (İng.), IX, 646-647; Singapur İslâm İşleri Konseyi’nin (MUİS) internet web sitesi: http://www.muis.gov.sg.

İsmail Hakkı Göksoy

SÎNİYYE

(السينيّة)

Selmân-ı Fârisî'yi (ö. 36/656 [?]) yücelterek onun hakikatlere giriş kapısı olduğunu iddia eden fırkalara verilen isim

(bk. GĀLİYYE; SELMÂN-ı FÂRİSÎ).

SİNKİANG

Çin Halk Cumhuriyeti'nin kuzeybatı kesiminde bulunan Doğu Türkistan'daki Uygur Özerk Bölgesi'nin resmî adı

(bk. TÜRKİSTAN).

SİNOD

Hıristiyanlık'ta dinî veya idarî problemleri çözmek için din adamlarının oluşturduğu genel ya da yerel kurul

(bk. KONSİL).

SİNOP

Karadeniz bölgesinde şehir ve bu şehrin merkezi olduğu il.

Anadolu'nun kuzey yönünde uç noktası olan İnceburun'a doğu yönünden bağlanan Boztepe Burnu berzahında bir kale-şehir olarak kurulmuş ve bir liman şehri konumunda tarih boyunca doğu yönünde gelişmiştir. Berzahın kuzeydoğusundaki dış liman fırtınalara açık olduğu ve denizcilik bakımından kullanışlı sayılmadığı halde Antikçağ'da daha çok bu limanın kullanıldığı bilinir. Yarımadanın güney yönündeki iç liman ise rüzgârlara kapalı konumuyla ve sakin deniziyle Karadeniz'in Anadolu kıyılarının en önemli doğal limanı olup Akliman ismini almıştır. Sinop'un eski adı Yunanca Sinopolli'dir. Müslüman yazarlar şehrin adını "Sanub" olarak yazmışlardır. Erken Osmanlı kroniklerinde ise bu ad "Sinab" veya "Sinub" şeklinde geçer. Şehrin adının kökeni konusunda çeşitli görüşler vardır. Yunan efsanelerinde şehrin kurulması meşhur Argonautlar'dan Tesalyalı Autolykos'a atfedilir ve adının da bir Amazon kraliçesinin isminden geldiği söylenir. Şehrin adını Asur tanrılarından Sin'den, Hititçe Sinova'dan geldiğini öne sürenler olduğu gibi milâttan önce I. yüzyıla ait bir kaynak, Irmak Tanrısı Osopos'un Apollo tarafından yakalanarak getirildiği yere (Sinop) adını veren Sinopi isimli kızından geldiğini yazmıştır.

Sinop yöresinde Kalkolitik (m.ö. 5500'lerden itibaren), Tunç çağı ve Demir çağı yerleşimleri tesbit edilmiştir. Gaşka, Hitit, Frig hâkimiyeti sonrasında Kimmerler'in Sinop'u denetimleri altına aldıkları, bu arada daha önce başlamış olan Grek kolonizasyonunun Kimmerler sayesinde kolaylaştığı ileri sürülür. Esasen Sinop, milâttan önce VIII. yüzyılda bir Grek kolonisi haline gelmeden çok önceleri Mezopotomya ve Kilikya'dan gelen kervan ticareti için önemli bir iskele durumundaydı. Strabon bu şehri Miletliler'in kurduğunu, uzun süre bağımsız kaldıktan sonra Pontus Krallığı, ardından Romalılar tarafından ele geçirildiğini belirtir. Milâttan önce VIII. yüzyılın ortalarında Milet'ten gelen tâcirler buraya yerleştiler. Sinop, Mezopotomya ve Anadolu'nun iç kesimleriyle Karadeniz çevresi arasındaki ticarette bir üs olarak kullanıldı. Miletliler yakın çevredeki ormanlardan sağladıkları iyi kalitedeki çam kerestesini kullanıp donanmalarını güçlendirdiler ve

Karadeniz kıyılarında Trapezus (Trabzon, m.ö. 757), Kerasus (Giresun) ve Kotyora (Ordu'nun batısında Bozukkale) gibi şehirleri kurdular. Sinop milâttan önce IV. yüzyılda bir ara Persler'e, ardından Kapadokya Krallığı'na bağlandı. İskender döneminde Makedonya egemenliği altına girdi. Meşhur Diogenes'in doğduğu şehir olarak ün kazanan Sinop milâttan önce 220'de Pontus Kralı II. Mithridates tarafından zaptedildi ve krallığın başşehirlerinden biri sayıldı. Sinop Kalesi'nin ilk defa bu dönemde inşa edildiği anlaşılmaktadır. Milâttan önce 69 yılında Lucullus tarafından alınan şehir Colonia Julia Felix Sinope diye adlandırıldı ve Roma egemenliği döneminde yaklaşık 350 yıl boyunca serbest ve özerk şehir statüsünü sürdürdü.

Coğrafyacı Strabon'a göre balıkçılıkta önde olan Sinop'un etrafı bostanlarla bezenmişti. İyi tahkim edilmiş olan ve karadan surlarla, deniz kıyısında dik yamaçlarla korunan Sinop'un Kırım kıyıları ile ticarî ilişkileri sıkı idi. Şehrin civarının toprakları verimli olup zeytin ağaçları vardı. Fakat o döneme gelindiğinde kervan yolları Amisos'ta (Samsun) sona eriyordu; ticarî faaliyet de Ege kıyılarına intikal etmişti. Bunlara rağmen Sinop deniz ticareti bakımından Bizans döneminde de önemini korudu.

İmparator Trajan zamanında (m.s. 98-117) başladığı anlaşılan Sinop'un hıristiyanlaşması şehrin ilk piskoposu olan Saint Phokas'a atfedilir. Aziz Phokas etrafında oluşan kült bütün Karadeniz çevresinde yayıldı. Bizans döneminde Armeniak "thema"sına bağlı olan Sinop dinî bakımdan Amasya metropolitliğine dahildi.

Daha sonraki yüzyıllarda müslümanların Bizans'a yönelik faaliyetlerinin etkileri Sinop'a da uzandı. Bizans kaynakları (Symeon Magister ve Theophanes Conrinuatus) 832'de Sarazenler'in (müslüman Araplar) Anadolu'ya akınları sırasında Bizans imparatorunun İranlı yardımcı kuvvetlerinin kumandanı olan Theophobos'un kısa bir süre için Sinop kralı ilân edildiğini yazar.

XI. yüzyılın son çeyreğinde Anadolu'nun Türkler tarafından fethi sürecinin ilk döneminde diğer kıyı şehirleri gibi Sinop da Bizans egemenliğinde kaldı. Bu arada Çankırı, Kastamonu ve Sinop yörelerinin Kara Tegin tarafından fethedildiği Dânişmendnâme ve Anna Komnena'ya dayanılarak

belirtilir. Süleyman Şah'a karşı Melikşah'ın Bizans ile anlaşması üzerine Kara Tegin sahillerden çekilmek durumunda kaldı. XIII. yüzyıl başlarında Trabzon'daki Komnenoslar'ın egemenliğine giren Sinop, I. İzzeddin Keykâvus tarafından fethedildi (26 Cemâziyelâhir 611 / 2 Kasım 1214). Sinop tekfuru Kir Aleksi, Canit (Canik) bölgesi uhdesinde kalmak ve sultana vergi vermek şartıyla serbest bırakıldı. Ardından Selçuklular tarafından tahkim edilen Sinop surlarında İzzeddin Keykâvus'a ait 612 (1215) tarihli Arapça ve Grekçe bir kitâbe bulunmaktadır. Selçuklu döneminde şehir bir yandan Kırım ile Anadolu arasındaki bir ihracat ve ithalât limanı rolünü oynarken öte yandan Bizans ve Trabzon kuvvetlerine karşı bir üs hizmeti gördü. Pisa, Ceneviz ve Venedik gibi İtalyan şehir devletleri buraya ilgi gösterdiler, ancak büyük koloni kurmadılar.

I. Alâeddin Keykubad devrinde Kastamonu Emîri Hüsâmeddin Çoban'ın kumandasında yapılan Suğdak seferi Sinop'ta kurulan donanmanın gücü bakımından belirleyicidir. Kösedağ Savaşı (1243) sonrasında başlayan Moğol vesayeti döneminde Batu Han'dan aldıkları yarlıklarla devletin çeşitli görevlerine talip olanların tepkiler üzerine merkezden iktâ bölgelerine çekilmesi sırasında nâiblik için yarlık almış olan Şücâüddin Abdullah, Sinop'a donanma kumandanı olarak geldi. Yine aynı dönemde IV. Kılıcarslan - II. İzzeddin Keykâvus arasındaki rekabet sırasında Trabzon Rumları kısa bir süre Sinop'ta tekrar egemenlik kurdu (657/1259). Ancak şehir, Abaka Han'dan kaybedilen toprakları ele geçirmek için izin alan Muînüddin Süleyman Pervâne tarafından geri alındı (664/1266). IV. Kılıcarslan bir menşurla burayı ona temlik etti (İbn Bîbî, II, 165; Aksarâyî, s. 62-64). Böylece Sinop'taki Pervâneoğulları Beyliği'nin temeli atılmış oldu. Pervâneoğulları döneminde Sinop'ta önemli eserler yapıldı, Fahreddîn-i Irâkī, Şeyh Müeyyedüddin Mahmûd el-Cendî gibi bazı tanınmış bilim ve düşünce adamları buraya geldi. Daha sonra şehirde Kastamonu beylerinin etkisi arttı. Bu arada Gazi Çelebi faaliyetleriyle öne çıktı. Gazi Çelebi ölünce kızı bir ara yöreyi yönettiyse de (724/1324; bu yüzden Sinop'a Hatunili denilmiştir) Sinop, Kastamonu Candaroğlu beyi Süleyman Paşa tarafından ele geçirildi.

İbn Battûta'nın 1340'lara doğru şehri ziyaret ettiği sırada şehrin yöneticisi Süleyman Paşa'nın oğlu İbrâhim Bey idi. Karadeniz ticaretinde önemli bir iskele şehri olan Sinop'un ticarî hayatında Cenevizliler de kayda değer bir

yer tutuyordu. İbn Battûta, Sinop'ta denize doğru bel vermiş dağa çıkıldığında eteklerinde bağlar, bahçeler ve gürül gürül akan sular görüldüğünü kaydeder. Ona göre tam tepede kurulu zâviye Hızır-İlyas makamı olarak bilinir. Dağın eteklerinde ise Seyyid Bilâl (Emîr Tayboğa) kabri mevcuttur. Bu dönemde bir Venedik ve Ceneviz filosuyla Sinop önlerinde yapılan savaşta Candaroğulları donanması galip geldi (1341).

Kötürüm Bayezid'in ölümü üzerine Candaroğulları'nın yönetimi ikiye bölününce Kastamonu II. Süleyman'ın, Sinop ise İsfendiyar Bey'in yönetimine girdi. İlk Osmanlı kaynaklarında Kastamonu'yu alan Yıldırım Bayezid'in İsfendiyar Bey'e Sinop ve çevresini bıraktığı bilgisi yer alır (Neşrî, I, 323; Âşıkpaşazâde, s. 140). Ankara Savaşı (1402) sonrasında Timur Kastamonu-Çankırı yöresini de İsfendiyar Bey'e verdi. Şehzade kavgaları sırasında İsfendiyar Bey, Mûsâ Çelebi'nin Sinop'ta gemiye binip Rumeli'ye geçmesinde yardımcı oldu. Şeyh Bedreddin de İsfendiyar Bey'in yardımıyla Sinop Limanı'nı kullanarak Eflak taraflarına gitti. Fâtih Sultan Mehmed, Karadeniz bölgesinin tamamında egemenlik kurmak için harekete geçince 865'te (1461) Sinop ve çevresini savaşmadan ele geçirdi, dirlik verdiği Candaroğlu İsmâil Bey ve sipahilerini Rumeli yakasına sürdü. Böylece Sinop'ta Osmanlı idaresi kurulmuş oldu. Sinop Osmanlı döneminde Karadeniz'de başlıca deniz üssü haline geldi. Yapılan gemi miktarı ve çeşidi bakımından Galata ve Gelibolu tersanelerinden sonra gelen Sinop Tersanesi, ihtiyaca göre özellikle deniz savaşlarının önem kazandığı zamanlarda faal hale gelmekteydi. Meselâ 1566'da on beş kadırga, 1571'de Kıbrıs seferi sırasında yirmi beş kadırga, 1656'da dört kalyon, üç kadırga inşa edildi. Sinop ve çevresinden hem kereste hem gemi yapımında kullanılan kendir, zift, üstüpü vb. malzeme Tersâne-i Âmire'nin ihtiyaçları için de kullanılmaktaydı (Bostan, s. 17-19).

Şehrin nüfusu ve fizikî yapısıyla ilgili en erken tarihli kayıtlar 892 (1487) yılına kadar iner. Buna göre şehirde 783 kayıtlı erkek nüfus vardı ve bunun 604'ü (492 hâne, altmış bekâr, elli iki muaf) müslüman, 179'u (159 hâne, yirmi bekâr) hıristiyandı. Ayrıca 117 kişi "cemâat-i nöbetçiyân" olarak kalede görev yapmaktaydı. Kayıtlı nüfus on üç müslüman ve altı hıristiyan mahallesinde oturuyordu. Bu ilk bilgiler şehrin 2500'ü aşan bir nüfusa sahip olduğunu gösterir. 936 (1530) tarihli kayıtlarda iki cuma camisi, yirmi bir mahallesi ve bir medresesi olduğu görülen Sinop'ta 378 müslüman, 233

hıristiyan hânesi olmak üzere toplam 611 hâne vardı. Bunun dışında kayıtlı 327 bekâr erkek nüfusun 236'sı müslüman, doksan biri hıristiyandı. Tahminî nüfus bir önceki tarihe göre artarak 3000-3500 dolayına ulaşmıştı. Müslüman mahalleleri adlarını çoğunlukla merkezlerindeki cami ve mescidlerden (Cami [Alâeddin], Mescidi Saray, Mescidi Aslan, Mescidi Sofu Bayezid, Mescidi Ulubey, Mescidi Hacı Aslan, Mescidi Şükrâne / Şekerhâne, Mescidi Kapan), hıristiyan mahalleleri ise kiliselerden (Büyük Kilise, Aya Petro, Aya Nikola, Aya Konstantin, Ayaklıca Kilise) almaktaydı (BA, TD, nr. 438, s. 679). 1530 tarihli defterdeki diğer müslüman mahalleleri Demirli, Meydan, Akdoğan, Serâmeddin (Sirâceddin), Tayboğa ve Balatlar'ın da aslında mescidleri vardı. Gayri müslim mahallelerinden Tersane mahallesi gemi yapımı işinde çalışanlarca meskûn hale getirilmiş olmalıdır.

968 (1560-61) tarihli Tahrir Defteri'ne göre Sinop şehrinde toplam 1003 erkek nüfus (tahminen 3000 kişi) kayıtlıydı (BA, TD, nr. 327, vr. 454 vd.). En kalabalık müslüman mahallesi Sultan Alâeddin Camii mahallesiydi. Müslümanlar (377 hâne, 318 bekâr) on dört, hıristiyanlar (198 hâne, seksen sekiz bekâr) yedi mahallede yaşamaktaydı. 990 (1582) tahririnde on üç kale muhafızı kaydedilmiş olmakla birlikte şehrin müslüman halkının bir bölümü kaleyi korumakla görevliydi. Bu sebeple II. Mehmed devrinden itibaren fevkalâde vergi yükünden (avârız) muaf tutulmuşlardı. Muaflar (110 nefer) ve kale görevlileri (100 kişi) dışındaki müslüman nüfus 400 hâne ve 644 bekârdan, hıristiyanlar ise 226 hâne

ve 295 bekârdan oluşmaktaydı. Tahminî toplam nüfus 4000'i buluyordu. Bu veriler, Sinop'ta XV. yüzyıldan XVI. yüzyılın son çeyreğine kadar düzenli bir nüfus artışının olduğunu gösterir. Şehrin gelirleri arasında boyahane, dalyan ve gümrük vergileri dikkat çeker. Bunlar kale görevlilerinin ücretlerine tahsis edilmiştir (Ünal, s. 107, 333-337).

Sinop'un 1051'deki (1641) gayri müslim mahalleleri Arap, Ayaklıca Kilise, Aya Konstantin, Aya Nikola ve Meryem Ana'ya XVIII. yüzyıl şer'iyye sicillerine göre Aya Todori, Balatlar ve Kumbaşı (Elekçiler) eklendi. Esasen bunlardan Aya Todori eskiden beri bir gayri müslim mahallesi olarak vardı; müslüman ve gayri müslimlerin karışık yaşadığı Balatlar ise XV-XVI. yüzyıllarda müslüman mahalleleri içerisindeydi. XVIII. yüzyıl şer'iyye

sicillerinden tesbit edilen müslüman mahalleleri ise Arasta, Arslan, Bağçeler, Sirâceddin, Câmi-i Kebîr, Kapan, Kaleyazısı, Kefevî Mahmud Efendi Camii, Küfli, Mehmed Ağa Mescidi, Meydankapı, Saray, Selâmdalı, Şekerhâne (Şükrâne), Şeyh, Tayboğa, Demirli, Ulubey adlarını taşıyordu. Ayrıca İçkale'de müslümanlar yaşamaktaydı (Güler, s. 57-63).

Sinop şehrinin kalesinde mevcut sivil müslüman ahali, kale muhafazasına hizmeti dolayısıyla avârız türü vergilerden muaf olduğundan XVII. yüzyıla ait avârız defterlerinde yazılmamış (BA, KK, nr. 2722, s. 123), kalenin dışındaki gayri müslim mahalleleriyle köyler ise kaydedilmiştir. Bu kayıtlara göre 1051 (1641) yılında altı gayri müslim mahallesinde toplam 202 hâne (kırk beş avârızhânesi) yazılıdır (köylerle birlikte toplam 210 avârızhânesi vardır; BA, KK, nr. 2589, s. 40-41; nr. 2593, vr. 10a-b). 1099 (1688) tarihli mufassal avârız defterine göre ise aynı altı mahallede yazılan toplam 177 nefer kırk iki avârızhânesi olarak kaydedilmiştir. Bu tarihte en kalabalık gayri müslim mahallesi Arap mahallesidir (elli dokuz vergi mükellefi).

XVI. yüzyılda suhte ve Celâlî karışıklıklarından etkilendiği anlaşılan Sinop XVII. yüzyıl başlarından itibaren birkaç defa Don Kazakları'nın saldırısına uğradı (ilki 1614'te). Bu saldırı esnasında, Naîmâ'nın İbn Fazlullah el-Ömerî'den mülhem olarak "medînetü'l-uşşâk" ve "şehr-i dilârâ" olarak tavsif ettiği Sinop'ta yetişkin erkekler kılıçtan geçirildi, çocuklar esir edildi (Târih, II, 409). 1638'de Kazaklar'ın Sinop ve Anadolu sahillerine yönelik hazırlıkları zamanında tedbir alınarak önlendi (a.g.e., II, 905). 1049 (1639-40) tarihli bir belgede kalenin tamirinden bahsedilmektedir ki bu muhtemelen Kazak akınlarına karşı alınan bir tedbirdir (BA, MD, nr. 90, s. 379). Kale dışında yaşayanlar Kazak saldırıları sırasında kaleye alınmaktaydı. Bu saldırılar üzerine kalenin tamir edilip muhafazasına sıkı sıkıya özen gösterildiğini kaydeden Evliya Çelebi'ye göre kalenin başlıca kapıları Kum Kapısı, Meydan Kapısı, Tersane Kapısı, Yenicekapı, Tabahâne Kapısı, İçkale'nin Lonca Kapısı, Uğrunkapı ve aşağı kaledeki Deniz Kapısı'dır. Evliya Çelebi ayrıca 1050 (1640) yazında uğradığı Sinop'ta kale içinde ve dışında yirmi dört mahallenin var olduğunu bildirir. Sinop 300 akçe pâyesiyle kadısı, müftüsü, nakîbüleşraf kaymakamı, dizdarı, serdarı ve kale neferleri olan, halkının çoğu tüccar, marangoz, karaya ve denize tutkun bir şehirdir. Hıristiyan mahalleleri ise deniz kıyısındadır. Gayri müslimlerin

1100 kadarı haraç verirken 100 gayri müslim kalenin tamiri karşılığında haraç vermemektedir.

Bir liman şehri olarak Sinop'un hayli faal bir ticarete sahne olduğu söylenebilir. Kefe gümrük defterlerindeki veriler, 1486-1490 yılları arasında bazıları Sinoplu olan pek çok gemi sahibinin Sinop'a gelip gittiğine işaret eder. Öte yandan aynı dönemde Kefe'de ticaret yapan müslüman tüccarlar arasında doğum yeri Sinop olan kişiler ön plandadır. Sinop Limanı'nın gümrük gelirleri ise bir mukātaa şeklinde işletilmekteydi. 1560 ve 1582 tarihli tahrir defterlerinde iskele mukātaası geliri olarak yer alan rakam gerçeği aksettirmez. 1610-1616 yıllarında altı yıllık dönemde iskele mukātaası gelirinin 1.300.000 akçe diye kaydedilmiş olması da yıllık gelirin yaklaşık 215.000 akçe civarında olduğunu gösterir. Karadeniz'deki belli başlı dört gümrük alanından biri Sinop'tan Trabzon'a uzanan sahayı kapsayan Sinop Gümrüğü'dür. Dolayısıyla Sinop İskelesi Gümrüğü ve ona bağlı olanların mukātaası içinde Karadeniz sahilinde daha küçük çaptaki iskele ve limanlar da bulunmaktaydı. XVIII. yüzyıla ait kayıtlar Amasra, Ereğli gibi Sinop'un batısında, Bafra, Samsun, Ünye, Giresun gibi doğusundaki yerlerde bulunan iskelelerin de bu mukātaa alanı içinde bulunduğunu, zamanla mukātaanın adının Karadeniz gümrükleri mukātaasına dönüştüğünü bildirir.

Şer'iyye sicillerinden edinilen bilgilere göre XVIII. yüzyılda Sinop şehir merkezinde cuma pazarı, bir sûk-ı sultânî, birkaç han, beş çarşı (Kaleyazısı, Kazgancılar, Kapan, Yalı ve Tersane çarşıları), çeşitli dükkânlar (bakkal, tuzcu, semerci, berber, ekmekçi, ayakkabıcı vb.), iş yerleri (mumhâne, fırın, değirmen vb.) mevcuttu. Canlı bir iktisadî hayata sahip olan şehirde çeşitli meslek sahipleri arasında gemiciler ve tüccarlar büyük bir yer işgal etmekteydi. Sinop XVII. yüzyılda köle ticareti bakımından da eski önemini koruyordu.

XVIII. yüzyılda ve XIX. yüzyılın başında Sinop'a uğrayan seyyahların yazdıkları ise ekonomik açıdan bir ölçüde gerilemiş bir şehrin portresini çizer. XVIII. yüzyıl sonuna doğru şehri ziyaret eden Sestini nüfusu 15.000 olarak yazar. Aynı sayı 1830-1833 arasında seyahat eden Fontanier tarafından da verilirken XIX. yüzyılın ikinci yarısına ait kaynaklarda 5000-9000 arasında rakamlar yer alır. Kadınların ve gayri müslimlerin

sayılmadığı 1831 nüfus sayımına göre Kastamonu vilâyetinin bir kazası olan Sinop'ta 7137 müslüman erkek vardı. Bugünkü Sinop'a dahil Gerze kazasında 2521, Saray'da 4839, Boyabat'ta 7546, Ayandon'da 2088 müslüman erkek kayıtlıdır.

1854 yılı başlarında Sinop Limanı'ndaki Osmanlı donanmasının Rus baskınına uğramasıyla meydana gelen Osmanlı-Rus donanma savaşında 2000'in üzerinde asker şehid düştü, on iki Türk gemisi battı. Askerî zayiatın dışında şehirde büyük hasar meydana geldi; resmî bir belgeye göre yedi mescid, iki mektep, 247 ev ve 170 dükkân yandı, beş sivil müslüman şehid

oldu, hıristiyanlardan da on altı kişi öldü. Bu tahribat şehirde derin iz bıraktı. Kırım savaşından sonra İnebolu ve Samsun limanlarının artan önemiyle birlikte Sinop'un deniz ticaretindeki rolü azaldı. Limanlarda yapılan ithalât-ihracat değerlerine dair rakamlar Sinop'ta 1.220.000 frank iken Samsun'da 15.000.000, Trabzon'da 86.000.000 frank idi. Nisbeten tecrit edilmiş bir yer olması dolayısıyla II. Abdülhamid tarafından sürgün yeri olarak kullanılan Sinop'ta Cumhuriyet devrinde İçkale hapishaneye dönüştürülmüştür.

Şemseddin Sâmi'nin verdiği bilgilere göre XX. yüzyıl başlarına doğru 9000 kişilik nüfusu olan Sinop şehrinin güney yönündeki koyda geniş ve sağlam limanı, tersanesi, tophanesi, Bizans zamanından kalma suru, istihkâmı, gemi imaline mahsus tezgâhları, genel hapishanesi, frengi hastalarına mahsus hastahanesi, mektebi idâdîsiyle rüşdiyesi ve birkaç cami ve medresesi vardı. Ticareti fazla işlek olmayıp başlıca ihracat malları kereste ve meyveden ibaretti. Arazisi oldukça verimliydi; tütün ve keten tohumundan epeyce bir miktar ihraç ediliyordu. I. Dünya Savaşı sonrasındaki işgal ve Millî Mücadele yıllarında Sinop, Pontusçu çetelerin faaliyet alanı içine girdi. Bunlara karşı Sinop Mutasarrıfı Mazhar Tevfik Bey önderliğinde Müdâfaa-i Hukuk örgütlenmesi gerçekleşti. Mustafa Kemal Paşa Samsun'a geçerken Sinop Limanı'na da uğradı (18 Mayıs 1919).

XV-XVI. yüzyıl tahrir ve evkaf kayıtlarına göre Sinop şehrinin fizikî yapısının oluşmasında önemli rol oynayan Sultan Alâeddin (Câmi-i Kebîr / Ulucami, 666/1267-68), İbrâhim Bey (Kale, 742/1341), Meydankapı

camileri, Arslan (752/1351), Sirâceddin, Ulubey (760/1359), Demirli, Kapan (771/ 1369-70), Saray (Hoca Mukbil, 776/1374-75), Şekerhâne, Sûfî Bayezid (Hoca Şâhin), Akdoğan (Çarşı), Balatlar, Hıdırlık, Tayboğa (Seyyid Bilâl) ve Unpazarı mescidleri bulunmaktadır. Şer'iyye sicillerinde ve Evliya Çelebi'nin Seyahatnâme'sinde bunlara ek olarak Süleymaniye, Yenicami, Ayasofya, Kefevî (XVI. yüzyıl), Mehmed Ağa (1040/ 1631) camileriyle Şeyh, Debbâğhâne, Kubad Efendi, İskele, Boztepe Maksud Efendi, Mustafa Efendi, Yenimahalle, Fetih Baba (754/1353) mescidleri zikredilmektedir. Şehirde Seyyid Bilâl olarak da anılan Tayboğa'nın (ö. 679/1280) türbesinin de bulunduğu bir zâviyesi, mescidi ve hamamı bulunmaktadır. Vakıf sistemi çerçevesinde içinde Pervâneoğulları'nın son hükümdarı Gazi Çelebi'nin (ö. 722/1322) türbesi, XIV-XV. yüzyıllarda vefat eden İsfendiyaroğulları'na (Candaroğulları) mensup kişilere ait on dokuz sanduka bulunan İsfendiyarlar (İbrâhim Bey) Türbesi, Candaroğulları'nın son beyi İsmâil Bey'in Nesli Türbesi, muhtemelen Çaça Sultan Türbe ve Zâviyesi, Candaroğlu ailesine mensup iki hanımın medfun olduğu Hatunlar Türbesi, Mirza Baba, Kırklar, Sultan Hatun, Devlet Hatun, Hacı Hamza, Pervâne türbeleri, Kırklar Mezarlığı, Bozacı Sultan Zâviye ve Türbesi, Sîstânî Zâviyesi, Hıdırlık Zâviyesi gibi eserler de vakıflarla desteklenmiştir. Sinop'ta bir kervansarayla çok sayıda çeşme ve üç hamam (Yukarıhamam, Yalı Hamamı ve Tayboğa Hamamı) bulunmaktadır. Şehrin tek medresesi olan, iki eyvanlı, revaklı avlulu Sultan Alâeddin Medresesi, Alâeddin Camii ile aynı vakfa dahildir.

Osmanlı idaresinde Kastamonu sancağına bağlı bir kaza merkezi statüsünde olan Sinop'a Gerze ve Saray nahiyeleri bağlı idi. XVII. yüzyılın ilk çeyreğinde toplam köy sayısı 180'di. Uzun süre bu durumunu koruyan Sinop, Tanzimat sonrası Kastamonu vilâyetine bağlı bir sancak merkezi haline geldi. Şemseddin Sâmi, kaza nüfusunu 44.791 olarak verir ve Rum sayısını 4500 diye yazar. Sinop sancağı merkez kaza dışında Boyabat ve Ayancık kazalarından oluşuyordu. Cumhuriyet döneminde il merkezi durumuna gelen Sinop şehri bu devirde yapılan kalkınma hareketleriyle belirli ölçüde gelişmişse de çeşitli sebepler yüzünden demografik ve ekonomik açıdan yeterli düzeyde bir ilerleme sağlayamadı. Şehrin kara yollarıyla Boyabat üzerinden Kastamonu ve İstanbul'a, doğu yönde de Alaçam-Bafra üzerinden Samsun'a bağlanması, limana gelen gemilerin yanaşabileceği bir iskelenin 1959-1961 yılları içinde inşa edilmesi, eski

eserlerin restorasyonu ve planlama çerçevesinde yeni binaların yapılması nüfusun az da olsa artmasını sağladı (1927'de 5006, 1950'de 5780, 1965'te 13.354, 2000'de 30.502, 2007'de 34.755). Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi'ne bağlı olarak kurulan Su Ürünleri Fakültesi (1982), Sinop Fen-Edebiyat Fakültesi (1998), Sinop Eğitim Fakültesi (2000), Boyabat İktisadî ve İdarî Bilimler Fakültesi ile (1997) Sinop Sağlık Yüksek Okulu ve Boyabat Meslek Yüksek Okulu'nu bünyesinde barındıran Sinop üniversitesi açıldı (2007).

Sinop şehrinin merkez olduğu Sinop ili Samsun, Çorum, Kastamonu illeri ve kuzeyden Karadeniz ile çevrilmiştir. Merkez ilçe dışında Ayancık, Boyabat, Dikmen, Durağan, Erfelek, Gerze, Saraydüzü ve Türkeli adlı sekiz ilçeye ayrılmıştır. 5792 km² genişliğindeki Sinop ilinin 2007 sayımına göre nüfusu 198.412, nüfus yoğunluğu 34 idi. Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 2007 yılı istatistiklerine göre Sinop'ta il ve ilçe merkezlerinde seksen yedi, kasabalarda sekiz ve köylerde 932 olmak üzere

toplam 1027 cami bulunmaktadır; il merkezindeki cami sayısı yirmidir.

BİBLİYOGRAFYA

Strabon, Antik Anadolu Coğrafyası (Geographika: XII-XIII-XIV) (trc. Adnan Pekman), İstanbul 1993, s. 545-546; Dânişmend Gazi Destanı (haz. Necati Demir), Ankara 2006, bk. dizin; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-Alâiyye: Selçukname (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, I, 168-175; II, 165; Aksarâyî, Müsâmeretü'l-ahbâr (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 2000, s. 62-64; İbn Battûta, Seyahatnâme (trc. A. Sait Aykut), İstanbul 2004, I, 442-444, 462; Anonim Osmanlı Kroniği: 1299-1512 (haz. Necdet Öztürk), İstanbul 2000, s. 42, 57, 125; Neşrî, Cihannümâ (Unat), I, 323; Anonim Tevârîh-i Âl-i Osman (nşr. F. Giese, haz. Nihat Azamat), İstanbul 1992, s. 37, 52, 115; Âşıkpaşazâde, Târih (Atsız), s. 140, 203-206; Naîmâ, Târih (haz. Mehmet İpşirli), Ankara 2007, II, 409, 905; Ch. Texier, Küçük Asya: Coğrafyası, Tarihi ve Arkeolojisi (çev. Ali Suat, nşr. Kâzım Yaşar Kopraman - Musa Yıldız), Ankara 2002, III, 208-212; M. Şakir, Sinop'ta

Candar Oğulları Zamanına Ait Tarihî Eserler, İstanbul 1934; Ekrem Akurgal - Ludwig Budde, Vorläufiger bericht über die ausgrabungen in Sinope, Ankara 1956; W. M. Ramsay, Anadolu'nun Tarihi Coğrafyası (trc. Mihri Pektaş), İstanbul 1960, s. 27, 32-37, 354-355; Dündar Tokgöz, Sinop Tarihi Turizmi ve Eski Eserler Rehberi, Ankara 1973; Bekir Başoğlu, Sinop İli Tarihi, Ankara 1978; Cl. Cahen, Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Türkler (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1979, s. 131-134, 277, 313-314; S. Faroqhi, Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia: 1520-1650, Cambridge 1984, s. 107-108; M. A. Bryer - D. Winfield, Byzantine Monuments and Topoghraphy of Pontos, Washington 1985, I, 67-88; M. Akif Işın, "Sinop Bölgesi Yüzey Araştırması", İkinci Tarih Boyunca Karadeniz Kongresi Bildirileri (1-3 Haziran 1988), Samsun 1990, s. 241-276; İdris Bostan, Osmanlı Bahriye Teşkilâtı: XVII. Yüzyılda Tersâne-i Âmire, Ankara 1992, s. 17-19; İbrahim Güler, XVIII. Yüzyılın İlk Yarısında Sinop (İdari Taksimat ve Ekonomik Tarihi) (doktora tezi, 1992), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü; Halil İnalcık, Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi: 1300-1600 (trc. Halil Berktay), İstanbul 2000, I, 246, 250; Kemal H. Karpat, Osmanlı Nüfusu (1830-1914): Demografik ve Sosyal Özellikleri (trc. Bahar Tırnakçı), İstanbul 2003, s. 150, 159, 180, 202, 218; Osmanlı Belgelerinde Kırım Savaşı: 1853-1856 (nşr. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü), Ankara 2006, s. 142, 285, 286, 298; Mehmet Ali Ünal, Osmanlı Devrinde Sinop, Isparta 2008; Özdemir Koçak, "Erken Sinop Yerleşmeleri", TTK Belleten, LXVII/250 (2003), s. 697-718; Besim Özcan, "Bir Baskının Anatomisi: Sinop Faciası", Uluslararası Karadeniz İncelemeleri Dergisi, sy. 2, Trabzon 2007, s. 7-18; Kāmûsü'l-a'lâm, IV, 2787-2788; Besim Darkot, "Sinop", İA, X, 683-688; J. H. Kramers - S. Faroqhi, "Sīnūb", EI² (İng.), IX, 653-656.

Mehmet Öz

SİNOP ULUCAMİİ

(bk. ALÂEDDİN CAMİİ).

SİPAHİ

(سباهى)

Osmanlı askerî teşkilâtında altı bölük halkı da denilen kapıkulu süvarilerinin en seçkin grubu.

Sipâhî sözlükte “asker” mânasına gelen Farsça sipâh kelimesine dayanır. Kapıkulu süvarileri içindeki gruba kaynaklarda sipah da denmiştir. Kelime Osmanlı askerî teşkilâtında çeşitli gruplar için kullanılmıştır. Kapıkulu ocaklarının süvari kısmını teşkil eden bu ocağın dışında timar tasarruf eden askerî zümrelere de sipahi adı verilir. Bu sonuncuları Osmanlı ordusunun en kalabalık askerî grubunu oluşturur ve dirlik olarak kendilerine verilen arazilerden topladıkları vergiler karşılığında atı ve yardımcısıyla birlikte sefere katılır, “sâhib-i arz” tabiriyle de anılırdı (bk. TİMAR). Ayrıca Anadolu’da mültezim hesabına harman ölçenlere de muhtemelen timarlı sipahilik teşkilâtından dolayı sipahi denmiştir. Kelime Çağatayca’da “memur, eşraf, âyan” gibi anlamlara gelir. Hindistan ve Cezayir’de bir askerî sınıfın adıdır. Altı bölüğe ayrılan kapıkulu süvarilerinin en itibarlısı olan sipahiler Osmanlı kaynaklarında ve belgelerinde “ebnâ-i sipâhiyân” olarak da geçer. Bu tabir bazan bütün kapıkulu süvarileri için kullanılmıştır. Sipahilere ayrıca taşıdıkları alay bayrağının renginden dolayı “kırmızı bayrak” da denir. İlk Osmanlı kaynaklarında, kapıkulu süvarilerinden ilk defa Kara Timurtaş Paşa’nın tavsiyesiyle I. Murad döneminde silâhdar bölüğünün teşkil edildiği, sipah bölüğünün ise Fâtih Sultan Mehmed zamanında ortaya çıktığı ve silâhdarların önüne geçip baş bölük olduğu zikredilir (bk. ALTI BÖLÜK).

Kapıkulu Ocağı’nın tam teşekkül ettiği dönemlere ait genel bilgilerde kapıkulu sipahilerine katılımın daha ziyade yeniçerilerden, saray ve saraya bağlı kurumlardan karşılandığı, bazan fevkalâde hizmetlerine karşılık cebeciler, topçular gibi diğer ocaklarındaki efradın da sipah zümresine dahil edildiği belirtilir. Ayrıca bir başka asker kaynağı enderun koğuşlarındakilerle Edirne, Galata ve İbrâhim Paşa saraylarındaki iç oğlanlarıdır. Bunlar derecelerine göre muayyen zamanlarda altı bölükten

birine kaydedilebiliyordu (çıkma). Bu tür çıkmalardan en önemlisi saltanat değişiklikleri sırasında yapılanlardı (cülûs çıkması, umum çıkması veya büyük çıkma). Bunun yanında sünnet, nikâh, vilâdet-i hümâyun gibi bazı önemli zamanlarda bu ocağa kayıt mümkün oluyordu.

Kaynaklara göre ilk devirlerde nüfuzlu devlet adamlarının ve kumandanların oğulları sipah bölüğüne yazılmaktaydı. Savaşlarda yararlıkları görülenler, Bağdat, Yemen ve Mısır bölüklerinden ya da önde gelen birinin hizmetinden gelenler, devşirme oğlanlarının eğitim görmüş olanları da kapıkulu süvarilerine alınabilmekteydi. Yeniçerilerin aksine evlenmelerine müsaade edilen kapıkulu sipahilerinin oğulları (veledeş) hizmet yapabilecek olgunluğa erişebilmişlerse babalarının sağlığında, yaşça küçükseler babalarının vefatından sonra kapıkulu sipahi bölüklerine dahil olabiliyordu. Başlangıçta uygulanmamasına rağmen sonradan sipahilere hayattayken oğullarını ocağa dahil ettirme hakkı verildi (Uzunçarşılı, II, 142-144, 169-170).

Kapıkulu sipahilerinin yevmiyeleri bölüklerine, derecelerine, yaptıkları hizmetlere göre değişirdi. Bunların maaşları önceleri üç ayda bir Topkapı Sarayı Hazine Dairesi'nden verilirken daha sonra bu usulden vazgeçilerek ulûfeleri sergili ve taşralı adıyla iki şekilde verilmeye başlandı. Sergili olanlar her ulûfe tevziinde vezîriâzamın sarayına gidip vezîriâzam, defterdar, bölük ağaları ve diğer hazır bulunması gerekenler huzurunda maaşlarını alırlardı. Taşradakiler ulûfe tevziinde İstanbul'a şahsen gelmezler, belgelerini (ibtidâ veya ruûs) arkadaşlarına veya zâbitlerine vererek maaşlarını onların aracılığıyla tahsil ederlerdi (a.g.e., II, 187-189). Kapıkulu süvarilerinin her kısmının müstakil ağa ve zâbitleriyle kethüdâ, kethüdâ yeri ve başçavuş, çavuş, bir de kâtipleri vardı. Altı bölük ağalarından derece itibariyle en üstte yer alanı sipah ağasıydı. Altı bölük ağalarının 100 akçe ve üzerinde yevmiyeleri olup ayrıca arpalıkları mevcuttu. Bölük ağalarının yetişmiş oğullarının sipah ve silâhdar bölüklerine kaydedilmesi kanundu (BA, İbnülemin-Askeriye, nr. 205). Her bölük ağasının birer tuğu bulunurdu.

İstanbul'da kapıkulu süvarilerinin kendilerine mahsus kışlaları yoktu. Hayvanlarının mera ve yem ihtiyacı yüzünden daha ziyade İstanbul'a yakın yerlerde ve Anadolu ile Rumeli'nin çeşitli yerlerinde otururlardı. Kapıkulu

süvarilerinin taşradaki ikamet yerleri ilk zamanlarda İstanbul yöresi, Edirne, Bursa ve Kütahya civarıyla sınırlıyken XVII. yüzyılın başlarından itibaren Mora, Selânik, Bosna, Belgrad, Şam,

Amasya, Ankara, Kemah gibi mahallere doğru genişledi. Bunların bulundukları yerlerde sipah kethüdâ yeri denilen adamları (zâbit) vardı. Kapıkulu süvarinin bekârlarının İstanbul'da kaldıkları yerler Süleymaniye'deki bekâr odalarıyla Sultan Ahmed Hanı, Elçi Hanı, Taşhan ve Kurşunlu Han'dı.

XV. yüzyılın ortalarında 8000 kişiden ibaret olan altı bölük halkının 2000'i sipahiydi. Sipahi sayısı Yavuz Sultan Selim döneminde 3500, 1530'larda 3000, 1550'lerde 2000, 1568-1569'da 3331 oldu. III. Murad zamanındaki İran seferlerinde ordudaki bütün sınıfların sayısının artışına paralel şekilde kapıkulu süvarilerinin sayısı da arttı. 1590'lı yıllarda bütün kapıkulu süvarilerinin sayısı 40.000'e ulaşmıştı. Sipahi sayısı 1597'de 7000, 1018'de (1609) 7683, IV. Murad döneminde 7000, 1660'ta 7203'tü. Sipahiler XV. yüzyılın ortalarında kapıkulu süvarilerinin dörtte birini teşkil ederken XVII. yüzyıl ortalarında yarısını oluşturuyordu. Sipah sayısı 1123'te (1711) 6512'ye düşmüşken 1713'te 10.778'e çıktı. Sipahiler kendi içlerinde 300 bölüğe ayrılmıştı. XVI. yüzyıl sonlarında her bölük on kişiden oluşmaktaydı; zamanla bunların da sayısı arttı.

Kapıkulu sipahileri, barış zamanlarında başlarında genelde hünkâr iç oğlanlarından tayin edilen bir ağa olduğu halde cizye, âdet-i ağnâm, mukātaa gibi mîrî malı tahsiline giderlerdi. XVII. yüzyılda bunlara tevliyet ve voyvodalık hizmetleri de verildi. Sipah ve silâhdarların İstanbul'da bulunanları içinden 300'ü zâbitleriyle birlikte divanın toplandığı günlerde Bâb-ı Hümâyun'un önünde selâm resmi icra eder, toplantı müddetince ikinci avluda beklerdi. Yine padişah cuma selâmlığına çıktığında ya da herhangi bir yere gittiğinde alaylarda hazır bulunurlardı.

Kapıkulu sipahileri, Kanûnî Sultan Süleyman'dan sonra padişahların sefere çıkma geleneğini terketmeleri üzerine serdarlarla birlikte sefere çıkmaya başladılar. Sefer kararı alındığında bölük ağalarına taşradaki sipahileri toplamaları için emir verilir, onlar da sipahilerin bulundukları mahallere haber gönderirlerdi. Seferde padişah veya serdarın sağında yürürlerdi. Sipah

bölüğü neferleri cephede siper kazdırmak, muhasara sırasında kaleye toprak sürdürmek gibi vazifeleri yerine getirirlerdi. Sefer esnasında izlenecek güzergâhın tayini amacıyla ordunun geçeceği yerlere belli aralıklarla sancak tepesi denilen sunî tepeler yapma görevi önceleri silâhdarlara aitken daha sonra sipahilerin uhdesine verildi. Cephede bir gece sipahiler, bir gece de silâhdarlar yeniçerilerle birlikte otâğ-ı hümâyunu veya serdâr-ı ekremin çadırını muhafaza ederdi. Ordu cephede savaş düzeni aldığında sipahiler merkezde padişah veya serdarın arkasında veya sağ ve solunda mevzilenirlerdi. XVI. yüzyılda kapıkulu sipahilerinin başlıca silâhları ok, yay, kalkan, harbe veya mızrak, balta, pala ya da hançer, gaddâre denilen geniş yüzlü kısa kılıçla bozdoğandı (topuz). Yayı da at üstünde büyük bir çeviklik ve ustalıkla kullanırlardı.

XVI. yüzyıl ortalarında Habsburg elçisi Busbeke sipahileri tarif ederken onların üzengileri altın, gümüş ve değerli taşlardan parlayan, Kapadokya, Suriye veya başka cins en soylusundan atları bulunduğunu, böyle bir "Türk şövalyesi"nden daha görkemli bir görüntü olamayacağını, her bir neferin üzerinde altın ve gümüş işlemeli kumaştan, hafif veya ağır ipekten ya da koyu kırmızı, sarı veya lâcivert renkte değerli elbiseler olduğunu belirtir. İki yanlarında ise ok ve yaylar vardır. Sol kollarında taşıdıkları, oklara, kılıç ve topuz darbelerine dayanıklı kalkanları da seçkin bir işçilik mâmulüdür. Sağ ellerinde çoğunlukla yeşil renkte hafif bir mızrak taşırlar. Kısa ve değerli taşlarla bezenmiş bir kılıç kuşanırlar, eyerde ise topuzları asılıdır. Busbeke ayrıca sipahinin mızrağını mümkün olduğunca yanında tuttuğunu, ancak savaşın gidişatı yayın kullanılmasını gerektiriyorsa hafif ve buna göre düzenlenmiş mızrağı eyerlerinin ve bacaklarının arasına ucu arkadan yukarı doğru gelecek şekilde sıkıştırdığını yazar. Mızrakla savaşmak gerekiyorsa o zaman yayı ya sadağına yerleştirir ya da kalkanın üzerinden sol koluna asar. Başlıkları, ortasından şeritlerle bölünmüş koyu kırmızı bir ipek kumaşın uzandığı bembeyaz ince pamuklu bir kumaştan oluşmaktadır ve birçoğu başlıklarını ayrıca siyah tüylerle süslemektedir.

Osmanlı süvarileri gibi sipahilerin de ateşli silâh kullanmayı seçkin muhafız askeri olma vasıfları dolayısıyla benimsemediklerine dair bilgiler vardır. Nitekim Avrupa ordularında tüfek kullanan süvarilerin yaygınlaştığı bir dönemde Vezîriâzam Rüstem Paşa sipahileri 1548'deki İran seferi sırasında ateşli silâhlarla donatmak istedi ve ilk defa 200 kişilik bir sipahi bölüğünü

bu silâhlarla teçhiz etti. Ancak daha yolda iken uzun tüfek kılıfları ve yanlarından sarkan barutluklarla diğer askerlerin alay konusu olan sipahiler, Rüstem Paşa'dan bu silâhların kendilerinden alınarak yine yay ve okla savaşmalarına izin verilmesini istediler ve bu talepleri uygun görüldü. Timarlı sipahiye nisbetle daha ağır zırh giyen kapıkulu süvarileri maharetli birer biniciydi, savaş meydanlarında seri ve şiddetli hücumları ile şöhret bulmuşlardı. Karşı tarafın sayısına göre iki ya da üç hat halinde dizilirler, öndekiler üç hücumdan sonra yerlerini arkadaki hatta terkederler ve bu taarruzlar düşman hatları dağıtılana kadar devam ederdi.

Kapıkulu sipahileri özellikle XVI. yüzyılın son çeyreğinden itibaren savaşlardaki başarılarından ziyade İstanbul'da çıkardıkları ya da katıldıkları isyanlarla adlarından söz ettirmeye başladılar. III. Murad döneminde 16 Cemâziyelevvel 997'de (2 Nisan 1589) kapıkulu sipahileri değeri düşük akçe ile maaşlarının ödenmesini kabul etmediler ve büyük bir isyan çıkardılar. Sarayın dış ve iç avlusunu işgal edip divanı bastılar (Beylerbeyi Vak'ası). III. Murad sipahilerin istediği iki paşayı feda ederek isyanın büyümesini önledi (Selânikî, I, 211; Gelibolulu Mustafa Âlî ve Künhü'l-Ahbâr'ı,

II, 253-258). Sipahiler 12 Şâban 1003'te (22 Nisan 1595) yeniçerilere mevâcib çıkıp para yetmediği için kendilerine ulûfe verilmediğinden dolayı tekrar ayaklandılarsa da bu isyan yeniçeriler tarafından bastırıldı. 26 Şâban 1011'de (8 Şubat 1603) kapıkulu sipahileri Vezîriâzam Yemişçi Hasan Paşa'yı mevkiinden uzaklaştırmak isteyen, başını Sadâret Kaymakamı Güzelce Mahmud Paşa'nın çektiği muhalif grubun tahrikleriyle yeniden isyan çıkardılar. Yemişçi Hasan Paşa hemen İstanbul'a dönerek padişahın, ulemânın ve özellikle yeniçerilerin desteğini arkasına alıp sipahi isyanını kanlı bir şekilde bastırdı (Hasanbeyzâde Ahmed, III, 682-736). 8 Receb 1031'de (19 Mayıs 1622) birlikte hareket eden sipahilerle yeniçerilerin devrin hükümdarı II. Osman'ı hal' ve katil olayına da karıştıkları bilinmektedir. Yeniçeri ve sipahilerin başını çektiği âsiler, IV. Murad döneminde 1041 Receb ve Şâbanında (Şubat ve Mart 1632) iki büyük isyan daha çıkardılar. IV. Murad ilkinde isteklerine boyun eğdiyse de daha sonra sipahileri ağır bir şekilde cezalandırdı (a.g.e., III, 1032-1037).

1648'de Sultan İbrâhim'in tahttan indirilip katlinden sonra yeniçerilerin

desteğiyle vezîriâzam olan Sofu Mehmed Paşa'nın devlet kurumlarındaki aksaklıkları gidermek için yaptığı bazı icraatları ve Kethüdâ Mehmed Ağa'nın hapishanelerdeki birkaç suçlu sipahiyi katletmesi üzerine 7 Şevval 1058'de (25 Ekim 1648) sipahiler Üsküdar'da isyan bayrağını açtılar. Aslında sipahilerin isyan etmesinin en önemli sebebi gerekli terfilerin yapılmamasıydı. Üsküdar'daki sipahiler kendilerine gönderilen nasihatçileri geri çevirdiler ve bölük bölük İstanbul'a geçtiler. Sofu Mehmed Paşa isyanın giderek önü alınamaz bir duruma geldiğini görünce yeniçerilere sığındı ve ulemâdan âsilerin katline dair bir fetva aldı. Bu isyanda sipahilere yeniçeriler eliyle ağır bir darbe daha vuruldu. Bir süre sonra Anadolu'daki kapıkulu sipahilerinden olup Niğde'de ikamet eden Gürcü Abdünnebî öldürülen arkadaşlarının intikamını almak için İstanbul'a yürüdüyse de Maltepe'den ileri geçemedi (Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, s. 2-17; Mehmed Halîfe, s. 17-29; Albertus Babouvius, s. 37-38; Akkaya, s. 81-91). 8 Cemâziyelevvel 1066'da (4 Mart 1656) maaşları ayarı düşük akçe ile ödenmeye çalışılınca sipahi ve yeniçeriler huzursuzluk çıkardılar. Âsiler, padişahtan öldürülmesini istedikleri otuz kişinin cesedini teker teker Sultanahmet Meydanı'ndaki çınar ağacına astılar (Vak'a-i Vakvakıyye / Çınar Vak'ası). İsyan sonunda sipahi ağaları her istediklerini yaptırmaya başlayınca IV. Mehmed yeniçerileri kendi yanına çekerek bu sipahi ağalarını sarayda katlettirdi (Thévenot, s. 183-192; Akkaya, s. 133-138).

Köprülü Mehmed Paşa'nın sadrazamlığı sırasında 19 Rebîülevvel 1067'de (5 Ocak 1657) hazinede yaşanan sıkıntı sebebiyle maaşları ödenmeyen sipahiler yine isyan ettiler. Ancak sarayın, ulemânın ve yeniçerilerin desteğini arkasına alan Köprülü isyanı bastırdı. Sipahilerin yoğun olarak barındıkları Yenicami Hanı ile Elçi Hanı'na baskınlar düzenlenip ele geçirilen sipahi ağaları Sultanahmet Meydanı'nda idam edildi (Mehmed Halîfe, s. 52-58; Akkaya, s. 145-148); 1687'de asker yine malî buhran yüzünden maaşlarını alamayınca ayaklandı ve Avusturya cephesini terkederek IV. Mehmed'i tahttan indirip yerine II. Süleyman'ı çıkardı. İstanbul'u dolduran sipahi ve yeniçeri zorbalarının şehirde aylarca estirdikleri terör nihayet halkın isyanıyla ortadan kaldırılabildi (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 251-281; Silâhdar, II, 295-344; Îsâzâde Târîhi, s. 205-209). Bu hadise kapıkulu sipahilerinin katıldığı son büyük isyan oldu. 1826'da Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından sonra toplanan şûrada bu ocağın da lağvı kararlaştırıldı. Sadrazamın huzuruna bizzat gelen sipahilere

ulûfelerine karşılık olmak üzere gümrükten maaş tahsis edildi.

BİBLİYOGRAFYA

BA, D.SVM, nr. 36068, s. 154-168; nr. 36780, s. 2; BA, HH, nr. 30818, 30875, 31057; BA, MD, nr. 13, hk. 164/1170; nr. 14, hk. 372/525; BA, Cevdet-SM, nr. 2054, 2151, 3678, 4210, 5304, 6888, 6890, 8703, 8887; BA, Cevdet-Askeriye, nr. 2450, 13633, 19771, 24765, 44553; BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 23044; BA, Cevdet-Maliye, nr. 7446; H. Dernschwam, İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü (trc. Yaşar Önen), Ankara 1987, s. 87-97, 193, 198-200; Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar (haz. Yaşar Yücel), Ankara 1988, s. 15-18, 37-38, 99-100, 109-110, 112-123, 185-189; O. G. de Busbecg, Türkiye'yi Böyle Gördüm (trc. Aysel Kurutluoğlu), İstanbul, ts. (Tercüman 1001 Temel Eser), s. 100-106, 117, 124-126, 140-141, 185-186; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 209-211; Gelibolulu Mustafa Âlî ve Künhü'l-Ahbâr'ında II. Selim, III. Murad ve III. Mehmed Devirleri (haz. Faris Çerçi), Kayseri 2000, II, 253-258; S. Schweigger, Sultanlar Kentine Yolculuk: 1578-1581 (nşr. H. Stein, trc. S. Türkis Noyan), İstanbul 2004, s. 172-178, 183; Hasanbeyzâde Ahmed, Târih (haz. Şevki Nezihi Aykut), Ankara 2004, III, 682-736, 944-945, 1032-1037; Koçi Bey, Risâle (Aksüt), tür.yer.; Topçular Kâtibi Abdülkadir (Kadrî) Efendi Târihi (haz. Ziya Yılmazer), Ankara 2003, II, tür.yer.; Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, Ravzatü'l-ebrâr Zeyli (haz. Nevzat Kaya), Ankara 2003, s. 2-17; Mehmed Halîfe, Târîh-i Gılmânî (haz. Ertuğrul Oral, doktora tezi, 2000), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, s. 17-29, 52-58; J. de Thévenot, 1655-1656'da Türkiye (trc. Nuray Yıldız), İstanbul 1978, s. 183-192; Albertus Babouvius ya da Santuri Ali Ufki Bey'in Anıları: Topkapı Sarayı'nda Yaşam (trc. Ali Berktay), İstanbul 2002, s. 37-38, 57-62; J.-B. Tavernier, Bir Fransız Seyyahın Gözüyle Topkapı Sarayı'nda Yaşam: Büyük Senyörün Sarayı (trc. Haluk Yanardağ), İstanbul 2005, s. 171-172; B. W. Wratislav, Anılar: 16. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'ndan Çizgiler (trc. M. Süreyya Dilmen), İstanbul 1981, s. 67-69; Hezârfen Hüseyin Efendi, Telhîsü'l-beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998, s. 95-96; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekayiât (nşr.

Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 251-281; Silâhdar, Târih, II, 295-344; Marsigli, Osmanlı İmparatorluğunun Askeri Vaziyeti, s. 96-101 vd.; Îsâzâde Târîhi (haz. Ziya Yılmazer), İstanbul 1996, s. 205-209; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I-II, tür.yer.; Ziya Akkaya, Vecihî, Devri ve Eseri (doktora tezi, 1957), AÜ DTCF, s. 81-91, 133-138, 145-148; A. H. Lybyer, Kanuni Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı İmparatorluğu'nun Yönetimi (trc. Seçkin Cılızoğlu), İstanbul 1987, s. 97-98, 293-294; Abdükadir Özcan, "Osmanlı Askerî Teşkilatı", Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi (haz. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul 1994, I, 337-371; M. Tayyib Gökbilgin, "Sipahi", İA, X, 689-695.

Erhan Afyoncu

SİPÂHÎZÂDE MEHMED

(ö. 997/1589)

Osmanlı âlimi.

Tahsilini muhtemelen doğduğu Bursa'da tamamladıktan sonra ilmiyeye intisap edip 981'de (1573) Mustafa Paşa Medresesi'ne müderris oldu. Gösterdiği başarıdan dolayı kendisine Üç Şerefeli Medrese (Edirne) pâyesi verildi. 987'de (1579) Sahn-ı Semân, 991'de (1583) Ayasofya müderrisliğine, ardından İzmir kadılığına getirildi. Bir yıl sonra Bağdat kadılığına, 997'de (1589) tekrar İzmir kadılığına tayin edildi ve orada vefat etti (Atâî, s. 309-310).

Eserleri. 1. Evḍaḥu'l-mesâlik ilâ maʿrifeti'l-büldân ve'l-memâlik. Coğrafya-tarih konularının işlendiği kitapta denizler, göller, nehirler, dağlar ve tepeler anlatılmış, ardından alfabetik sırayla şehir ve ülkeler hakkında kısa bilgiler verilmiştir. Eserin başlıca kaynakları Ebü'l-Fidâ'nın Taḳvîmü'l-büldân'ı ile İbn Abdülhak el-Bağdâdî'nin Merâṣıdü'l-ıṭṭılâʿıdır. 980'de (1572) tamamlanarak III. Murad'a sunulan ve ansiklopedik mahiyeti sebebiyle yaygın bir şekilde kullanıldığı anlaşılan kitabın çeşitli kütüphanelerde birçok nüshası mevcut olup Mehdî Îd er-Ravâdıyye tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1427/ 2006). 2. Muhtasaru Evdahi'l-mesâlik ilâ ma'rifeti'l-büldân ve'l-memâlik.

Sokullu Mehmed Paşa'nın emriyle Evḍaḥu'l-mesâlik'in kısaltılarak Türkçe'ye çevrilmiş şekli olup paşaya sunulan eser tarih ve coğrafya lugatı niteliğindeki Türkçe kitapların ilki olması bakımından önemlidir (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 856). 3. Enmûẕecü'l-fünûn fi'l-maʿârifi'l-ʿâmme. Taşköprizâde'nin Mevzûâtü'l-ulûm'u tarzında yazılan ve tefsir, hadis, kelâm, usûl-i fıkıh, ferâiz, meânî, tıp ve astronomi gibi ilimlere yer veren kitap Sinan Paşa'ya sunulmuştur (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2151; İsmihan Sultan, nr. 303). 4. Tercümetü Durûbi'l-emsâl (Ârif Hikmet Ktp., nr. 3495). 5. Risâle fi't-tefsîr (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 390). 6. Hâşiye-i Şerhu Tecrîd (Osmanlı Müellifleri, III, 66).

7. Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti’l-ayn (a.g.e., a.y.).

BİBLİYOGRAFYA

Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 116, 297, 308, 309-310; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 465; Osmanlı Müellifleri, III, 65-66; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 259; Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr., Osmanlı Tabii ve Tatbiki Bilimler Literatürü Tarihi, İstanbul 2006, I, 45; Muʿcemü’l-maḫṭûṭati’l-mevcûde fî mektebâti İstânbûl ve Ânâṭûlî (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok], III, 1283.

Mahmut Kaya

SİPEHSÂLÂR

(سبهسالار)

Ortaçağ İslâm devletlerinde başkumandan hakkında kullanılan bir terim.

Farsça sipeh (ordu) ve sâlâr (kumandan) kelimelerinden oluşan sipehsâlâr (ispehsâlâr) Arapça'ya isfehsâlâr (isbehsâlâr) şeklinde geçmiştir. Arapça'da aynı unvanı ifade etmek üzere sâhibü'l-ceyş tabiri de kullanılmaktadır. Sipehsâlar teriminin kullanımı IV. (X.) yüzyılda Deylemli ve diğer İran toplulukları arasında yayılmıştır. Bu devirde Irak Büveyhî Emîri Bahtiyâr'ın iki Türk kumandanına sipehsâlâr unvanını verdiği görülmektedir. Adudüddevle döneminden sonra Büveyhî eyaletlerinde yaşanan kargaşa sırasında sadece "kumandan" veya "subay" anlamında kullanılmaya başlanmış, ancak diğer hânedanlar arasında asıl anlamını korumaya devam etmiştir. Meselâ Saffârîler devrinde Bars-ı Deylem adlı birinin Ebü'l-Hüseyin Tâhir tarafından sipehsâlâr tayin edildiği bilinmektedir. Sâmânîler'de savaşlara çoğu zaman Horasan valileri kumandanlık ettiğinden bu valilere sipehsâlâr unvanı da verilmiştir. Sipehsâlâr-ı Horasan şeklinde kaydedilen bu unvan askerî anlamda Horasan orduları başkumandanını, mülkî olarak da Horasan valisini ifade ederdi. Sâmânîler döneminde sipehsâlâr-ı Horasan görevine Muhtâcoğulları ve Simcûrîler'e mensup kumandanlar getirilmiştir. Horasan sipehsâlârlığına tayin edilenlere bayrak ve hil'at verilirdi.

Gazneliler'de de ordu kumandanı için sipehsâlâr unvanı kullanılmış, Nasr b. Sebük Tegin ve kardeşleri Mahmud ve Yûsuf gibi hânedan mensupları sipehsâlâr olarak tayin edilmiştir. Gazneliler devrinde sipehsâlâr bir eyalet idaresinde hem orduların başkumandanlığını hem de valilik görevini bir arada yürütmekte, bulunduğu bölgede kendi adına hutbe okutabilmekteydi. Nitekim Nasr b. Sebük Tegin adına Sîstan'da hutbe okunmuştu (Ramazan 400 / Nisan-Mayıs 1010). Ahmed b. Ali Nûştegin sipehsâlâr ve vali olarak Kirman bölgesine gönderildiğinde kendisine kemer, iki tuğlu külâh, davul, bayrak ve beş fil verilmiştir. Gazneli ordusundaki Hintli birliklerin kumandanına sipehsâlâr-ı Hindûyân adı veriliyordu. Büyük Selçuklular'da

bütün kuvvetlerin başkumandanına sipehsâlâr-ı büzürg veya emîr-i sipehsâlâr (isfehsâlâr) denilirdi. Sipehsâlâr ordunun eğitiminden, savaşa hazır bulunmasından, sevk ve idaresinden sorumluydu. Nizâmülmülk sultanın büyüklerle, sipehsâlârla ve amîdler ile oturup kalkmamasını bunun hükümdarın haşmetine zarar vereceğini, ayrıca sipehsâlârlık görevinin gençlere değil tecrübeli yaşlılara verilmesi gerektiğini kaydeder. Selçuklu döneminde de sipehsâlâr aynı zamanda vali olarak görev yapıyordu. Emîr-i sipehsâlâr unvanı Hârizmşahlar'ın divanından çıkan resmî mektuplarda ve tayin beratlarında da görülmektedir. Hârizmşahlar da uçlarda faaliyette bulunan birliklerin kumandanları için "kır (uc) isfehsâlâr" tabirini kullanmışlardır. Sipehsâlâr ve emîr-i sipehsâlâr unvanları Anadolu Selçukluları askerî teşkilâtında da beylerbeyi (emîrü'l-ümerâ) unvanı gibi kullanılıyordu.

Fâtımîler, Börîler, Zengîler ve Memlükler'de de bu unvan mevcuttu. Fâtımîler'de sipehsâlârlık sâhibü'l-bâbdan sonra gelen önemli bir görev unvanı olup tablhâne emîrlerine verilirdi (Kalkaşendî, IV, 6). Zengîler hânedanının kurucusu İmâdüddin Zengî'nin birçok unvanı arasında "el-emîrü'l-isfehsâlâr el-kebîr" de vardı (İbnü'l-Kalânisî, s. 443). Memlükler'de isfehsâlâr tablhâne emîrlerine şeref unvanı olarak verilmiştir. Ancak Kalkaşendî, İbn Fazlullah el-Ömerî'den naklen VIII. (XIV.) yüzyıldan itibaren bu unvanın terkedildiğini kaydeder (Ṣubḥu'l-aʿşâ, IV, 6).

Aynı terim İlhanlılar, XVI. yüzyıl başlarına kadar Hindistan'daki müslüman devletler ve Safevîler döneminde de kullanılmıştır. Safevîler'de başlangıçta başkumandanlar için emîrü'l-ümerâ ve kürcübaşı (kurçîbaşı) tabirlerine yer verilirken Şah I. Abbas'tan itibaren sipehsâlâr-ı Îrân, sipehsâlâr-ı küll-i leşker-i Îrân tabirleri kullanılmaya başlanmıştır. Kaçarlar'da XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren sipehsâlâr unvanına yer verildiği görülmektedir. Bu unvan Osmanlı döneminde nâdiren kullanılmıştır. Meselâ II. Murad döneminde Anadolu beylerbeyi için "Anatol'un sipehsâlârı" denilmiştir (Hadîdî, s. 32, 210). Osmanlı Devleti'nde başkumandanların genel unvanı serdar veya seraskerdi. Bazı XVIII. yüzyıl kaynaklarında ikisinin bir arada "serdâr-ı sipehsâlâr" şeklinde geçtiği görülmektedir (Anonim Osmanlı Tarihi, s. 154). Ayrıca Kuyucu Murad Paşa için sadrazam ve sipehsâlâr-ı ekrem unvanları kullanılmıştır (Ayn Ali, s. 85). Abbâsîler'de ise yüksek rütbeli ve nüfuzlu askerlerden oluşan birliklere isfehsâlâriyye adı verilmiştir

(İbnü'l-Cevzî, VIII, 29, 35, 55, 64, 72-73).

BİBLİYOGRAFYA

Gerdîzî, Zeynü'l-aḫbâr (nşr. Abdülhay Habîbî), Tahran 1347 hş., s. 84, 153, 160-163, 165, 167-168; Târîḫ-i Sîstân (nşr. Bahâr), Tahran 1314 hş., s. 258, 308, 310, 357-358; İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Zekkâr), s. 443; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VIII, 29, 35, 55, 64, 72-73; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), s. 91, 160; Râvendî, Râhatü's-sudûr (Ateş), s. 173, 366; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, IV, 6; Yahyâ b. Ahmed es-Sirhindî, The Tārīkh-i Mubārekshāhī (trc. K. K. Basu), Karachi 1977, s. 6-7; Hadîdî, Tevârîh-i Âl-i Osmân

(nşr. Necdet Öztürk), İstanbul 1991, s. 32, 210; Ayn Ali, Risâle-i Vazîfehorân, s. 85; Anonim Osmanlı Tarihi: 1099-1116/1688-1704 (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 2000, s. 154; Uzunçarşılı, Medhal, s. 54-55, 103-104; a.mlf., Osmanlı Tarihi, III/1, s. 132, 160, 163, 165, 174; Mafizullah Kabir, The Buwayhid Dynasty of Baghdad, Calcutta 1964, s. 137-139; Hasan-ı Enverî, Iṣṭılâḥât-ı Dîvânî Devre-i Ġaznevî, Selcûḳī, Tahran 2535 şş., s. 132-133; C. E. Bosworth, The History of the Saffarids of Sistan and the Maliks of Nimruz (247/861 to 949/1542-3), Costa Mesa 1994, s. 244, 277-278, 282, 305, 307, 309, 348; a.mlf., "Ispahsālār, Sipahsālār", EI² (İng.), IV, 208-210; Güller Nuhoğlu, Beyhakî Tarihine Göre Gaznelilerde Devlet Teşkilâtı ve Kültür (doktora tezi, 1995), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 287-291, 317, 321, 329-331; R. M. Savory, "The Office of Spahsālār (Commander in-Chief) in the Safavid State", Proceedings of the Second European Conference of Iranian Studies (ed. B. G. Fragner v.dğr.), Roma 1995, s. 597-616; M. Hanefi Palabıyık, Valilikten İmparatorluğa Gazneliler Devlet ve Saray Teşkilatı, Ankara 2002, bk. İndeks; S. Digby, "Ispahsālār, Sipahsālār", EI² (İng.), IV, 210.

Erdoğan Merçil

SİPEHSÂLÂR, Ferîdun

(فريدون سبهسالار)

Mecdüddîn Ferîdûn b. Ahmed-i Sipehsâlâr (ö. 712/1312 [?])

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve çevresi hakkında ilk menâkıbnâmelerden biri olan Risâle-i Sipehsâlâr'ın müellifi.

616'da (1219) doğdu (Sahih Ahmed Dede, s. 148). Anadolu Selçukluları sarayında sipehsâlâr (kumandan) olarak görev yaptığından bu unvanla tanındı. Küçük yaşlardan itibaren Bahâeddin Veled'in meclislerine devam etti ve kendi ifadesine göre kırk yıl kadar Mevlânâ'ya hizmet etti. Saraydaki kumandanlık görevinden ayrıldıktan sonra eşi tarafından akrabası Hüsâmeddin Çelebi'nin meşihat döneminde (1273-1284) Mevlânâ dergâhının malî işleriyle meşgul oldu. Hüsâmeddin Çelebi'nin ardından posta oturan Sultan Veled'e intisap ettiğinde seksen beş yaşında olan Sipehsâlâr'ın vefat tarihi hakkında kesin bilgi bulunmamaktadır. Sahih Ahmed Dede onun 706 (1306) yılında, Abdülbaki Gölpınarlı 683-712 (1284-1312) yılları arasında, F. Lewis 1295 yılına yakın bir tarihte vefat ettiğini kaydeder. Vasiyeti üzerine Bahâeddin Veled ve Mevlânâ'nın ayak ucuna, Mevlânâ'nın oğlu Alâeddin'in sol yanına defnedildi. Sâkıb Dede, Sipehsâlâr'ın cesur, olgun, güzel ahlâklı, ilim ve sanata yatkın bir kişi olduğunu söyleyerek ilerlemiş yaşına rağmen Mevlevî yoluna hizmet konusundaki başarısına dikkat çeker.

Sipehsâlâr, Mevlevîlik tarihinin Sultan Veled'in İbtidânâme'sinden sonra ilk menâkıbnâme türü eseri sayılan Risâle-i Sipehsâlâr be-Menâḳıb-ı Ḫudâvendigâr'ı ile tanınır. Sahih Ahmed Dede, Sipehsâlâr'ın risâleyi 691'de (1292) yazmaya başladığını söyler. Bazı kaynaklarda eserin 1310 yılı civarında yazıldığı kaydedilir. İranlı araştırmacı Tevfîk Sübhânî eserin 1312 yılında tamamlandığını ileri sürmektedir. Üç bölümden oluşan Risâle-i Sipehsâlâr'ın ilk bölümü Sultânülulemâ Bahâeddin Veled'e ikinci ve en geniş bölümü Mevlânâ Celâleddin'e, üçüncü bölümü Mevlânâ'nın dostlarına ve ondan sonra makamında bulunan çelebilere ayrılmıştır. Bu

bölümde yer alan Sultan Veled, oğlu Ulu Ârif Çelebi ve onun kardeşi Emîr Âbid Çelebi hakkındaki bilgiler Sipehsâlâr'ın vefatından sonra oğlu Muhammed Celâleddin tarafından eklenmiştir, Sahih Ahmed Dede'ye göre bu bölüm 748 (1347) yılında bitirilmiştir. Sipehsâlâr, risâlesinde Mevlânâ'nın eserleriyle Sultan Veled'in İbtidânâme'sini kaynak olarak kullanmıştır. Kendisinin de belirttiği gibi eserin özellikle Mevlânâ ile ilgili bölümü bizzat şahit olduğu olayları aktarması bakımından önemlidir. Eser Eflâkî'nin Menâḳıbü'l-ʿârifîn'i, Lokmânî Dede'nin Menâkıb-ı Mevlânâ'sı vb. kitaplara kaynaklık etmiştir. Başta Konya ve İstanbul kütüphaneleri olmak üzere Türkiye'de ve Türkiye dışında birçok yazma nüshası bulunan eser Seyyid Mahmud Ali (Cavnpûr 1319/1901) ve Saîd-i Nefîsî (Tahran 1325 hş., 1362 hş.) tarafından neşredilmiştir. Risâle Bahariye Mevlevîhânesi şeyhi Hüseyin Fahreddin Dede, Midhat Bahârî (Tercüme-i Risâle-i Sipehsâlâr be-Menâkıb-ı Hazreti Hudâvendigâr, İstanbul 1331), Ahmet Avni Konuk (Menâkıb-ı Hazreti Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, İstanbul 1331, nşr. Tahir Galip Seratlı, İstanbu 2004) ve Tahsin Yazıcı (Mevlânâ ve Etrafındakiler, İstanbul 1977) tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Batı'da Mevlânâ ve Mevlevîlik üzerine çalışmalarıyla tanınan Franklin D. Lewis, çağdaş İranlı araştırmacılardan Behrand Behzâd'ın Risâle-i Menhûl-i Sipehsâlâr adlı kitabında (Tahran 1376 hş./1997) eserin Eflâkî'nin menkıbelerinden derlenerek XVI. yüzyılda yazıldığını ve son şeklini XIX. yüzyılın ortalarında aldığını ileri sürdüğünü belirtir (Rumi: Past and Present, s. 243).

BİBLİYOGRAFYA

Mektûbât-ı Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (nşr. Tevfîk Sübhânî), Tahran 1371 hş., s. 292; Sultan Veled, İbtidânâme (trc. Abdülbâki Gölpınarlı), Ankara 1976, tercüme edenin girişi, s. XV; Eflâkî, Âriflerin Menkıbeleri, I, s. XI-XII; Lokmanî Dede, Menâkıb-ı Mevlâna (nşr. Halil Ersoylu), Ankara 2001, neşredenin girişi, s. XIV; Sâkıb Dede, Sefîne, III, 3-5; Sahih Ahmed Dede, Mevlevîlerin Tarihi (nşr. Cem Zorlu), İstanbul 2003, s. 148, 208, 209, 220; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlânâ Celâleddin, İstanbul 1952, s. 32; a.mlf., Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1983, s. 14-15; Mehmet Önder -

İsmet Binark - Nejat Sefercioğlu, Mevlânâ Bibliyografyası, Ankara 1973-74, I, 29-30; II, 265-268; Franklin D. Lewis, Rumi: Past and Present, East and West, Oxford 2003, s. 243-249.

Nuri Şimşekler

SİRÂC

(bk. KANDİL).

SİRÂCEDDİN, Ebûbekir

(أبو بكر سراج الدين)

(1909-2005)

Gelenekçi ekole mensup sûfî düşünür.

24 Ocak 1909'da İngiltere'nin Lancashire şehrinde doğdu. Asıl adı Martin Lings'tir. Protestan bir ailede yetişti. Oxford Üniversitesi Magdalen College'da İngiliz Edebiyatı Bölümü'nden mezun olduktan (1932) sonra Polonya'da bir süre İngilizce öğretmenliği yaptı. 1935-1939 yılları arasında Litvanya Kaunas Üniversitesi'nde Anglo-Sakson ve Ortaçağ İngilizcesi dersleri verdi. Burada kısa sürede Litvanya dilini öğrendi ve Litvanya okullarında okutulmak üzere Litvanyaca-İngilizce ders kitabı yazdı. Dante'nin İlâhî Komedya'sını orjinal dilinden okumak için İtalyanca öğrendi. 1935'te René Guénon'un (Abdülvâhid Yahyâ) eserleriyle tanıştı. Bu eserler, onun modern dünyayı bâtınî ve zâhirî gelenek

açısından her yönüyle sorgulamasında anahtar rolü üstlendi. 1937'de Guénon'un editörlüğünü yaptığı Etudes traditionnelles dergisinde Frithjof Schuon'un (Îsâ Nûreddin) bir makalesini okumasının ardından İsviçre'nin Basel şehrine giderek kendisini ziyaret etti (Ocak 1938). Şâzelî-Alevî şeyhi olan Îsâ Nûreddin'e intisap ederek Ebûbekir Sirâceddin adını aldı. Basel'deki zâviyesinde dört ay kadar kaldıktan sonra 1939'da Arapça öğrenmek için Mısır'a gitti. II. Dünya Savaşı çıkınca Mısır'a yerleşmek zorunda kaldı. 1940-1951 yılları arasında Kahire Üniversitesi'nde İngilizce hocalığı yaptı, Shakespeare üzerine dersler verdi. O yıllarda Kahire'de yaşayan Abdülvâhid Yahyâ ile yakın ilişkiler kurdu. 1948'de eşiyle birlikte hacca gitti. 1952'de İngiltere'ye döndü. 1959'da Londra Üniversitesi'nde intisap ettiği tarikatın kurucusu Şeyh Ahmed el-Alevî üzerine doktora tezi hazırladı. Emekli olduğu 1973 yılına kadar British Museum ve British Library'nin Doğu Yazma ve Basma Eserler Bölümü'nde yönetici olarak çalıştı. Arapça basma kitapların katalogunu hazırladı. Londra Merkez Camii'nde sohbet halkaları oluşturdu. Aralarında İslâm ve İnsanlığın Kaderi

kitabıyla tanınan Gai Eaton'un da (Sîdî Hasan Abdullah Abdülhamîd) bulunduğu birçok İngiliz'in ihtidâ etmesine vesile oldu.

Hayatının son otuz yılında müridlerini irşad için düzenli biçimde her yıl Mısır, Arap yarımadası, Pakistan, Malezya ve Güney Afrika'ya seyahatlerde bulunan Ebûbekir Sirâceddin, 1986'da İstanbul Büyükşehir Belediyesi'nin düzenlediği Doğudan Batıdan Konferansı'nın davetlisi olarak İstanbul'a geldi ve Cemal Reşit Rey Konser Salonu'nda "Onbirinci Saatte Müslümanların Görevi" başlıklı bir bildiri sundu. 2004'te Globe Theatre'da Shakespeare üzerine konuşmalar yaptı. Son konuşmasını vefatından on gün önce Hz. Peygamber'in Kutlu Doğum Haftası etkinlikleri kapsamında Wembley'de 3000 dinleyici önünde gerçekleştirdi. 12 Mayıs 2005'te İngiltere'nin Kent County-Westerham şehrindeki evinde vefat etti.

Abdülvâhid Yahyâ ile başlayıp Ananda Kentish Coomaraswamy, Îsâ Nûreddin, Titus Burchardt ve Seyyid Hüseyin Nasr ile devam eden geleneksel okulun en önemli halkalarından biri olan Ebûbekir Sirâceddin, İslâm hakkındaki çalışmalarında Hz. Peygamber'in hayatını modern insana anlatmayı, kutsallığın ve vahdet-i vücûdun mânasını izah etmeyi, cihâd-ı ekber kavramını açıklığa kavuşturmayı ve bu cihadda en temel silâhın zikrullah olduğuna vurgu yapmayı, Kur'an vahyini tahlil etmeyi, gelenekselci perspektiften Kur'an ve Sünnet'in evrensel boyutlarını açıklamayı amaçladığı görülmektedir.

Ebûbekir Sirâceddin'in kitapları iki kategoriye ayrılabilir. Birinci kategorideki Antik İnançlar ve Modern Hurafeler, Simge ve Kökenörnek, Onbirinci Saat gibi eserler genelde gelenekselci ekolün, özelde Îsâ Nûreddin'in kitaplarına bir tür giriş ve şerh niteliğindedir. İkinci kategorideki kitaplar ise takip ettiği ezelî hikmet / hikmeti hâlide (sophia perennis) düşüncesini kabulün sonuçlarını içeren eserlerdir. Hz. Peygamber'in hayatı, Shakespeare'in oyunları, hat sanatı, Şeyh Ahmed el-Alevî hakkındaki kitapları bu kategoriye dahil edilebilir. Aynı zamanda şair olan Ebûbekir Sirâceddin klasik Arap şiirinden İngilizce'ye tercümeler yapmış, kendi tasavvufî şiirlerini Collected Poems adlı kitabında toplamıştır (London 1987).

Eserleri. 1. The Book of Certainty: The Sufi Doctrine of Faith, Vision and

Gnosis (London 1952; Cambridge 1996). Ebûbekir Sirâceddin, Kahire'de iken Arapça olarak yazdığı bu kitabı daha sonra İngilizce'ye çevirmiştir. Bütün dinlerin özündeki küllî hakikatlerin tasavvufî bir dille açıklandığı eser Yakin Risâlesi adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (trc. Veysel Sezigen, İstanbul 2006). 2. A Moslem Saint of The Twentieth Century: Shaikh Ahmad al-Alawi, his Spiritual Heritage and Legacy (London 1961; Cambridge 1993). Fransızca, İspanyolca, Farsça, Urduca, Arapça (trc. Muhammed İsmâil el-Mevâfî, eş-Şeyẖ Aḥmed el-ʿAlevî: eṣ-Ṣûfî el-Müsteġānemî el-Cezâʾirî, Beyrut 1973) ve Türkçe'ye (trc. Ufuk Uyan - Bekir Şahin, Yirminci Yüzyılda Bir Veli, İstanbul 1982, 1988, 1992) tercüme edilen eser, Batı dünyasında bir müslüman sûfînin hayatı ve düşüncesi üzerine yapılmış en nitelikli çalışmalardan biridir. Seyyid Hüseyin Nasr'a göre kitabın ikinci kısmındaki "Oneness of Being" başlıklı bölüm vahdet-i vücûd anlayışının bir Batı dilinde yazılmış en iyi özetidir. 3. Ancient Beliefs and Modern Superstions (London 1964). Kitabın temel iddiası modern dünyanın akıl yapısının korkunç ve yıkıcı hurafelerle yüklü olduğu, buna karşılık kendi ezoterik kaynaklarına bağlı kadîm inançların gerçeğe tekabül ettiği yolundadır. Eser Antik İnançlar Modern Hurafeler adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (trc. Nabi Avcı - Ufuk Uyan, İstanbul 1980, 1991). 4. Shakespeare in The Light of Sacred Art (London 1966). Eserde Shakespeare'in oyunlarındaki sembollerin ezoterik mesajları keşfedilmeye çalışılmıştır. Sonraki baskılarında (1998) Galler Prensi H. R. H. Charles'in takdim yazısı vardır. Kitap Shakespeare'in Kutsal Sanatı adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir (trc. İhsan Durdu, İstanbul 2001). 5. What is Sufism? (London 1975). Tasavvufun kökeni, evrenselliği, doktrini, hususiliği, âdâbı gibi konuların Batılı okuyucunun ilgisini çekecek biçimde anlatıldığı eser Tasavvuf Nedir? adıyla iki defa Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 1986; trc. Veysel Sezigen, İstanbul 2007). 6. The Quranic Art of Calligraphy and Illumination (London 1976). 7. Muhammed: His Life Based on the Earliest Sources (London 1983). Hz. Peygamber'in sîretinin epik bir üslûpla anlatıldığı kitap, Ebûbekir Sirâceddin'in bütün dünyada en çok okunan ve çeşitli dillere tercüme edilen eseridir. Pakistan ve Mısır tarafından her yıl verilen sîret ödülüne lâyık görülen eser Hz. Muhammed'in Hayatı: İlk Kaynaklara Göre adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (trc. Nazife Şişman, İstanbul 1991). 8. The Eleventh Hour: The Spiritual Crisis of the Modern World in the Light of Tradition and Prophecy (Cambridge 1987). Kitapta İncil'deki "on birinci saat" meselinden hareketle modern çağın olumsuz işaretleri

tasvir edilmekte, bu işaretlere rağmen mânevî bir hayat ve tekâmül için mevcut olan imkânlar açıklanmaktadır. Onbirinci Saat: Modern Dünyanın Manevi Bunalımı adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir (trc. Ufuk Uyan, İstanbul 1989). 9. Symbol and Archetype: A Study of the Meaning of Existence (Cambridge 1991). Gelenekselci bakış açısından semboller ve sembolizm konusunun ele alındığı eser sembollerin ulûhiyyet, varlık mertebeleri, insanın mertebesi ve melekeleri, tabiattaki nesnelerle ilişkisi bakımından Hıristiyanlık ve İslâmiyet'e referansla tahlilini içermektedir. Simge ve Kökenörnek: Oluşun Anlamı Üzerine adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (trc. Süleyman Sahra, Ankara 2003). 10. Mecca: From Before Genesis Until Now (London 2004). Kırk altı sayfalık kitap bir Mekke ve hac rehberi mahiyetindedir. Eserde yazarın 1948 ve 1976 yıllarında yaptığı hac ziyaretleri sırasındaki gözlemleri de yer almaktadır. 11. A Return to the Spirit: Questions & Answers (Louisville 2005). Müellif kitabın girişinde seyrü sülûk hayatını anlatmıştır. Eserde "Ağlama ve gülmenin mânevî değeri nedir?"; "Medeniyetin

mânevî ehemmiyeti nedir?"; "Âhirete Kur'an'ın yaklaşımı ve tasavvufla irtibatı nedir?" gibi sorulara cevaplar verilmeye çalışılmıştır. 12. Splendours of Qur'ân Calligraphy and Illumination (Vaduz 2004). Kur'an'ın nüshalarından hat örneklerinin sergilendiği esere Galler Prensi H. R. H. Charles bir takdim yazısı yazmıştır. 13. The Underlying Religion: An Introduction to the Perennial Philosophy (Bloomington 2007). Yazarın Studies in Comparative Religion, The Islamic Quarterly gibi dergilerde yayımlanan makalelerinden derlenmiştir. 14. The Holy Qur'an: Translations of Selected Verses (Cambridge 2007). Ürdün'deki The Royal Aal Al-Bayt Institute for Islamic Thought adlı enstitünün yönetim kurulu üyesi olan Ebûbekir Sirâceddin, bu müessese tarafından yayımlanmak üzere Kur'an'ı İngilizce'ye çevirmeye başlamış, ancak ölümü üzerine çeviri tamamlanamamıştır. Bu kitapta Sirâceddin'in yapabildiği kadar çeviriyle diğer kitap, makale ve konuşmalarında geçen sûre ve âyet çevirileri bir araya getirilmiştir. Ira B. Zinman, Shakespeare'e bakışı üzerine Shakespeare's Spirituality: A Perspective: An Interview with Dr. Martin Lings (Bloomington 2007), Ovidio Salazar, hac izlenimleri üzerine Circling the House of God: Reflections of Martin Lings on Hajj (London: Archetype) adlı iki DVD filmi hazırlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Reza Shah-Kazemi, “A Tribute to Martin Lings on the Occasion of His 90th Birthday”, Sophia, V/2, Oakton 1999; a.mlf., “A Truly Holy Soul: A Tribute to Martin Lings, Shaykh Abu Bakr Siraj ad-Din, 1909-2005”, Q-News, sy. 363, Middlesex 2005; Sophia, XI/1, Martin Lings özel sayısı (2005); “Tributes to Dr. Martin Lings (1909-2005)”, Sacred Web: A Journal of Tradition and Modernity, sy. 15, British Colombia 2005; Hamza Yusuf, “A Spiritual Giant in an Age of Dwarfed Terrestrial Aspirations”, Q-News, nr. 363 (2005); E. Clark, “That is the Man Who Speaks to Flowers and Who is Much Loved”, a.e.; Unaiza Karim, “The Heart of Illumination”, a.e.; Muzaffar Iqbal, “Into His Lord’s Mercy: Remembering Martin Lings”, Islam and Science: Journal of Islamic Perspectives on Science, III/2, Canada 2005, s. 175-188; Muhammad Suheyl Umar, “The Scholar Poet: Sh. Abu Bakr Siraj al-Din (Dr. Martin Lings)”, Iqbal Review, XLVI/2-4, Karachi 2005; K. Critchlow, “Dr. Martin Lings”, Temenos Academy Review, sy. 8, London 2005.

Rızâ Şah Kâzımî

SİRÂCEDDİN el-HİNDÎ

(bk. GAZNEVÎ, Ömer b. İshak).

SİRÂCEDDİN el-URMEVÎ

(سراج الدين الأرموي)

Ebü’s-Senâ Sirâcüddîn Mahmûd b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Hâmid el-Urmevî (ö. 682/1283)

Şâfiî âlimi.

594 (1198) yılında Azerbaycan’ın Urmiye (Urûmiye, bugün İran’ın Rızâiye) şehrinde doğdu. Kaynaklarda Tenûhî nisbesiyle de anılır. Ancak Abdülhamîd Ali Ebû Züneyd, Urmevî’nin kendi neşri olan et-Taḥṣîl mine’l-Maḥṣûl adlı eserine yazdığı önsözde Kürt asıllı diye bilinen müellifin Yemenli bir Arap kabilesi olan Tenûh ile ilgisine dair bilgi bulamadığını, ailesinin Yemen’den Azerbaycan’a göçmüş bir Arap kabilesine mensup olabileceğini belirtir. Öğrenimine Urmiye’de başlayan Sirâceddin, Musul’a giderek aklî ve dinî ilimlerde iyi bir öğrenim gördü. Hocalarından sadece Musul’un en büyük âlimi olarak bilinen, dinî ilimler yanında felsefe, mantık, tıp, matematik ve astronomide dönemin tanınmış âlimleri arasında yer aldığı, Tevrat ve İncil’i yorumlamada yahudi ve hıristiyan âlimlerinden daha ileride bulunduğu bildirilen Kemâleddin İbn Yûnus’un ismi zikredilmektedir (Sübkî, VIII, 378-380). İbn Yûnus’un bilhassa Fahreddin er-Râzî’nin eserlerini çok iyi incelediği ve bir Râzî uzmanı olduğu belirtilmektedir. Sirâceddin el-Urmevî’nin Râzî’ye ait eserlere ilgi göstermesinde ve Râzî’nin bazı eserlerini ihtisar veya şerhetmesinde hocasının tesiri olduğu anlaşılmaktadır.

Müellifi bilinmeyen Menâḳıb-i Evḥadüddîn Ḥâmid b. Ebi’l-Faḫr Kirmânî’de anlatıldığına göre (s. 91-92) Evhadüddin ile tanışmak için Malatya’ya giden Urmevî, Sultan I. Alâeddin Keykubad tarafından karşılanarak kendisine büyük itibar gösterilmiş, cami mescidinin karşısında bir medreseye yerleştirilip tedrîsle görevlendirilmiştir. Daha sonra Dımaşk’a, oradan Mısır’a geçen Urmevî’nin buralardaki hayatı ve ilmî faaliyetleri hakkında kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü’s-Sâlih Necmeddin Eyyûb’un iktidarı döneminde

(1240-1249) Urmevî'yi imparatora (VII. Haçlı Seferi'nin lideri IX. Saint Louis) elçi olarak gönderdiği, imparatorun ona büyük itibar gösterip ihsanlarda bulunduğu, Urmevî'nin de yazdığı bir mantık kitabını imparatora ithaf ettiği yolundaki bilgiler (İbn Vâsıl, IV, 247) onun devlet adamları nezdinde kazandığı itibarı göstermesi bakımından ilgi çekicidir. Tahtına yeni oturan Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-Muazzam Turan Şah'ın, Mısır'ın Mansûre şehrinde bulunduğu sırada 647 Zilhiccesinde (Mart 1250) huzuruna davet edip ilmî münazarada bulunduğu İzzeddin İbn Abdüsselâm ve Mısır kadısı İmâdüddin Kāsım b. Hibetullah gibi âlimlerin arasında Sirâceddin el-Urmevî'nin de yer alması (Makrîzî, II, 351) onun Musul'da iken hatırı sayılır bir âlim seviyesine ulaştığını ortaya koymaktadır.

Mısır'dan Konya'ya giden Urmevî asıl şöhretine burada ulaştı ve başta Leṭâʾifü'l-ḥikme olmak üzere birçok eserini burada yazdı. Urmevî'nin hangi tarihte Konya'ya geldiği bilinmemekle beraber Leṭâʾifü'l-ḥikme'nin mukaddimesinde eserini 655 (1257) yılının sonlarında Anadolu Selçuklu Hükümdarı II. İzzeddin Keykâvus'un hizmetinde bulunduğu sırada kaleme aldığını ve hükümdara sunduğunu yazmakta ve bu bilgiden Konya'ya belirtilen tarihte veya daha önce geldiği anlaşılmaktadır. Urmevî'nin ulemânın büyük itibar gördüğü Konya'ya yerleşmesinde Moğol istilâsının rolünün olabileceği kaydedilmektedir. Sultan III. Gıyâseddin Keyhüsrev'in tahta geçtiği 664'ten (1266) önce Urmevî Konya kadısı idi (Aksarâyî, s. 69). Onun, 675 (1277) yılında II. İzzeddin Keykâvus'un oğlu, Cimri lakabıyla tanınan Alâeddin Siyavuş ile iş birliği yapan Karamanoğlu Mehmed Bey kumandasındaki isyancılar tarafından Konya'nın baskına uğrayacağını haber alan Konya halkını şehri savunmaya teşvik etmesi, bu maksatla bir fetva çıkardığı gibi bizzat kendisinin surlara çıkarak saldırganlara ok atması III. Keyhüsrev tarafından büyük bir memnuniyetle karşılandı. Sultan ona takdirlerini bir mektupla bildirdi, ihsanlarda bulundu ve kendisini Rum ülkesinin (Anadolu) başkadılığı göreviyle taltif etti (İbn Bîbî, s. 212).

Ahmed Eflâkî, "Aklî ve naklî bütün ilimlerde ikinci bir Şâfiî idi" şeklinde övdüğü Urmevî ile çağdaşı Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî hakkındaki bazı anekdotlardan bahseder. Bir defasında Kadı Sirâceddin, henüz "halinin başlangıcında" Mevlânâ'ya bazı sorular yöneltmek suretiyle ilmî konularda kendisini denemek için bir plan hazırlamış, ancak Mevlânâ bir kerametle

soruları duymadan cevaplandırmıştır (Âriflerin Menkıbeleri, I, 443-444). Daha sonra Konya'nın önde gelen bazı âlimleri Kadı Sirâceddin'e gelerek haram olmasına rağmen halkın rebaba ve semâ âyinine rağbet etmesinden, özellikle Mevlânâ'nın ilim ve fazilette üstün bir mertebede olduğu halde bu bid'atların yayılmasına öncülük etmesinden yakınmışlar, kadıdan bunu

önlemesini istemişler, ancak Urmevî, Mevlânâ'nın zâhir ilimlerindeki mertebesini hatırlatıp aleyhte hüküm vermekten kaçınmıştır. Bu âlimler, Mevlânâ'ya gönderdikleri dinî ve aklî ilimlerdeki bazı sorularla onu müşkül duruma düşürmek istemişlerse de Mevlânâ'nın bütün soruların cevaplarını yazılı olarak vermesi üzerine Kadı Sirâceddin'in huzuruna gelerek pişmanlıklarını ifade etmişlerdir (a.g.e., I, 178-180). Mevlânâ'nın cenaze namazını kıldırmak için Sadreddîn-i Konevî öne çıkmış, ancak yaşadığı mânevî hal sebebiyle fenalık geçirdiği için namazı Sirâceddin el-Urmevî kıldırmıştır (Ferîdûn-i Sipehsâlâr, s. 114-115).

Sirâceddin el-Urmevî 682 (1283) yılında Konya'da vefat etti. Bütün kaynaklar onun felsefe, mantık, cedel, kelâm, fıkıh ve fıkıh usulü, tefsir, hadis gibi aklî ve naklî ilimlerdeki dirayetinden övgüyle söz eder. Bunlardan Kerîmüddin Aksarâyî Urmevî'nin ölümünden bahsederken, "İlmin âlimi, faziletler denizi, şeriat göğünün güneşi; aklî ve naklî ilimlerde dünya âlimlerini geride bırakan; dünya fâzıllarının faydalı meclisine yönelip Konya'da toplandıkları Sirâceddin el-Urmevî hayata veda etti, etrafındakiler de dağıldı" der (Müsâmeretü'l-ahbâr, s. 94). Bununla birlikte Urmevî'nin Konya'daki öğretim faaliyetleri hakkında bilgi bulunmamaktadır. Kaynaklarda sadece iki öğrencisinin ismi geçmekte olup bunlardan Safiyyüddin el-Hindî ondan aklî ilimleri tahsil etmiştir (Yâfiî, IV, 272). Bilhassa fıkıhtaki yetkinliğiyle tanınan diğer öğrencisi Tâceddin el-Kürdî, Orhan Gazi tarafından İznik Medresesi müderrisliğine getirilmiştir (Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 7-8). Bağdâdî, Hediyyetü'l-ʿârifîn'de (II, 406) ikisinin ismi de Mahmud olan Sirâceddin el-Urmevî ile Mısırlı Safî el-Urmevî'yi (ö. 723/1323) birbirine karıştırmış ve ikincisine ait bazı kitapları birincisine nisbet etmiştir.

Eserleri. 1. Leṭâʾifü'l-ḥikme. Temel felsefe problemleri hakkında yazılmış Farsça hacimli bir eserdir. Müellif, mukaddimede eseri 655 (1257) yılının sonlarında Selçuklu Hükümdarı II. İzzeddin Keykâvus'un hizmetinde

bulunduğu sırada yazdığını ve hükümdara ithaf ettiğini bildirmektedir. “Hikmeti İlmî” ve “Hikmeti Amelî” başlıklı iki bölümden meydana gelen eserin yedi babdan oluşan birinci bölümünde bilginin mahiyeti ve değeri, bilgi çeşitleri, bilgiye konu olan nesnelerin kısımları, vâcibü’l-vücûdun ispatı ile Allah’ın celâl ve cemâl sıfatlarından başlamak üzere usûlü’d-dînin başlıca konuları, isbât-ı vâcibe dair kozmolojik deliller, ruhun mahiyeti, insanî ruhların mertebeleri, ruha ait güçlerin dereceleri üzerinde durulmuştur. Bu bölümün son babı peygamberliğin ispatına dairdir. İkinci bölüm dört bab halinde düzenlenmiş olup birinci babda bazı ön bilgiler verildikten sonra ikinci babda “Siyâset-i Bedenî” başlığı altında ahlâkın mahiyeti, fazilet, iyi ve kötü huylar, huyların eğitimle değişip değişemeyeceği gibi geleneksel ahlâk konuları işlenmiştir. Üçüncü bab ev yönetimi (aile ahlâkı), son bab ise ülke yönetimi (siyaset ahlâkı) hakkındadır. Hükümdar ve ümerâda bulunması gereken nitelikler, meşveretin önemi, vezirlik, emirlik, meliklik ve hilâfetin mânaları gibi konuların yer aldığı bu bab, on kural olarak özetlenen yöneticilerle yönetilenler arasındaki haklar ve sorumluluklarla sona erer. Eser, müellifin vefatından iki yıl sonra istinsah edilen Paris Bibliothèque Nationale’deki nüshasının Kudüs’te ve İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi’nde bulunan diğer yazmalarıyla karşılaştırılarak (neşredenin girişi, s. 46-56) Gulâm Hüseyin Yûsufî tarafından uzun bir mukaddime, sonunda açıklayıcı notlar ve ayrıntılı fihristle birlikte neşredilmiştir (Tahran 1340, 1351; eserin yazmaları için bk. Muʿcemü’l-maḫṭûṭât, III, 1493). 2. Meṭâliʿu’l-envâr. Klasik mantık konularının özet halinde ele alındığı bir eser olup medreselerde ders kitabı olarak okutulmuş, Fâtih Sultan Mehmed’in isteği üzerine Hızır Bey tarafından bazı ilâvelerle Farsça’ya çevrilmiştir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2488). Çok sayıda şerhi yapılmış olan eserin en meşhur şerhi Kutbüddin er-Râzî’nin hazırladığı, Ebû Said Bahadır Han’ın veziri Gıyâseddin Muhammed b. Reşîdüddin Fazlullah’a ithaf edilen Levâmiʿu’l-esrâr fî şerḥi Meṭâliʿi’l-envâr adlı geniş kapsamlı çalışmadır. Eser Seyyid Şerîf el-Cürcânî’nin bu şerhe yaptığı hâşiye ile birlikte basılmıştır (İstanbul 1303; yazmaları ve şerhleri için ayrıca bk. et-Taḥṣîl, neşredenin girişi, I, 54-57; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1717; Brockelmann, GAL, I, 614; Suppl., I, 848-849; Abdullah Muhammed el-Habeşî, III, 1731-1737). 3. Beyânü’l-ḥaḳ. Felsefe ve mantık konusundadır (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 261; Ziriklî, VIII, 42; Rescher, s. 440; yazmaları için bk. Muʿcemü’l-maḫṭûṭât, III, 1493). 4. el-Menâhic. Bu eser de mantık ve felsefe konularını içerir.

Taşköprizâde son üç eserin mantık ve hikmet alanında geniş ilgi gördüğünü söyler (Miftâḥu's-saʿâde, I, 297). 5. Şerḥu'l-İşârât ve't-tenbîhât. İbn Sînâ'ya ait eserin şerhidir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 95; Ziriklî, VIII, 42; Rescher, s. 440). 6. er-Resâʾil. Cedel hakkındadır (Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, I, 305; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 902). 7. Tehẕîbü'n-Nüket. Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin Kitâbü'n-Nüket'inden istifade ile yazılmıştır (et-Taḥṣîl, neşredenin girişi, I, 60; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, I, 305). en-Nüket fi'l-mesâʾili'l-ḫilâfiyye fi'l-fıḳh adıyla da kaydedilen eserde (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3721/3, vr. 111-128) Şâfiî ile Ebû Hanîfe arasında ihtilâflı olan beş mesele cedel metoduyla tartışılmıştır. 8. Şerḥu'l-Mûcez fi'l-manṭıḳ. Efdalüddin el-Hûnecî'ye ait eserin şerhidir (Brockelmann, GAL Suppl., I, 838; Rescher, s. 440). 9. Lübâbü'l-Erbaʿîn. Fahreddin er-Râzî'nin Kitâbü'l-Erbaʿîn fî uṣûli'd-dîn'inin muhtasarıdır (Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, I, 297; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 61). Eserin bir nüshası Süleymaniye (Cârullah Efendi, nr. 1252), bir diğeri Topkapı Sarayı Müzesi (III. Ahmed, nr. 1783) kütüphanelerinde kayıtlıdır. 10. et-Taḥṣîl mine'l-Maḥṣûl. Fahreddin er-Râzî'ye ait usûl-i fıkha dair eserin muhtasarı olup Abdülhamîd Ali Ebû Züneyd tarafından geniş bir mukaddime ile birlikte iki cilt halinde neşredilmiştir (Beyrut 1408/ 1988). Bedreddin Muhammed b. Es'ad et-Tüsterî esere Ḥallü ʿuḳadi't-Taḥṣîl adıyla bir şerh yazmıştır (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 515; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 1848). 11. Şerḥu'l-Vecîz. Gazzâlî'ye ait eserin şerhidir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 2002; Ziriklî, VIII, 42; yazmaları için bk. Muʿcemü'l-maḫṭûṭât, III, 1493). Taşköprizâde eser hakkında, "(Abdülkerîm b. Muhammed) er-Râfiî'nin fıkha dair el-Vecîz'inin şerhi olduğu söylenir" der (Miftâḥu's-saʿâde, I, 297). Taşköprizâde, buradaki el-Vecîz ile Râfiî'nin Gazzâlî'ye ait el-Vecîz için yazdığı şerh, ta'lik ve ihtisar mahiyetindeki eserlerden birini kastetmiş olmalıdır (bu eserler için bk. DİA, XXXIV, 395-396). 12. Ġāyâtü'l-Âyât. Fahreddin er-Râzî'nin el-Âyâtü'l-beyyinât'ının şerhidir (İskenderiye Ktp., nr. 1975).

BİBLİYOGRAFYA

Sirâceddin el-Urmevî, Leṭâʾifü’l-ḥikme (nşr. Gulâm Hüseyin Yûsufî), Tahran 1340 hş., s. 6-7, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 9-59; a.mlf., et-Taḥṣîl mine’l-Maḥṣûl (nşr. Abdülhamîd Ali Ebû Züneyd), Beyrut 1408/1988, neşredenin girişi, I, 15-62; Menâḳıb-ı Evḥadüddîn Ḥâmid b. Ebi’l-Faḫr Kirmânî (nşr. Bedîüzzaman Fürûzanfer), Tahran 1347 hş., s. 91-95; İbn Bîbî, el-Evâmirü’l-Alâiyye: Selçukname (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, s. 212; İbn Vâsıl, Müferricü’l-kürûb, IV, 247; Ferîdûn-i Sipehsâlâr, Risâle: Mevlânâ ve Etrafındakiler (trc. Tahsin Yazıcı), İstanbul 1977, s. 89-90, 114-115; Aksarâyî, Müsâmeretü’l-ahbâr (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 2000, s. 69, 94; Ahmed Eflâkî, Âriflerin Menkıbeleri (trc. Tahsin Yazıcı), Ankara 1953, I, 178-180, 443-444; Yâfiî, Mirʾâtü’l-cenân, IV, 272; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), VIII, 378-380;

İbn Habîb el-Halebî, Teẕkiretü’n-nebîh fî eyyâmi’l-Manṣûr ve benîh (nşr. Muhammed Muhammed Emîn), Kahire 1976, I, 87; Makrîzî, es-Sülûk, II, 351; Taşköprizâde, Miftâḥu’s-saʿâde, I, 297-299, 305; a.mlf., eş-Şeḳāʾiḳ, s. 7-8; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 61, 95, 261, 902; II, 1717, 2002; Brockelmann, GAL, I, 614; Suppl., I, 838, 848-849; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 406; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, XII, 155; Ziriklî, el-Aʿlâm, Beyrut 1389/ 1969, VIII, 42; N. Rescher, Teṭavvürü’l-manṭıḳı’l-ʿArabî (nşr. M. Mehrân), Kahire 1985, s. 439-441; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu’ş-şürûḥ ve’l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, III, 1731-1737; Muʿcemü’l-maḫṭûṭâti’l-mevcûde fî mektebâti İstânbûl ve Ânâṭûlî (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok], III, 1492-1493; Şerafettin Gölcük, “Kitâbü’l-Erbaîn”, DİA, XXVI, 100; Ferhat Koca, “el-Mahsûl”, a.e., XXVII, 392; Bilal Aybakan, “Râfiî, Abdülkerîm b. Muhammed”, a.e., XXXIV, 395-396; Süleyman Ahmed el-Âbid v.dğr., “el-Urmevî, Ebü’ş-Şenâ Sirâceddîn Maḥmûd”, Mv.AU, I, 482-485.

Mustafa Çağrıcı

es-SİRÂCİYYE

(bk. el-FERÂİZÜ’s-SİRÂCİYYE).

SÎRÂFÎ, Ebû Saîd

(أبو سعيد السيرافي)

Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzübân es-Sîrâfî (ö. 368/979)

Basra dil mektebine mensup Arap dili ve edebiyatı âlimi, Hanefî fakihi.

284 (897) yılında Basra körfezinde bir liman şehri olan Sîrâf'ta doğdu. Babası Bihzâd bir Mecûsî idi. Müslüman olunca oğlu Sîrâfî onun adını Abdullah olarak değiştirdi. İlk öğrenimini Sîrâf'ta gördü. Yirmi yaşlarında Uman'a gidip bir süre Hanefî fıkhı tahsil ettikten sonra Sîrâf'a döndü. Ardından Askerimükrem'e giderek Mu'tezilî Muhammed b. Ömer es-Saymerî'den fıkıh ve kelâm dersleri aldı. Bir yandan da astronomi ve matematik okudu. Daha sonra Bağdat'a geçip İbn Mücâhid'den kıraat, İbnü's-Serrâc, Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî, İbn Düreyd ve Ebû Bekir Mebremân'dan dil dersleri aldı. İbn Ziyâd en-Nîsâbûrî ve Muhammed b. Ebü'l-Ezher'den hadis okudu. Hattat İbn Mukle de onun hocaları arasında anılır. Sîrâfî'nin kendisinden lugat tahsil ettiği İbn Düreyd ile kıraat aldığı İbn Mücâhid'e nahiv, kendisinden nahiv dersleri aldığı İbnü's-Serrâc'a kıraat, Mebremân'a ise matematik dersleri verdiği kaydedilir (Hatîb, VII, 342). Bağdat'ta şiirle diğer edebî ve dinî ilimlerin yanında matematik, geometri ve astronomi okumaya devam ederken bu konularda Batlamyus ve Öklid'in eserlerinden yararlandı. Ayrıca miras hukuku (ferâiz) dersleri de alan Sîrâfî Hanefî fıkhında yoğunlaştı.

Kādılkudât İbn Ma'rûf (Ubeydullah b. Ahmed), aynı zamanda hocası olan Sîrâfî'yi kendisine vekâleten önce Doğu Bağdat, ardından Doğu ve Batı Bağdat kadılığına tayin etti. Sîrâfî'ye çok değer veren Hanefî fakihi Kerhî de onun için Rusâfe Camii'nde bir halka oluşturdu ve Sîrâfî elli yıl süreyle burada Hanefî mezhebine göre fetva verme görevini yürüttü. Bir taraftan da başta Arap dili ve edebiyatı olmak üzere kıraat, hadis, fıkıh, ferâiz, kelâm, mantık, matematik, geometri gibi çeşitli alanlarda dersler verdi. Hayatının sonuna kadar devam ettirdiği bu dersleriyle aralarında Başkadı İbn Ma'rûf, İbn Hâleveyh, İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, Ali b. Îsâ er-Rabaî, Ali b.

Müstenîr, Ebû Hayyân et-Tevhîdî, Ebü'l-Ganâim Muhammed b. Ahmed el-Lugavî, Haddâdî, İbnü'l-Felekî, Sâhib b. Abbâd ve kendi oğlu Yûsuf b. Hasan es-Sîrâfî gibi âlimlerin de bulunduğu öğrenciler yetiştirdi. 2 Receb 368'de (3 Şubat 979) Bağdat'ta vefat etti ve Hayzürân Mezarlığı'na defnedildi. Sîrâfî fetva görevleri, verdiği dersler ve kadılık için ücret almaz, devlet adamı ve ileri gelenlerden hediye kabul etmez, kitap istinsah ederek geçimini sağlardı. Çok sayıda ilim adamı Sîrâfî'nin eserlerinden yararlanmış ve ondan nakiller yapmıştır. İbn Sîde, Ebü'l-Bekā İbn Yaîş, Radî el-Esterâbâdî ve İbn Hişâm en-Nahvî bunlardan bazılarıdır. Ancak Ebû Ali el-Fârisî ve Ebü'l-Ferec el-İsfahânî gibi Sîrâfî'yi kıskanıp rekabete giren âlimler de olmuştur.

Fıkhî konulardaki özgün görüşleri sebebiyle özel ilgi gören Sîrâfî'ye her seviyeden devlet adamları mektuplar yazar, çeşitli konularda görüşlerini sorar ve kendisine "imâmü'l-müslimîn, şeyhülislâm" gibi unvanlarla hitap ederlerdi. Öğrencisi Ebû Hayyân et-Tevhîdî, Sîrâfî'nin seyyidü'l-ulemâ olduğunu, diğer ilim adamlarının da onu hocaların hocası ve büyük bir âlim olarak kabul ettiğini belirtmiş, oğlu Ebû Muhammed Yûsuf ise babasının özellikle el-İḳnâʿ adlı eseriyle nahvin güçlüklerini ortadan kaldırarak onu kolay anlaşılır hale getirdiğini söylemiştir (Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, VIII, 149). Basra ekolüne mensup olduğu halde Kûfeli dil âlimlerine karşı taassup göstermez, görüşlerinden yararlanır ve onlardan nakillerde bulunurdu. Sîbeveyhi'yi çok iyi bilip takdir etmesine rağmen zaman zaman benimsemediği fikirleri olmuş, başkalarının görüşlerini onunkine tercih etmiştir. Mu'tezilî olmakla birlikte bu tarafını gösteren herhangi bir tavrına rastlanmamış, bunun yanında söz konusu mensubiyeti cedelci tarafının gelişip münazaralarda üstün gelmesinde katkıda bulunmuştur. İlmî konularda son derece titiz ve dürüst olup neyin kime ait olduğunu ve kimden aldığını söyler, şüphesi varsa onu da ifade ederdi. O dönemde yapılan bir tasnife göre dil âlimleri söyledikleri anlaşılmayanlar, kısmen anlaşılanlar ve tam anlaşılanlar olmak üzere üçe ayrılmış, Sîrâfî söyledikleri tam anlaşılan dilcilere örnek olarak gösterilmiştir.

Sîrâfî mantıkçı Mettâ b. Yûnus ve filozof Ebü'l-Hasan el-Âmirî ile dil, felsefe ve mantık konularında münazaralar yapmış, bu münazaralarda çok başarılı olmuştur. Mettâ b. Yûnus'la Vezir Ebü'l-Feth İbnü'l-Amîd'in meclisinde yaptığı münazarada (326/938) lafız-mâna ilişkisiyle sözün

doğrusunu ve yanlışını belirlemede nahiv ve mantık bilimlerinden hangisinin daha belirleyici olduğu meseleleri tartışılmış, Sîrâfî'nin mantığı, cedel gücü ve üslûp güzelliğiyle gösterdiği başarı orada bulunan herkesi hayrete düşürmüştür. Bu münazarada onun dil ve fıkhı, yani Arap ve İslâm kültürünü, Mettâ b. Yûnus'un da felsefe ve mantığı, dolayısıyla Yunan kültürünü temsil ettiği söylenmiştir (Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-İmtâʿ, I, 109-128). Ebü'l-Hasan el-Âmirî ile olan münazarasında (364/974) Sîrâfî seksen yaşını geçmişti. Münazaranın konusu besmelenin başındaki "bi-" harf-i cerrinin anlamlarıyla ilgiliydi.

Eserleri. 1. Aḫbârü'n-naḥviyyîne'l-Başriyyîn (Aḫbârü'n-nüḥât). Basra dil ekolüne mensup nahiv âlimlerinin kısa biyografilerine, dil ve edebiyatla ilgili tartışmalarına, haklarındaki bazı anekdot ve haberlere dairdir. Eser Fritz Krenkow (Beyrut 1936), Tâhâ Muhammed ez-Zeynî - Muhammed Abdülmün'im el-Hafâcî (Kahire 1374/1955) ve Muhammed İbrâhim el-Bennâ (Kahire 1405/1985) tarafından yayımlanmıştır. 2. İdġāmü'l-ḳurrâʾ (nşr. Muhammed Ali Abdülkerîm er-Rudeynî, Kahire 1405/1984). 3. Mâ ẕekerehü'l-Kûfiyyûn mine'l-idġām. Kûfe âlimlerinin on bir meseleye dair görüşlerini ele alan bir risâledir (nşr. Sabîh Hammûd eş-Şâtî, el-Mevrid, XII/2 [Bağdat 1983], s. 127-150; Cidde 1405/1985). 4. Ṣanʿatü'ş-şiʿr ve'l-belâġa. Düzgün nazım ve nesrin esaslarına dair olan eserin kaynaklarda adı bu şekilde geçmektedir (meselâ bk. Yâkūt, VIII, 150). Ancak Ca'fer Mâcid'in Sîrâfî'ye ait olarak yayımladığı (Beyrut 1995),

vezin-kafiye meseleleriyle şiir zaruretlerini ele alan Ṣanʿatü'ş-şiʿr ve'l-belâġa adlı eserin Ebü'l-Hasan el-Arûzî'nin Kitâb fi'l-ʿArûż'u olduğu iddia edilmiştir (Mahmûd M. et-Tanâhî, XL/2 [Kahire 1417/1996], s. 159-214). 5. Şerḥu Kitâbi Sîbeveyhi. Sîrâfî'nin şöhretini sağlayan en önemli ve hacimli eseridir. Nahiv ve lugat alanındaki geniş bilgisinin ürünü olan bu şerh kendisi henüz hayattayken tanınmıştı. Ebû Ali el-Fârisî ile taraftarları eseri kıskanmış, eleştirip hatalarını tesbit etmek için çok gayret göstermişlerse de herhangi bir hata bulamamışlardır. Öğrencisi Ebû Hayyân et-Tevhîdî şerhin Sîrâfî'nin el yazısıyla orijinalinin 3000 varak olduğunu ve hiç kimsenin bu konuda o ayarda bir eser yazamadığını söylemiştir (el-İmtâʿ, I, 131). Daha sonra bu alanda eser telif edenler bu şerhten çok yararlanmıştır. Şerh önce el-Kitâb'ın Bulak baskısının kenarında özet olarak Taḳrîrât ve zübed min şerḥi Ebî Saʿîd es-Sîrâfî adıyla basılmış (1317/1899), daha sonra

Abdülmün‘im Fâiz (Dımaşk 1983) ve bir komisyon (Ramazan Abdüttevvâb, Mahmûd Fehmî Hicâzî, Muhammed Hâşim Abdüddâim) tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1986). Eserde şiirle ve şiir şâhidleriyle ilgili geniş bilgiler verilmiş, özellikle şiir zaruretleri üzerinde çok durulmuştur. Bu bilgileri Ramazan Abdüttevvâb (Żarûretü'ş-şiʿr, Beyrut 1405/1985) ve Avad b. Hamed el-Kūzî (Mâ yaḥtemilü'ş-şiʿr, Kahire 1409/1989, 1412/1991) Sîrâfî'ye ait müstakil birer eser olarak neşretmiştir. 6. Şerḥu şevâhidi'l-Kitâb (Şerḥu ebyâti Sîbeveyhi). Esved el-Gundicânî'nin Fürḥatü'l-edeb adıyla bu şerhe reddiye yazdığı ifade edilmektedir (İbnü'l-Kıftî, II, 169). Eser M. Ali R. Hâşim tarafından Kahire'de (1394/1974) ve Muhammed Ali Sultânî tarafından Şerḥu ebyâti Sîbeveyhi adıyla bir derginin iki sayısında (el-Mecmaʿu'l-ʿilmî, Dımaşk 1976-1977) neşredilmiştir. Oğlu Yûsuf es-Sîrâfî'ye nisbet edilen ve aynı ismi taşıyan şerh de babasına ait şerhin gözden geçirilmiş şekli olmalıdır. 7. Fevâʾittü Kitâbi Sîbeveyhi min ebniyeti kelâmi'l-ʿArab (nşr. Muhammed el-Bekkâ, Mevrid, XXVIII/3 [Bağdat 1421/2000], s. 119-120). 8. Elifâtü'l-ḳaṭʿ ve'l-vaṣl. İbnü'l-Kıftî bu eserin 300 varak olduğunu söyler (İnbâhü'r-ruvât, I, 314). 9. el-İḳnâʿ fi'n-naḥv (el-Muḳniʿ). Müellif eserin telifi bitmeden vefat ettiği için oğlu Yûsuf tarafından tamamlanmıştır (Ebü'l-Alâ el-Maarrî, s. 424). 10. Cezîretü'l-ʿArab. Yâkūt Muʿcemü'l-büldân'ında bu eserden yararlanmıştır. Sîrâfî bu kitabında dâbbetü'l-arzın Cezîretülarap'tan çıkacağını ileri sürmüştür (Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, I, 11, 138). 11. el-İġrâb fi'l-iʿrâb. Cambridge Kütüphanesi'nde bir nüshasının bulunduğu kaydedilmektedir (Brockelmann, GAL, II, 188). 12. el-Müdḫal ilâ Kitâbi Sîbeveyhi. Sîrâfî'nin, bu eserini öğrencisi Hüseyin b. Merdeveyh el-Fârisî'ye anlatırken onun şahsında öğrencilerine önemli tavsiyelerde bulunduğu nakledilmektedir (Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, VIII, 153). 13. Şerḥu Maḳṣûreti İbn Düreyd. İbn Düreyd'in Nîşâbur Valisi İsmâil b. Abdullah el-Mîkâlî'yi övdüğü ve İran yolculuğu ile Basra özlemini tasvir ettiği kasidesinin şerhidir (Brockelmann, GAL, I, 504). 14. el-Vaḳf ve'l-ibtidâʾ (İbnü'n-Nedîm, s. 68). 15. Şerḥu şevâhidi'l-Cemhere fi'l-luġa. İbn Düreyd'in el-Cemhere'sinin Leiden yazmasında mevcut olan bu şerhlere Fritz Krenkow'un neşrinde (Haydarâbâd 1345/1925) yer verilmiştir. 16. Cüzʾ fîhi teʿâlîḳ mine'n-naḥvi ve'l-luġati ve ebyâtü meʿânin (nşr. M. Abdülmuttalib el-Bekkâ - Mey Fâzıl el-Cübûrî, el-Mevrid, XXVIII/2 [1421/2000], s. 62-91). Sîrâfî'ye şu eserler de nisbet edilmektedir: en-Nâsiḫ ve'l-mensûḫ fi'l-Ḳurʾân, el-Medḫal ilâ Kitâbi Sîbeveyhi, Esmâʾü Cibâli

Tihâme, Mesâ ͗il. Son eser nahiv, lugat, şiir, Kur'an ve hadisle ilgili 1500 soru ve cevabını içerir. İbnü'l-Kıftî, Sîrâfî hakkında el-Müfîd fî aḫbâri Ebî Sa ͑ îd isimli "güzel" bir kitap yazdığı için İnbâhü'r-ruvât'ta (I, 313) onun hayatından kısaca söz ettiğini söylemektedir. Abdülmün'im Fâiz, Hasan İsmâil Abdürrâzık, D. S. Margoliouth, Tâhâ Abdurrahmâne, İbrâhim es-Sâmerrâî, Mahmûd M. et-Tanâhî, Muhammed Süleyman İbrâhim Fetîh, M. M. F. Hegazî, Abdülhamîd A. Sâlim gibi birçok çağdaş araştırmacı Sîrâfî ile ilgili kitap, makale ve tez çalışması yapmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Saîd es-Sîrâfî, Aḫbârü'n-naḥviyyîne'l-Baṣriyyîn (nşr. M. İbrâhim el-Bennâ), Kahire 1405/ 1985, neşredenin girişi, s. 5-21; a.mlf., Mâ yaḥtemilü'ş-şi ͑ r (nşr. Avad b. Hamed el-Kūzî), Kahire 1412/1991, neşredenin girişi, s. 13-22; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 68; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-İmtâ ͑ ve'l-mu ͗ ânese (nşr. Ahmed Emîn - Ahmed ez-Zeyn), Beyrut 1373/1953, I, 107-131; a.mlf., el-Muḳābesât (nşr. M. Tevfîk Hüseyin), Beyrut 1989, s. 68-86; Ebü'l-Alâ el-Maarrî, Risâletü'l-ġufrân (nşr. Âişe Abdurrahman), Kahire 1397/1977, s. 424; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VII, 341-342; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâ ͗ (nşr. İbrâhim es-Sâmerrâî), Zerkā (Ürdün) 1405/ 1985, s. 127-129; Yâkūt, Mu ͑ cemü'l-üdebâ ͗, VIII, 145-232; a.mlf., Mu ͑ cemü'l-büldân, I, 11, 138; II, 123; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, I, 313-331; II, 169; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 360-361; Brockelmann, GAL, I, 115, 504; II, 188; Suppl., I, 174; Sezgin, GAS, IX, 98-100; Abdülmün'im Fâiz, es-Sîrâfi en-Naḥvî fi ḍav ͗i Şerḥihî li-Kitâbi Sîbeveyhi, Dımaşk 1403/1983, tür.yer.; Hasan İsmâil Abdürrâzık, Delâ ͗ilü'l-i ͑ câz beyne Ebî Sa ͑ îd es-Sîrâfî ve ͑ Abdilḳāhir el-Cürcânî, Kahire 1991, tür.yer.; D. S. Margoliouth, "The Discussion Between Abū Bishr Mattā and Abū Sa'īd al-Sīrāfī on the Merits of Logic and Grammer", JRAS (1905), s. 79-129; İbrâhim es-Sâmerrâî, "Ebû Sa ͑ îd es-Sîrâfî ve Kitâbü Sîbeveyhi", ed-Dirâsâtü'l-edebiyye, VI/3-4, Beyrut 1965, s. 249-264; Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, "Ṣan ͑ atü'ş-şi ͑ r li's-Sîrâfî hüve Kitâbün fi'l- ͑ arûż li-Ebi'l-Ḥasan el- ͑ Arûżî", MMMA (Kahire), XL/2 (1996), s. 159-214; Taha Abderrahmane, "Discussion entre Abū Sa'īd al-Sīrāfī le

grammairien et Mattā b. Yūnus le philosophe”, Arabica, XXV, Leiden 1978, s. 310-323; Geneviève Humbert, “al-Sīrāfī”, EI² (İng.), IX, 668-669.

Zülfikar Tüccar

SÎRÂFÎ, Yûsuf b. Hasan

(يوسف بن الحسن السيرافي)

Ebû Muhammed Yûsuf b. Ebî Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzübân es-Sîrâfî (ö. 385/995)

Arap lugat ve nahiv âlimi.

330 (942) yılında Bağdat'ta doğdu. Fars asıllı köklü bir aileye mensuptur. Arap dili ve edebiyatı âlimi ve Hanefî kadısı Ebû Saîd es-Sîrâfî'nin oğlu olarak daha çok İbnü's-Sîrâfî künyesiyle tanınır. Bir yandan geçimini sağlamak amacıyla yağ ticareti yaparken diğer yandan babasının verdiği Arap dili, lugatı ve grameriyle şiir ve aruza ilişkin derslere katılarak kendini yetiştirdi. Babasının, öğrencilerine Iṣlâḥu'l-manṭıḳ'ı (İbnü's-Sikkît) okuttuğu ve kendisinin de katıldığı bir derste Ebü'l-Alâ el-Maarrî'nin yakın dostu olan Bağdat Dârülilim kütüphanesi görevlisi Abdüsselâm el-Basrî'nin, Humeyd b. Sevr'e ait bir beyitte yaptığı i'rab hatasını düzeltmesi üzerine babasının duyduğu mahcubiyetten dolayı çok üzülen Sîrâfî ticareti bırakarak kendini tamamen ilme verdi, özellikle Arap sözlük bilimi ve gramerinde derinleşti, daha çok şevâhid şerhi üzerinde çalıştı. Bu olayın tesiriyle ilk bilimsel çalışma olarak Iṣlâḥu'l-manṭıḳ'ta geçen şevâhidin şerhine dair bir eser kaleme aldı (İbn Hallikân, VI, 70).

İlim alanında babasının düzeyine ulaşmamış olsa da onun çizgisini sürdüren Sîrâfî, babasının Arap gramerini ilk defa yalın ve basit bir şekilde anlattığı el-İḳnâʿ adlı kitabı iki ayrı kalemden çıktığı farkedilmeyecek derecede başarıyla tamamladı. Onun halefi olarak verdiği derslerde Arap lugat, gramer ve edebiyatına dair birçok eseri okuttu. Özellikle

Mufaddal b. Seleme'nin, Halîl b. Ahmed'e ait Kitâbü'l-ʿAyn'ı tehzip ve ikmal ederek oluşturduğu hacimli lugatı Kitâbü'l-Bâriʿ ile ilgili verdiği dersler münasebetiyle onun hakkında açıklama ve ikmaller yaptı. Yalnız babasından istifade ettiği için çağdaşı âlimlerle irtibatı olmadı. Ancak babasının öğrencisi ve el-Îżâḥ'ın (Ebû Ali el-Fârisî) şârihi, nahiv âlimi İbn

Bakıyye Ahmed b. (Ebû) Bekir el-Abdî ile Arap dili ve gramerine ilişkin bazı meselelerde ilmî tartışmalar yaptığı kaydedilir (Yâkūt, II, 237). Babası gibi zühd ve takvâ sahibi bir âlim olarak yaşayan İbnü's-Sîrâfî, 385 Rebîülevvelinin (Nisan 995) son çarşamba gecesi Bağdat'ta vefat etti. Cenaze namazını Hanefî müftüsü Ebû Bekir Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî kıldırdı. Şerîf er-Radî onun hakkında bir mersiye yazmıştır (Dîvân, I, 644).

Eserleri. 1. Şerḥu ebyâti Iṣlâḥi'l-manṭıḳ. Esved el-Gundicânî (Hasan b. Ahmed), şerh hakkında Ḳaydü'l-evâbid adıyla tenkit mahiyetinde bir eser kaleme almışsa da zamanımıza ulaşmamıştır (nşr. Yâsîn Muhammed Sevvâs, Dübey-Dımaşk 1992). 2. Şerḥu ebyâti Kitâbi Sîbeveyhi. Babasına ait şerhin gözden geçirilmiş şekli olmalıdır (nşr. Muhammed Ali Reyyih el-Hâşimî, I-II, Kahire 1394/1974; nşr. Muhammed Ali Sultânî, I-II, Dımaşk 1396/1976). Esved el-Gundicânî'nin bu şerh üzerine yazdığı Fürḥatü'l-edîb adlı eleştiri yayımlanmıştır (nşr. Muhammed Ali Sultânî, Dımaşk 1981). 3. Şerḥu ebyâti Kitâbi'l-Elfâẓ. İbnü's-Sikkît'in eş anlamlı kelimelere dair eserinde geçen şâhid beyitlerin şerhidir (Sezgin, VIII, 133). 4. Şerḥu ebyâti'l-Mecâz. Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'nın Mecâzü'l-Ḳur'ân'ında yer alan şâhid beyitlerin şerhidir (a.g.e., IX, 66). 5. Şerḥu ebyâti Meʿâni'z-Zeccâc. 6. Şerḥu ebyâti'l-Ġarîbi'l-muṣannef. Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm'ın eserindeki şevâhidin şerhidir. 7. Şerḥu'l-Faṣîḥ. Sa'leb'in lugata dair Kitâbü'l-Faṣîḥ'inin şerhidir.

BİBLİYOGRAFYA

Yûsuf b. Hasan es-Sîrâfî, Şerḥu ebyâti Sîbeveyhi (nşr. M. Ali Sultânî), Dımaşk 1396/1976, neşredenin girişi, s. 11-24; a.mlf., Şerḥu ebyâti Iṣlâḥi'l-manṭıḳ (nşr. Yâsîn Muhammed es-Sevvâs), Dımaşk 1992, neşredenin girişi, s. 9-25; Şerîf er-Radî, Dîvân, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), I, 644; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VII, 187; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, II, 237; XX, 60; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-rüvât, I, 313; İbn Hallikân, Vefeyât, VI, 70; VII, 73; Safedî, el-Vâfî, I, 101; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, II, 355; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 108; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 549; Sezgin, GAS, VIII, 133; IX, 66; M. Sâlih et-

Tikrîtî, “İbnü’s-Sîrâfî ve Kitâbü Iṣlâḥi’l-manṭıḳ li’bni’s-Sikkît”, MMİIr., XXXV/3 (1984), s. 238-256.

Zülfikar Tüccar

es-SÎRE ve AHBÂRÜ'l-EİMME

(السيرة وأخبار الأئمّة)

Ebû Zekeriyyâ el-Vercelânî'nin (ö. 471/1078) İbâzıyye âlimleri ve ileri gelenleriyle ilgili biyografi kitabı

(bk. VERCELÂNÎ, Ebû Zekeriyyâ).

SİREM

(bk. SREM).

SÎRET

(bk. SİYER ve MEGĀZÎ).

SÎRETÜ ANTERE

(bk. ANTERE KISSASI).

SÎRETÜ BENÎ HİLÂL

(سيرة بني هلال)

Benî Hilâl adı verilen kabileler topluluğunun Arap yarımadasından Kuzey Afrika'ya ve Mağrib'e hicretlerini ve mücadelelerini anlatan göç destanı.

Benî Hilâl, Yemen'den göç ederek Arap yarımadasının Necid bölgesine yerleşmiş, kabilenin ünlü kadınlarından olup hikâye seyri içinde toplumsal barışın önemli öncüsü kabul edilen Câziye, burada baş gösteren kuraklık ve açlık sebebiyle kardeşi Emîr Hasan b. Sirhân'a bir elçi göndererek durumun çok vahim olduğunu bildirmiş, o da daha büyük tehlikelerle karşılaşmamak için öncü bir gruptan sonra Mısır'a ve Kuzey Afrika'ya göç etmeye karar vermiştir. Mısır'da 444 (1052) yılında baş gösteren ve birkaç yıl süren kıtlıkla Halife Müstansır-Billâh zamanında ekonomik sıkıntıdan doğan siyasî kriz Benî Hilâl'in Afrika'ya göç ettiği döneme rastlar (Benî Hilâl'in tarihçesi için bk. HİLÂL). Ortak nisbeleri Hilâl b. Âmir'e dayanan Benî Hilâl pek çok aşiret ve kabileyi içine almaktadır. Bu kabilelerin göçü, ister Fâtımîler'in Zîrîler Devleti'ni cezalandırmak için aldığı bir siyasî karardan sonra olsun, ister doğal bir göç olsun Kuzey Afrika'yı derin bir şekilde etkilemiştir.

Benî Hilâl kabileler topluluğunun Arap yarımadasından çıkıp Afrika'ya yayılması, Arap asıllı toplumların ve Arap kültürünün etkisinde kalan bölgelerde destanlaşarak asırlarca anlatılmış, sözlü Arap halk edebiyatının en önemli destanlarından biri olan Sîretü Benî Hilâl ülkelere göre farklılıklar arzederek Suriye, Filistin, Ürdün, Mısır, Tunus, Cezayir, Fas, Moritanya, Sudan, Çad, Nijer ve Nijerya'da dilden dile dolaşmış, birçok yerde hâlâ canlılığını koruyarak insanlık tarihinin başlıca kültür mirasları arasında yer almıştır. Kuzey Afrika'nın Araplaşmasında önemli etkileri bulunan destanın Berlin Kraliyet Kütüphanesi'nde 189 ayrı yazması bulunmaktadır.

Destanın muhtevası kısaca şöyledir: Benî Hilâl'in Yemen, Necid ve Kuzey Afrika'daki durumları, savaşları ve olayları nesiller halinde anlatılır. Atalar

ve babalar nesli Hilâl b. Âmir ile başlayıp Sirhân, Rızk ve Gānim'le son bulur. Kahramanlar nesli Hasan (b. Sirhân), Ebû Zeyd (b. Rızk) ve Diyâb (b. Gānim) ile temsil edilir. Bunlardan sonra oğullar / yetimler nesliyle destan son bulur. Kahramanların babaları Benî Hilâl'in kolları olan Esbec, Riyâh ve Zuğbe'ye mensup emîrlerdir. Destanın en büyük kahramanı Ebû Zeyd el-Hilâlî'nin doğumundan önce atalar ve babalar neslinde Zîr Sâlim'in hikâyesi, Câbir ve Cübeyr'in kıssası, Ebû Zeyd'in annesi Hadrâ'nın hikâyesi bir giriş mahiyetinde anlatılır. Benî Hilâl'in emîri Rızk'ın on birinci eşi olan Mekke şerifinin kızı Hadrâ'dan ilk ve tek oğlu dünyaya gelir. Ancak anne hamile iken, bir su başında çevresindeki türlü renk ve cinsten pek çok kuşu yenen siyah bir kuş görerek Allah'tan siyah da olsa böyle yiğit bir erkek çocuk dilemesi üzerine bebeği siyah doğar. Başta amca Emîr Sirhân olmak üzere kabile ileri gelenlerinin böyle kuzgunî siyah bir çocuğun köle sınıfına mensup olabileceği, Emîr Rızk'a ve Benî Hilâl'e mensubiyetinin yüz karası olacağı iddiaları üzerine Emîr Rızk toplumdan kaçıp inzivaya çekilir. Çok sevdiği eşi Hadrâ ile çocuğu Mekke'ye babasının yanına gönderir. Yolda Benî Hilâl'in hasmı Benî Zahlân mevkiine ulaşınca Hadrâ, kafile kumandanı Emîr Fâyid'e yalvararak Mekke'ye vardığı takdirde babasının kendilerini öldüreceğini, bu sebeple burada kalmasına izin vermesini ister. İsteği kabul edilir ve Benî Zahlân reisi Fazl b. Beysân ona ve çocuğuna bakar. Burada Berekât adı verilen çocuk kısa zamanda büyüyüp gelişir ve Benî Hilâl düşmanlığı psikolojisiyle yetiştirilir. Tutulan özel hocalardan yedi dil, pek çok dinî meseleyi ve müsbet ilimleri öğrenir; av, atıcılık, binicilikte ve savaş taktiklerinde büyük maharetler kazanır. Neticede

Benî Zahlân'ın hâmisi ve şövalyesi olur. Benî Hilâl diyarında kuraklık ve kıtlık baş gösterince başlarında Emîr Sirhân bulunmak üzere bir kısım Hilâlîler Benî Zahlân diyarına saldırır. Bazıları da Emîr Rızk ile kendi diyarlarında kalırlar. Ebû Zeyd Berekât baskın yapanları yener, bir kısmını kılıçtan geçirir. Amcası Emîr Sirhân'ı mübârezede yenip esir alır. Onlara yardıma gelen babası Emîr Rızk'ı da yener ve esir alır. Onu ettiği yemin gereği intikamını alması için perişan bir vaziyette annesi Hadrâ'nın yanına götürür. Annesi oğlundan babasını affetmesini rica eder. Ebû Zeyd, Emîr Rızk'ı Benî Zahlân reisine götürür, o da kendisini affeder ve başta babası Emîr Rızk olmak üzere herkes Ebû Zeyd'in nesebini tanır. Böylece iki hasım kabile bu kahraman sayesinde birleşerek Kuzey Afrika topraklarına

göç etmeye karar verirler. Tunus’a doğru ilerleyen topluluğa öncülük görevini Ebû Zeyd üstlenir. Kendisine Yahyâ, Mer‘î ve Yûnus adlı üç genç yardım eder. Benî Hilâl’in en ünlü kadınlarından olan Câziye eşini ve çocuklarını bırakarak göç eden gruba katılır, birliği sağlamaya ve cesaret vermeye çalışır. Kafile Saîdü Mısır’a varınca güçlü şövalye Mâzî b. Mukarrib, geçme müsaadesi karşılığında Câziye ile evlenmek ve Diyâb b. Gānim’in atını almak ister, kafile de bunu kabul etmek zorunda kalır. Câziye zifaf gecesi Şehrâzâd gibi anlattığı hikâyelerle emîri uyutur, kaçarak kafileye yetişir, at da onu sırtından atarak sahibine döner. Bu sırada Ebû Zeyd ve yardımcısı olan gençler Tunus’a giden yolun durumunu, kaleleri ve muhtemel düşmanları olacak Tunus’un sahibi Halîfe ez-Zenâtî’nin gücünü keşfetmiştir. Yapılan savaşta Hilâlî toplulukları fazla kayıp verince Ebû Zeyd kokular ve hediyelik eşya satan bir bedevî kadın kılığında muhkem kaleye girer ve Benî Hilâl’in muzaffer olmasına imkân hazırlar. Bu zaferde öncü gençlerden birine âşık olması sebebiyle Benî Hilâl’e yardım eden Halîfe ez-Zenâtî’nin kızı Su‘dâ’nın da payı olmuştur.

Hilâlî toplulukları Ebû Zeyd, Diyâb b. Gānim ve Hasan b. Sirhân adındaki destan kahramanlarının yönetiminde topraklarını işgale yeltenen çeşitli ırktan milletlerle savaştıkları gibi çeşitli dinlere ve din mensuplarına karşı da mücadele vermiş, bunların hepsi İslâm’ın zaferiyle sonuçlanmıştır. Ancak Hilâlî toplulukları Halîfe ez-Zenâtî ile savaşa yönelince anılan dinî topluluklar eski güçlerine dönmüştür. Benî Hilâl’in reisi Sultan Hasan b. Sirhân’ı suikastla öldüren Diyâb b. Gānim cezadan kurtulmak için Habeşistan ve Sudan’a kaçar. Ebû Zeyd, toplulukların birliğini sağlamak amacıyla güçlü emîr ve şövalye olan Diyâb’ı affederek geri gelmesini temin eder. Ebû Zeyd’i ortadan kaldırarak yerine geçmeyi planlayan Diyâb bir av partisinde onu öldürür. Ebû Zeyd’in intikamını almak için Benî Hilâl’den kendisine karşı gelenlerin de çoğunu ortadan kaldırır. Câziye, Diyâb’ın babalarını öldürdüğü çocukları (oğullar / yetimler nesli) çöllere ve tenha yerlere kaçırarak canlarını kurtarmalarını başarır, onları büyütüp yetiştirdikten sonra Benî Hilâl’e dönmelerini, Diyâb’ı öldürerek babalarının intikamını almalarını sağlar. Ancak bu yetim çocuklar da çöllere dağılmış, yitip gitmiştir. Destanın yok oluşla son bulması muhteva ve kurgulama açısından başarısız görülmüştür.

Benî Hilâl destanı uzun yıllar tarihçiler ve edipler tarafından ihmal edilmiş

ancak İbn Haldûn el-ʿİber'inde (VI, 11-57) ve Muḳaddime'sinde (I, 472) Benî Hilâl hakkında bazı metinleri bir araya getirmiştir. Fransa'nın Mısır'a girişinden sonra ilim adamları Benî Hilâl'le ilgilenmeye başlamış, İngiliz şarkiyatçısı Edward W. Lane, Aḫlâḳu ve ʿâdâtü'l-Mıṣriyyîn el-muʿâṣırîn (The Manners and Custonas of the Modern Egyptians, London 1836) adlı eserinde Benî Hilâl hakkında önemli bilgiler vermiştir. Fransız René Basset 1885'te İbn Haldûn'dan yararlanarak konuyla ilgili bir fasıl yazmış, 1895'te Alman Wilhelm Ahlwardt, hazırladığı Berlin Kraliyet Kütüphanesi katalogunun (Verzeichnis der arabischen Handschriften, Berlin 1887-1899) on dokuzuncu bölümünde Benî Hilâl sîretiyle ilgili 174 yazmayı içerikleriyle birlikte tanıtmış ve bu suretle sonraki araştırmacılara öncülük etmiştir. 1898'de Alman Richard Hartmann, "Sîretü Benî Hilâl" başlıklı araştırmasında Ahlwardt'tan ve İbnü'l-Esîr'in el-Kâmil'inden yararlanarak Benî Hilâl destanındaki vak'aların tarihî gerçekliğini, özellikle iki önemli halkası olan "Riyâdet" (öncülük) ve "Taġribe" (Kuzeybatı Afrika'ya göç) kısımlarını açıklamıştır. Fransız Alfred Octave Bel, "La Djazya (el-Câziye) Chanson arabe" adlı bir dizi makalesinde destanın sözel Mağrib metniyle Benî Şecrân lehçesini karşılaştırmış, İngiliz Wilfrid Scawen Blunt, destanın kahramanı Ebû Zeyd'in eşi Âliye ile tanışma bölümünü İngilizce'ye nazmen tercüme etmiştir. Araştırmacılar, Sîretü Benî Hilâl'in destan yönüyle ilgilenmeyip Arap halk hikâyesi oluşu üzerinde durmuş, I ve II. Dünya savaşları arasında çeşitli milletlerin destanlarını toplayan Batılı araştırmacılar Benî Hilâl öyküsünü Arap halkını temsil eden bir destan olarak kabul etmiştir. Sîretü Benî Hilâl aslında, Yunanlılar'ın İlyada ve Odessa'sı gibi kendiliğinden doğan ve Arap halkının kahramanlıklarını hikâye eden bir destandır. Arap körfezinden Atlas Okyanusu'na kadar uzanan farklı lehçelerde önemini koruyan destan Fâtımîler'in sonundan beri günümüze kadar anlatılagelmiş, sîretü Seyf b. Zîyezen, Zîr Sâlim, Antere b. Şeddâd gibi destanlar arasında en uzun ömürlüsü olmuştur. Sîretü Benî Hilâl'in Arap halkı arasında büyük ilgi görmesi Benî Hilâl'in bedevî tabiatlı olarak yaşaması, sîrette geçen olayların Arap dünyasının büyük bir bölümünü ilgilendirmesi, güneyden kuzeye, Mısır'a, buradan Afrika'nın batısına kadar uzanması, olayların münferit kahramanlık değil kabilesiyle iç içe hareket eden birçok kahraman etrafında şekillendiği toplumsal kahramanlık olarak görülmesi gibi sebeplere dayanır. Benî Hilâl destanında Ortaçağ'dan itibaren yaygınlık kazanan diğer milletlerin destanlarından farklı olarak erkek-kadın arasında evlilik dışında bir aşktan bahsedilmez.

Destanda aşk ahlâkî değerlerin önemsendiği erkeğin eşine olan aşkıdır. Câziye'nin kocasına olan saf aşkı Leylâ'nın aşkından bile üstün tutulur.

Modern zamanlarda Sîretü Benî Hilâl'e dair çok sayıda çalışma ve yayın gerçekleştirilmiş olup bazıları şunlardır: Alfred Octave Bel, "La Djazya, chanson arabe" (JA, IX/19 [Paris 1902], s. 289-347; IX/20 [1902], s. 169-236; X/1 [1903], s. 311-316); Abdülhamîd Yûnus, el-Hilâliyye fi't-târîẖ ve'l-edebi'ş-şaʿbî (Kahire 1956); Hasan Cevher v.dğr., Sîretü Benî Hilâl, Ebû Zeyd el-Hilâlî (Kahire 1957); Abdurrahman Ka'kā', Min Eḳāṣîṣi Benî Hilâl (Tunus 1968, 1985); Taġrîbetü Benî Hilâl (Beyrut 1394/ 1974); Şevkī Abdülhakîm, Sîretü Benî Hilâl (Beyrut 1983); Elison Leyrîk, Rivâyât min taġrîbeti Benî Hilâl (Riyad 1404/ 1984); Seyyid Hanefî Avad, Benû Hilâl (Kahire 1985); Seyfeddin Duğfûs, es-Sîretü'l-Hilâliyye (Tunus 1987); Abdurrahman el-Abnûdî, Sîretü Benî Hilâl (Kahire 1988); H. T. Norris, "The Rediscovery of the Ancient Sagas of the Banū Hilāl" (BSOAS, LI/3 [1988], s. 462-481).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Haldûn, el-ʿİber, VI, 12-57; a.mlf., Mukaddime (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, I, 472; Cl. Huart, Litterature arabe, Paris 1902, s. 398-401; Taġrîbetü Benî Hilâl, Beyrut 1397/1977; İbrâhim İshak İbrâhim, Hecerâtü'l-Hilâliyyîn, Riyad 1996; Râdî Dilfus, "el-ʿAvâmilü'l-iḳtiṣâdiyye li-hicreti Benî Hilâl ve Benî Süleym min Mıṣr ilâ İfrîḳıyâ", el-Müʾerriẖu'l-ʿArabî, XX, Bağdad 1401/ 1981, s. 13-45; H. Palva, "The Cultural Context of Arabic Epics and North Arabian Bedouin Poetry", Orientalia Suecana, XXXVIII-XXXIX,

Uppsala 1989-90, s. 112-119; Abdülhamîd Yûnus, "Sîretü Benî Hilâl", Tİ, I, 307-319; Rıdvân Mübârek, "Benî Hilâl", Maʿlemetü'l-Maġrib, Rabat 1413/ 1992, V, 1581-1583; "el-Câziyetü'l-Hilâliyye", Dâʾiretü'l-maʿârifi't-Tûnisiyye, Kartâc 1992, III, 17-21.

Hüseyin Yazıcı

SÎRETÜ'l-EMÎRE ZÂTİLHİMME

(سيرة الأميرة ذات الهمّة)

Arap halk hikâyesi.

Büyük bir ihtimalle Câhiliye, İslâm, Emevî ve Abbâsî dönemine ait haberlerin bir araya getirilmesiyle derlenen Zâtülhimme destanı anlatıcı tarafından Emevî-Abbâsî dönemi İslâm devletinin genel durumunu ortaya koyan bir hikâye haline sokulmuştur. Hikâyenin, arzusu üzerine Halife Vâsiḳ-Billâh'a (842-847) defalarca anlatıldığı bilindiğine göre tam olarak Halife Mu'tasım-Billâh döneminden (833-842) sonra rivayet edilmeye başlandığı söylenebilir. Çünkü sîrette geçen olaylar, Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân döneminde başlayıp Mu'tasım-Billâh'ın hilâfetinin bitişiyle sona erer. Sîretin dil özellikleri hikâyenin Bizans'a sınır olan bölgede (Sugūr: Kuzey Suriye, Tarsus, Adana, Maraş, Malatya ...) kaleme alındığını göstermektedir. Hikâyedeki tarihî şahsiyetlerden aslı anlaşılamayan ve bir halk kahramanının özelliklerini taşıyan Zâtülhimme ile Ukbe dışındakilerin tamamı tarihî kişiliklerdir.

Bütünüyle tarihî olaylara dayanan sîrette halifeliğin Abbâsîler'e geçişi, Bermekîler'in çöküşü, Emîn ve Me'mûn arasındaki anlaşmazlık ayrıntılarıyla anlatılmakta ve dönemin ayaklanmalarına ışık tutulmaktadır. Râvinin geniş hayali sîreti ilgi çekici şöyle bir hikâye haline getirmiştir: Halife Abdülmelik b. Mervân döneminde (685-705) Bizans'ın sınır bölgelerinde yaşayan Benî Kilâb kabilesinin reisi Hâris el-Kilâbî ve Benî Süleym kabilesinin lideri Mervân b. Heysem'in ünü yayılır. Hâris'in ölümü üzerine hamile olan karısı, kocasının düşmanlarından korkarak gece vakti hizmetçisi ile yola çıkar. Ancak hizmetçi yolda kendisine kötülük yapmak isteyince kavgaya tutuşurlar. Kavga esnasında kadın doğum yapar ve ardından ölür. Bu arada seyahate çıkan Prens Dârem yolda hem kadının cesedine hem çocuğa rastlar. Prens çocuğa sahip çıkar ve ona Cündübe (Cindebe) adını koyar. Cündübe zamanla büyür, Dârem kendisi için ileride bir tehlike oluşturacağı düşüncesiyle ona öyküsünü anlatır. Aslını öğrenen Cündübe Benî Kilâb kabilesine döner. Fakat bir süre sonra ölür ve yerine

kardeşi Utâf (Itâf) geçer. Cündübe'nin ölümünden kısa bir zaman sonra karısı doğum yapar ve çocuğa Sahsâh adı konulur. Utâf'ın da Leylâ adında bir kızı olur. Sahsâh büyüyünce amcasının kızını ister. Sahsâh'ı sevmeyen Utâf bu evliliğe çeşitli engeller koyarsa da o bunların üstesinden gelerek Leylâ ile evlenir, birine Zâlim, diğerine Mazlûm adı verilen iki çocuğu olur. Daha sonra Zâlim'in Hâris adlı bir oğlu, Mazlûm'un ise Fâtıma adlı bir kızı olur. Mazlûm kardeşinin kötülük yapmasından korkarak Fâtıma'yı bir bakıcının yanında saklar. Kısa zamanda büyüyen Fâtıma'da destanlarda olduğu gibi kahramanlık belirtileri görülür, bunun için de kendisine Zâtülhimme (gayretli, yiğit) adı verilir. Ardından kendi kabilesinden çıkarılmasına sebep olan amcası Zâlim'den intikam almak ister. Amcasının oğlu Hâris onu istemeye gelince isteğini reddeder. Ancak Hâris kabilesinin ileri gelenlerini devreye sokarak onunla evlenmeyi başarır ve Abdülvehhâb adlı bir oğlu olur. Zâtülhimme onlardan hoşlanmadığı için oradan ayrılıp İslâm ordusunun başına geçer, Araplar'la Bizanslılar arasında şiddetli savaşların olduğu sınır bölgesine gider ve hayatında yeni bir dönem başlar. Bu sırada halifelik Emevîler'den Abbâsîler'e geçer. Halife Mansûr, Benî Kilâb'a bir elçi göndererek kendisine tâbi olmalarını ister, ancak Benî Kilâb bunu kabul etmez. Zâtülhimme, Abbâsîler'le Benî Kilâb'ın arasını bularak savaşmalarına engel olur; amcası Zâlim ve oğlu Abdülvehhâb, Arap-Bizans savaşlarında öldürüldükten sonra ordusunun birliğini de sağlar. Ancak askerlerin arasını açan ve bütün fitnelerin başı konumunda bulunan Ukbe es-Süleymî adlı bir kadı müslüman görünmesine rağmen gizlice irtidad edip hıristiyanların lehine çalışır ve casusluk yapar, İslâm'a ihanet edip Bizans'ın en büyük yardımcısı haline gelir, Benî Kilâb'ı küçük düşürmek için elinden gelen gayreti sarfeder. Benî Süleym kabilesine mensup olan Ukbe halifeleri kendi güvenirliliği konusunda inandırır. Bu arada Muhammed adlı bir kahramanın kendilerine katılmasıyla Benî Kilâb daha kuvvetli hale gelir.

Olaylarının mekânı Hicaz'dan Suriye'ye, Ön Asya'dan Konstantinopol'e ve Malatya'ya kadar uzanan Zâtülhimme öyküsü iki dönemden meydana gelir. Birincisi, Zâtülhimme'nin dedesi Sahsâh el-Kilâbî'nin kahramanlıklarının anlatıldığı Suriye Emevî devridir. İkincisi Zâtülhimme ve oğlu Abdülvehhâb'ın kahramanlıklarıyla doludur. Diğer taraftan Hârûnürreşîd iktidara gelince Vezir Fazl b. Rebî' ve Ukbe es-Süleymî, Benî Kilâb'ı baskı altına alabilmek için her yolu denerler. Bu arada Benî Kilâb'ın tarafında yer

alan Battal (Gazi), Bizans imparatorunun Nûrâ adlı kızını esir alır, daha sonra da ona âşık olur. Ancak Ukbe kızı Hârûnürreşîd'e göstererek Battal ile aralarını açmayı başarır. Nihayet Abdülvehhâb ile halifenin, daha sonra da Abdülvehhâb'la Battal'ın arası açılır. Zâtülhimme oğluna karşı Battal'ı tutar. Süleym emîriyle Abbâsî Halifesi Mehdî-Billâh, Ukbe'nin fitne başı olduğuna dair Zâtülhimme'nin, Battal ve Abdülvehhâb'ın getirdikleri delilleri kabul etmez ve Ukbe'yi desteklemeye devam eder.

Hârûnürreşîd'in ölümünden sonra taht önce Emîn'e, ardından Me'mûn'a kalır, ancak ikisi arasında sorunlar çıkar. Emîn hilâfetin kendisinden sonra kardeşine değil kendi oğluna kalmasını ister. Benî Kilâb ailesi ve dolayısıyla Zâtülhimme bu anlaşmazlık karşısında tarafsız kalıp barışçı bir politika izlemek ister. Ancak Abdülvehhâb'ın oğlu Zâlim, Me'mûn'un taraftarlarına katılınca buna çok üzülür. Emîn'e karşı meydana gelen ayaklanma onun katliyle son bulur, böylece Battal tarafından desteklenen Me'mûn hilâfete geçer. Belli bir süre sonra Zâtülhimme'nin bir isyancıya karşı Bizans'la iş birliğine gitmesi halifenin bu aileye sırt çevirmesine sebep olur. Bu olayın ardından Halife Benî Kilâb'ı bir tehlike olarak görmeye başlar. Ukbe bu fırsatı değerlendirmek isterse de halife onun daha büyük bir tehlike teşkil ettiği sonucuna varır ve Benî Kilâb'ı tehlikeli görmekten vazgeçer.

Mu'tasım-Billâh döneminde müslümanların durumu düzelmeye devam eder. Battal'ın talebi üzerine daha önce esir alınan İmparator Michael serbest bırakılır. Bu sırada Malatya'da Kilâb ile Süleym kabileleri arasında da uzlaşma sağlanır. Ancak kısa bir süre sonra Benî Süleym'in emîri Amr, Mu'tasım-Billâh'ı Süleym ve Ukbe'nin tarafına çeker ve Bizans bölgesini işgal etmek için Malatya'ya gelir, Zâtülhimme ile Abdülvehhâb ve Benî Kilâb emîrlerini, kısa bir süre sonra da Battal'ı tutuklar, Battal'ın daha önce uzun arayışlar neticesinde yakaladığı Ukbe'yi serbest bırakır. Benî Kilâb'ın Bağdat yolu üzerinde tutuklu esirleri kurtarma teşebbüsü Mu'tasım-Billâh ve Amr'ın güçlerinin birleşmesi sonucu neticesiz kalır. Bütün bu olayları bir dizi kahramanlık izler.

Hikâyenin son bölümünde üç önemli olay anlatılır. Önce Ukbe'nin İspanya'dan

başlayıp çeşitli ülkelerden geçmek suretiyle Yemen'e gidişi, yakalanışı, on yedi kral tarafından yönetilen geniş bir hıristiyan ordusunun müdahalesine rağmen Konstantinopol'ün önündeki Altınkapı'da çarmıha gerilişi, müslümanların geri dönüşlerinde Anadolu'da kendilerini bekleyen öldürücü pusu anlatılır. Ardından Mu'tasım-Billâh'ın halefi Vâsiḳ-Billâh'ın Konstantinopol'e yürümesi, imparatoru yakalatıp idam ettirmesi, Konstantinopol'de Abdülvehhâb'ın oğlunun vali olarak tayini hikâye edilir. Bundan sonra kahramanların ölümlerinden bahsedilir. Önce Zâtülhimme, sonra oğlu Abdülvehhâb Mekke'den döndükten sonra ölür. Battal ise Bizanslılar'ın Ankara ile Malatya arasındaki bölgeyi ele geçirdiklerini duyunca çok üzülür ve Vâsiḳ-Billâh'ın halefi Mütevekkil-Alellah'ın zamanında (847-861) ölür.

Hıristiyan Bizans ve İslâm medeniyetleri arasındaki mücadeleyi konu edinen Zâtülhimme hikâyesi tarihin ihmal ettiği Arap kahramanlıkları örnekleriyle doludur. Anlatıcıya göre sîretin bütün şahsiyetleri iyi şiir söyler. Bu sebeple onda şiir ve nesir parçaları dengeli ve dönüşümlü olarak devam eder, kahramanların dilinden hikemiyat, kahramanlık ve gazel şiirleri aktarılır. Sîrette dikkati çeken özelliklerden biri de manzum ve mensur atasözlerine çokça yer verilmesidir. Bu yönüyle sîretü Zâtilhimme halk edebiyatının bütün özelliklerini taşımaktadır. Kadın-erkek eşitliğinin bir simgesi olan Zâtülhimme destanının oluşturulmasında değişik elemanlara yer verilmiştir. Döneminin siyasal ve sosyal pek çok olayını yansıtan hikâyede Antere Kıssası'nda olduğu gibi bedevî faktörü hâkimdir. Meselâ istilâlar, savaşlar, Hâris'in, Cündübe'nin, Sahsâh'ın ve Zâtülhimme'nin kahramanlıkları, kovalamacalar, at çalmalar, Sahsâh'ın önce Leylâ ile, ardından Amâme ile olan romantik maceraları. Bedevî öyküler İslâm öncesi devirlere kadar gider.

Hikâyede Arap tarihine ait bir dizi olay ve tarihî kahraman kronolojiye riayet edilmeden bir araya getirilerek anlatılmıştır. Emevîler devrinde özellikle Mesleme b. Abdülmelik kumandasında Bizans'a karşı düzenlenen savaşlarda büyük kahramanlıklar göstermiş tarihî bir şahsiyet olan Battal Gazi'nin kahramanlıkları etrafında oluşan destanla sîretü Zâtilhimme arasında etkileşimin olduğu görülmektedir. Battal Gazi destanında o büyük bir kahraman olarak serüvenleri anlatılırken Zâtülhimme öyküsünde Muhammed Battal ileri derece pratik zekâya ve savaş taktiklerinde büyük

maharete sahip olan, uyguladığı savaş teknikleriyle Arap kahramanları ile ordularına yol açan bir kişilik olarak sunulmakta, hem Emevîler hem de Abbâsîler'den Hârûnürreşîd, Emîn, Me'mûn, Mu'tasım-Billâh, Vâsiḳ-Billâh ve Mütevekkil-Alellah zamanlarında yaşamış gösterilmektedir. Kendisine düşmanların savaş hilelerini boşa çıkardığı için "Battal" lakabı verilmiştir. Rumca bilen Battal, Bizans tarafına çalışan mürted ve münafık Ukbe es-Süleymî'nin rakibi olup onun tertip ettiği hileleri daima boşa çıkaran dindar bir kişi niteliğinde gösterilmiştir.

Muhtemelen binbir gecede yer alan Ömer b. Nu'mân hikâyesinin kısaltılmış bir kaynağını oluşturan öykünün ne zaman yazıldığını söylemek oldukça güçtür. Ancak İslâmiyet'i 558 (1163) yılında kabul etmiş bir yahudi olan Semev'el el-Mağribî, İslâm'ı seçmeden önce Dîvânü aḫbâri ʿAntere, Dîvânü Ẕâti'l-himme ve Battal gibi hikâyeleri ve destansı tarihî koleksiyonları okumaktan keyif aldığını söyler. Sîretin yaklaşık V. (XI.) yüzyılda Haçlılar'ın etkisi altında yazıldığını söylemek mümkündür. Hikâyenin ayrıca Fâtımîler devrinde bilinen rivayetleri de bulunmaktadır. VIII. (XIV.) yüzyılda İbn Kesîr, İbn Asâkir'in Battal hakkında söylediklerini tekrarlayarak Zâtülhimme, Battal, Emîr Abdülvehhâb ve Kadı Ukbe adları altında sunulan sîretin bir yalanlar dizisi olduğunu ileri sürer. Esasen Zâtülhimme sîretinde yer alan kahramanların maceralarının izlenmesi oldukça güçtür. Eser benzer olayların sürekli tekrarlanışı, karakterlerin aynı rollerle sunî olarak yeniden ortaya çıkışı gibi yollarla anlatıcı tarafından kasten uzatılmıştır. Sîrette, savaşlardaki başarıları ve büyük kahramanlıkları ile destanî karaktere ilâveten dramatik ve melodramatik faktörler de eksik değildir. Hikâyede kişilikler karakter olarak basit olup birbirlerine benzerler ve temsil ettikleri tipe göre her zaman aynı şekilde davranırlar. Destanda dil hataları oldukça çoktur.

BİBLİYOGRAFYA

Hânî el-Amed, Melâmiḥu'ş-şaḫṣiyyeti'l-ʿArabiyye fî Sîreti'l-Emîre Ẕâti'l-Himme, Amman 1988, tür.yer.; Nebîle İbrâhim, Sîretü'l-Emîre Ẕâti'l-Himme, Beyrut, ts. (Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye), tür.yer.; M. Canard, "Les

principaux personnages du roman de chevalerie arabe Dāt al-Himma wa'l-Baṭṭāl", Arabica, VIII, Leiden 1961, s. 158 vd.; a.mlf., "Dhu'l-Himma", EI² (İng.), II, 233-239; G. Canova, "Dhāt al-Himma", Encyclopedia of Arabic Literature (ed. J. S. Meisami - P. Starkey), London 1998, I, 187-188.

Hüseyin Yazıcı

SÎRETÜ’n-NEBÎ

(سيرت النبى)

Darîr’in XIV. yüzyılda kaleme aldığı ilk Türkçe siyer kitabı.

Güçlü hâfızası, geniş bilgisi, konuşmasının tatlılığı ve çekiciliğiyle çevresince takdir edilen Erzurumlu Mustafa Darîr, Mısır’a gittiği dönemde atabek olan Berkuk’un isteğiyle geceleri sultanların meclisinde Hz. Peygamber’in, sahâbelerin, melik ve emîrlerin hayatlarını, gazâlarını, Şam, Mısır, Irak fetihlerini ve çeşitli tarihî kıssaları anlatmakla görevlendirilmişti (Sîretü’n-nebî, TSMK, Koğuşlar, nr. 1001, vr. 6b). Âmâ olan Darîr, İbn Hişâm’ın es-Sîretü’n-nebeviyye’sini halkın zor anlayacağını düşünerek, dönemin Mısır müftüsü Şeyh Ekmeleddin el-Bâbertî’nin tavsiyesi üzerine İslâmiyet’in ilk yıllarına dair hayalî unsurlarla karışmış hikâyelerle kaleme alınan Ebü’l-Hasan el-Bekrî el-Kasasî’nin (ö. 694/1295 civarı) Arapça siyerini sultanların huzurunda okutuyor ve Türkçe’ye tercüme ederek anlatıyordu (TSMK, Koğuşlar, nr. 1001, vr. 7a-b). Mısır Memlük saltanatındaki değişiklikler yüzünden bir müddet meclislerden uzak kalan Darîr, bu sürede İbn Hişâm’ın es-Sîretü’n-nebeviyye ve Vâkıdî’nin Fütûḥu’ş-Şâm adlı eserlerini dinleyerek inceleme fırsatı buldu (TSMK, Hazine, nr. 1221, vr. 11). Beş yıl boyunca sultanların sohbetinde anlattığı ve hâfızasına aldığı konuları yeniden düzenledi. 790’da (1388) tamamlayıp Tercümetü’d-Darîr adını verdiği eserini (TSMK, Koğuşlar, nr. 1001, vr. 8b) muhtemelen Sultan Berkuk’a takdim etti.

Aslı altı ciltten oluşan eserdeki manzum kısımlar bir cilt oluşturacak hacimdedir. Bazan fasıl, bazan konu başlıkları altında yazılan kitabın ciltlerinde şu bahisler yer almaktadır: I. cilt tevhid, na‘t, dört halife ve Hz. Hasan’la Hüseyin’in methiyle başlar. Ardından kitabın tercüme sebebi, Hz. Muhammed’in soyu, isimleri, nübüvvet nurunun intikali, Zemzem Kuyusu’nun açılması, Abdullah’ın doğumu, Hz. Âmine’nin nikâhı, Fil Vak‘ası, Hz. Muhammed’in doğumu, çocukluğu, Meysere ile Şam’a ticarete gitmesi gibi hususlar işlenir. II. ciltte Hz. Muhammed’in bazı mûcizeleri, Hz. Hatice ile evlenmesi, Kâbe’nin yeniden imarı, Hz. Muhammed’e

risâletin gelmesi, ilk vahiy, ilk müslüman olanlar, İslâm'ın açıklanması ve Resûl-i Ekrem'in akrabalarını dine davet etmesine yer verilir. III. ciltte mi'rac hadisesi, Resûl-i Ekrem'in Tâif seferi, Hz. Âişe ile nikâhlanması,

bazı kabilelerin müslüman oluşu, Akabe biatları, Medine'ye hicret, Kubâ ve Medine mescidlerinin yapılması, muhacir ve ensarın kardeşliği, Medine rahiplerinden Ebû Âmir'le Hz. Muhammed'in hak din konusundaki tartışması anlatılır. IV. ciltte Hz. Fâtıma'nın doğumu, Hz. Hatice'nin vefatı, Bedir Gazvesi, Benî Kaynukā' Gazvesi, Hz. Fâtıma ile Hz. Ali'nin evlenmesi, Uhud Gazvesi, Bi'rimaûne olayı, Benî Nadîr Gazvesi gibi konulardan bahsedilir. V. ciltte Benî Mustalik̢ Gazvesi, Hendek Gazvesi, Benî Kurayza Gazvesi, Umre seferi, Hudeybiye Antlaşması, Hz. Peygamber'in hükümdarlara İslâm'a davet mektupları göndermesi, Hayber'in fethi, Umretü'l-kazâ, Mûte Savaşı ve Mekke'nin fethi gibi hususlar işlenir. Eser VI. ciltte yer alan Huneyn Gazvesi, Tâif Muhasarası, Tebük Gazvesi, haccın farz kılınması, Vedâ haccı, Resûlullah'ın hastalanması ve vefatı gibi konularla sona ermektedir.

Sîretü'n-nebî, Mısır Memlük sahasında yazıldığından Âzerî Türkçesi unsurları ihtiva etmekle birlikte esas itibariyle Eski Anadolu Türkçesi özellikleri taşımaktadır. Darîr'in kaleme aldığı eserlerle Memlük Türkçesi'nin Oğuzcalaşmasında etkili olduğunu söylemek mümkündür (Korkmaz, s. 267). Hüner gösterme endişesinden uzak, sade ve tabii bir dili olan eserin mensur kısımları halk söyleyişine yakın bir dille yazılmışken manzum kısımlarında daha ağır bir dil kullanılmıştır. Kitap, içindeki Türkçe kelimeler, deyimler, atasözleri vb. bakımından Türk dili için zengin bir kaynak durumundadır.

Osmanlı saray çevresinde ve halk arasında büyük itibar gördüğü anlaşılan eser Umur Bey'in vakfettiği kitaplar arasında bulunmaktadır. Ayrıca altı ciltlik bir takımı III. Murad'ın emriyle Nakkaş Hasan (Paşa) yönetiminde bir nakkaşlar ekibi tarafından minyatürlerle süslenmiştir. 814 minyatürün yer aldığı bu nüsha Hattat Mustafa oğlu Ahmed Nûri tarafından istinsah edilerek 1595'te III. Mehmed'e sunulmuştur. Bu nüshanın I, II ve VI. ciltleri Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde, III. cilt New York Public Library Spencer Koleksiyonu'nda, IV. cilt Dublin Chester Beatty Library'de, bu cildin bir kopyası Türk ve İslâm Eserleri Müzesi

Kütüphanesi’nde olup V. cilt kayıptır (Tanındı, s. 32). Eserin ayrıca Türkiye’de ve Türkiye dışında çeşitli nüshaları bulunmaktadır (Süleymaniye Ktp., İsmihan Sultan, nr. 301; Çelebi Abdullah, nr. 251; TSMK, Koğuşlar, nr. 991, 992, 993, 1001; Revan Köşkü, nr. 1352; Hazine, nr. 1221, 1222, 1223, 1306; İÜ Ktp., TY, nr. 165, 1552, 2384, 3380). Bunlardan altmış dokuz cildin tavsifi eser hakkında yapılan doktora çalışmasında (1986, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) Mustafa Erkan tarafından verilmiştir (Siretü’n-Nebî, s. XXII-LV). Eser M. Faruk Gürtunca tarafından sadeleştirilerek yayımlanmıştır (Kitâb-ı Siyer-i Nebî: Peygamber Efendimizin Hayatı, I-III, İstanbul 1977). Emine Kırcı siyerin dinî ve tasavvufî yönünü ele alan bir yüksek lisans tezi hazırlamış (1991, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Zeren Tanındı minyatürlerini yayımlamıştır. Kenan Acar’ın bir stilistik sentaks denemesi yaptığı eser üzerinde (bk. bibl.), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi’nde çeşitli mezuniyet tezleri yapılmıştır.

Sîretü’n-nebî Türk edebiyatında sonraki yüzyıllarda bir tür olarak gelişecek siyer ve mevlid yazma geleneğinde çığır açmıştır. İçindeki manzumelerin bir kısmı lirik şiirin başarılı örnekleri sayılır. Özellikle Hz. Muhammed’in doğumunun sade bir dille, samimi ve içli duygularla anlatıldığı manzume Türk edebiyatında mevlidlerin öncüsü olmuştur. Mevlid’deki bazı benzerlikler sebebiyle Süleyman Çelebi’nin Darîr’in eserini gördüğü anlaşılmaktadır (Karatay, Uludağ, sy. 35 [1941], s. 15-20). Nitekim siyerde yer alan bazı mısralar Süleyman Çelebi’de hemen hemen aynen yer alır, vezin değişikliğinden başka aralarında bir fark yok gibidir.

BİBLİYOGRAFYA

Darîr, Sîretü’n-nebî, TSMK, Koğuşlar, nr. 1001, vr. 6b, 7a-b, 8b, Hazine, nr. 1221, vr. 11; a.mlf., Sîretü’n-nebî: Tercümetü’z-Zarîr (haz. Mustafa Erkan, doktora tezi, 1986), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; a.mlf., Fütûhu’ş-Şâm Tercümesi, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 434, vr. 1b; Osmanlı Müellifleri, III, 137-138; Abdurrahim Şerif Beygu, Erzurum: Tarihi, Anıtları, Kitabeleri, İstanbul 1936, s. 67-75, 167; Karatay, Türkçe Yazmalar,

I, 164-165, 334-337; a.mlf., “Bursada Umur Bey Vakfiyesi ve Yeni Bulunan Mühim Bir Vesika”, Uludağ, sy. 35, Bursa 1941, s. 15-20; B. Flemming, Türkische Handschriften, Wiesbaden 1968, 1, 45-54; Emel Esin, “Prof. Necati Lugal’in Tedris Ettiği Tercüme-i Darîri ve Bu Eser İçin Yapılan Resimler”, Necati Lugal Armağanı, Ankara 1968, s. 247-260; A. Bombaci, Storia della letteratura Turca, Milano 1969, s. 205-206; C. Garrett Fisher, “The Pictorial Cycle of the Siyer-i Nebî”, A Late Sixteenth Century Manuscript of the Lifi of Muhammad (doktora tezi, 1981), Michigan State University, s. 397; Zeynep Korkmaz, “Erzurumlu Darîr ve Memlûk Türkçesinin Oğuzcalaşmasındaki Yeri”, Şükrü Elçin Armağanı, Ankara 1983, s. 267-274; Zeren Tanındı, Siyer-i Nebî: İslâm Tasvir Sanatında Hz. Muhammed’in Hayatı, İstanbul 1984, s. 26-27, 32; Leyla Karahan, Erzurumlu Darîr, İstanbul 1995; Necip Âsım, “Mısır’da Yazılmış Türkmence Kitap”, DEFM, I/1 (1332), s. 54-62; İ. Hakkı Konyalı, “Mucize Kitap”, Tarih Hazinesi, II/16, İstanbul 1952, s. 807-812; Kemal Yavuz, “Erzurumlu Mustafa Darîr, Hayatı, Eserleri ve Siyerindeki Manzumelerin Muhtevası”, MK, sy. 46 (1984), s. 37-40; Günsel Renda, “Siyer-i Nebî Minyatürleri ve Osmanlı Sanatındaki Yeri”, TT, II (1984), s. 23-25; Kenan Acar, “Darîr’in “Siretü’n-Nebî”si Üzerinde Bir Stilistik Sentaks Denemesi”, TDAY Belleten (1997), s. 344-353; G. Hagen, “Some Considerations about the Terğüme-i Darîr ve Taqdimetü’z-Zahîr Based on Manuscripts in German Libraries”, JTS, XXVI/1 (2002), s. 323-337.

Mustafa Erkan

SÎRETÜ SEYF b. ZÎYEZEN

(سيرة سيف بن ذي يزن)

Güney Arabistanlı halk kahramanı Seyf b. Zûyezen'in (ö. 575 [?]) kahramanlıkları etrafında oluşan efsanevî bir Arap hikâyesi.

Arap toplumu, Güney Arabistan tarihinin ve Seyf b. Zûyezen hikâyesinin üzerinde dikkatle durmuş ve bu hikâyeyi nesilden nesile aktarmıştır. Seyf b. Zûyezen, Habeşliler'e karşı vermiş olduğu mücadele ile daha çok İslâmî dönemde efsaneleştirilmiştir (tarihî kişiliği için bk. SEYF b. ZÛYEZEN). Sîretü (kıssatü) Seyf b. Zîyezen'de müslüman Araplar'ın putperest zenci ve Habeşliler'e karşı mücadelesi önemli bir yer tutar. Çeşitli yazma versiyonları bilinen hikâyenin en eski nüshası XI. (XVII.) yüzyıla dayanır. Hikâye büyük bir ihtimalle Memlükler dönemindeki Mısır'da IX-X. (XV-XVI.) yüzyıllar arasında yazılmıştır. Seyf b. Zûyezen'in Habeş Kralı Seyf Er'ad'a karşı yaptığı mücadele hikâyenin hemen hemen sonuna kadar devam eder ve eserin içeriğinin önemli bir kısmını oluşturur. Bu sebeple hikâyenin ortaya çıkma zamanıyla ilgili ip uçlarını, Seyf b. Zûyezen'in hasmı olarak gösterilen ve 744-773 (1344-1372) yılları arasında hüküm süren bu kralın tarihî kişiliği vermektedir. Hikâye bu tarihten sonra meydana gelmişse de hikâyede yer alan bazı hadiselerin daha önce vuku bulmuş olması muhtemeldir. Nitekim sîrette binbir gece masallarından Acîb ve Garîb öyküsü gibi bazı hikâyeler iktibas edilmiştir. Anlatım malzemesi çok karışık olan eserde eski Yemen tarihinden ziyade medeniyetine ait çeşitli tema ve motifler yer alır. Hikâye Mısır'la ilgili çeşitli yer ve kişi adları içerdiği için özellikle XIV-XV. asırlar arasında burada yayılmıştır. Ayrıca Dımaşk ve civarına ait bazı bilgiler içermektedir. Ancak bu husus hikâyenin Kahire'de derlendiği anlamına gelmez. Birçok versiyonda hikâyenin yazarı olarak 991'de (1583) Medine'de hatiplik yapan Ebü'l-Meâlî'nin (Muhammed b. Abdülbâkī el-Buhârî el-Mekkî) adı geçmektedir. Hikâyenin bütünüyle ona nisbeti şüpheli ise de oluşmasında önemli rol oynadığı muhakkaktır. Öykünün bâtıl inançlara ve mûcizelere dayanan temeli ise büyük ihtimalle Afrika menşelidir. Destanımsı maceralardan oluşan sîretü Seyf b. Zîyezen diğer sîretlerin aksine insanların ve cinlerin

birlikte bulunduğu, büyücülerin ve sihirbazların iktidar savaşı yaptığı ve doğa güçlerinin hâkimiyeti için rekabet ettiği, dine saygısızlık ve sahte tanrılara tapma yönünde aşırılıkların hâkim olduğu, evrenin dışında mistik, hayalî ve efsanevî bir âlem çizmektedir.

Sîrette baş kahraman Seyf babası Zûyezen gibi, ortaya çıkmasından önce Peygamber'in doğruluğuna inanarak İslâm'a girer. Bu sebeple Seyf'in Habeşliler'e ve zencilere karşı verdiği mücadelede ırkçı düşünceden ziyade dinî motif etkin rol oynar. Seyf, insanların ve cinlerin diyarına yaptığı seferlerde silâh kuvvetiyle veya cinlerden kendisinin hizmetinde olan huddâm grubu ile İslâm dinini yayar. Peygamber henüz gelmediği için onun yerine kelime-i şehâdet içine Hz. İbrâhim'in adı konulur. Savaşlar ve seferler Allah'ın birliğini ve onun Hz. İbrâhim ile dostluğunu kabul ettirme amacına hizmet eder, kelime-i şehâdeti söyleyen herkes müslüman cemaatine kabul edilir. Sîretten siyahîlerle Habeşliler'in bazı eski putperest inançlarını sürdürdükleri, kısmen müslüman olanlarının ise dine karşı lâkayt davrandıkları, buna karşılık Güney Arapları ile müslüman Mısırlılar'ın atalarının Hz. Peygamber'in yolunu açmak gibi bir misyon üstlendikleri anlaşılmaktadır. Hikâyede Habeşliler'in hıristiyanlıklarına dair hiçbir iz bulunmamakta, onlardan bazılarının Zuhal yıldızına taptığı anlatılmakta, diğer insanların ise ateşe, put tasvirlerine, kendilerine ibadet edilmesini isteyen hükümdarlara ve çeşitli hayvanlara taptıkları belirtilmektedir. Bu tasavvurların çoğu hikâyecilerin hayallerinden doğmuş olmalıdır. Ancak bu hayallerde eski Mısır ilâhlarına dair inançların önemli etkileri sezilmektedir. Sîrette İslâm'ın yayılmasına ait hikâyelerin dışında bazı şehir, yer ve yapıların inşası, Nil nehrinin Mısır ülkesine yöneltilmesi, Seyf b. Zûyezen'in oğullarının, diğer kahramanların ve cinlerin seyahatleri ve maceraları, aşk öyküleri, muhteşem bina tasvirleri vb. hususlar anlatılır. Ayrıca büyü, bâtıl inanç ve bunlara bağlı birçok unsur geniş yer tutar. Çoğunlukla bilinmeyen geçmiş ve şimdiki zaman, ayrıca gelecekte vuku bulacak olaylar için remilden bahsedilir. Dinleyicileri hayrete düşürmek için ortaya konan hayal gücü öykünün sonuna doğru ölçüsüz bir dereceye ulaşır.

Hikâyede Seyf'in ilk karısı Şâme ile evliliğinden Habeşliler ve zenciler için felâket doğacağı kabul edilir, bu sebeple her çeşit sihir ve büyü kullanılarak buna engel olunmaya çalışılır. Mûcizevî kabiliyetler veya cinler sayesinde keşfedilen büyülü hazinelerden söz edilir. Yine İslâm'ın yayılmasını

engellemeye çalışan tehlikeli sihirbazlardan, bunların sihirlerini boşa çıkaran müslüman sihirbazlarla Hızır'dan bahsedilir, her sınıftan sayısız cin ordularının İslâm için mücadele ettiği kaydedilir. Cin ordularının, insanlarla sıkı bir münasebet içinde bulunup Seyf'in maiyetinin önemli bir kısmını teşkil ettiği belirtilir. Cinler ve sihirden bahsedilen bölümler eserin hemen hemen yarısını teşkil etmektedir. Sîretü Seyf b. Zîyezen, bütünüyle Ortaçağ sonlarında müslüman Mısır halkının gerçek tasvirini vermektedir. Kitap ilk defa on yedi küçük cilt halinde İbrâhim Abdülgaffâr'ın tashihiyle Sîretü Seyf b. Ẕîyezen Meliki'l-Yemen adıyla yayımlanmıştır (Kahire 1264/1848). Arap âleminde birçok baskısı yapılan hikâye Ahmed Nazîf b. Mustafa el-İstanbûlî tarafından Türkçe'ye tercüme edilerek Seyfü Zü'l-Yezen Nam Padişahın Hikâyesi adıyla basılmıştır (İstanbul 1285). Bu destanî hikâye üzerinde birçok çalışma yapılmış, yeni hikâyeler üretilmiş ve piyesler yazılmıştır. Bunların arasında, Rudi Paret ile Seyf'i aynı zamanda Yemen'in millî-destanî kahramanı olarak gören Süreyyâ Menkûş'ün kitapları ayrı bir önem taşımaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Sîretü'l-Melik Seyf b. Ẕîyezen, Kahire 1322, I-IV; İbn Hişâm, es-Sîre (Zekkâr), I, 45-49; a.mlf., Kitâbü't-Tîcân fî mülûki'l-Ḥimyer, San'a 1979, s. 317-321; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), II, 80-82; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, I, 422, 447-451; E. W. Lane, Manners and Customs of the Modern Egyptians Written in Egypt during the Years 1833-1835, London 1836, bl. 22; A. P. Caussin de Perceval, Essai sur l'histoire des arabes, Graz 1967, I, 146-156; Th. Nöldeke, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden aus der Arabischen Chronik des Tabari, Graz 1973, s. 220-234, 249 vd.; R. Paret, Sīrat-Saif ibn Dhī Yazan; ein arabischer Volksroman, Hannover 1924; a.mlf., "Seyf b. Zî Yezen", İA, X, 532-534; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Bulûġu'l-ereb (nşr. M. Behcet el-Eserî), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), II, 266-269; Süreyyâ Menkûş, Seyf b. Ẕîyezen beyne'l-ḥaḳīḳa ve'l-üsṭûre, Bağdad 1980; Fârûk Hurşîd, Sîretü Seyf, Kahire 1982; a.mlf., Muġāmerâtü Seyf b. Ẕîyezen, Kahire 1413/1992; J. E. Bencheikh v.dğr., Mille et un contes de la nuit, Paris 1991, s. 193-233; Saîd Yaktîn,

Ẕaḫîretü'l-ʿacâʾibi'l-ʿArabiyye Seyf b. Ẕîyezen, Beyrut 1994; J. Chelhod, "La geste du roi Sayf", RHR, CLXXI/1 (1967), s. 181-205; H. T. Norris, "Sayf b. Dī Yazan and the Book of the History of the Nile", Quaderni di Studi Arabi, VII, Venezia 1989, s. 125-151; J. P. Guillaume, "Sayf Ibn Dhī Yazan", EI² (İng.), IX, 101-102.

Hüseyin Yazıcı

es-SÎRETÜ’ş-ŞÂMİYYE

(السيرة الشاميّة)

Şemseddin eş-Şâmî’nin (ö. 942/1536) siyere dair eseri

(bk. ŞÂMÎ, Şemseddin).

SİRHİNDÎ

(bk. İMÂM-ı RABBÂNÎ).

SİRİDERYA

Orta Asya’nın en büyük akarsularından biri.

Tanrı dağlarından kaynağını alan Narinderya ile Karaderya’nın birleşmesi sonucu meydana gelir. Bu iki kol arasında kalan kesime Türkçe’de “iki su arası” anlamına gelen Farsça Miyân-Rûdân adı verilmiştir. Nehrin, kökeni ve anlamı bilinmeyen adı Sir’in (Siri) ise Plinius’un kullandığı Silisle aynı kelime olduğu kabul edilmektedir. Eski Türkler’in Yinçügüz, Moğollar’ın Gul Serikun (“soğuk ırmak”, Kazvînî’de Gul Zeryûn), Grekler’in Yaksartes, Romalılar’ın Oxus (“boğa”, Türkçe Ügüz’den) ve Araplar’ın Seyhun dedikleri nehir ayrıca çevresindeki başlıca şehirlerin adlarıyla da anılmıştır. Siriderya’nın belli başlı kolları olarak Çirçik, Keles ve Aris sayılabilir.

Siriderya’nın boyu olarak kabul edilen 2865 kilometrelik uzunluk, Narinderya ile Karaderya’nın Özbekistan’da birleştiği noktadan döküldüğü Aral gölüne kadar olan mesafedir. Siriderya eskiden tamamen Sovyetler Birliği sınırları içerisinde kalırken günümüzde birkaç ülkeyi ilgilendiren bir nehir durumuna gelmiştir. Kaynakları Kırgızistan sınırları içinde bulunan nehir, önce Özbekistan, ardından Tacikistan ve daha sonra tekrar Özbekistan sınırları içinde akar; böylece aynı ülkeye iki defa girmek suretiyle dünya nehir coğrafyasının (potamoloji) ender örneklerinden birini meydana getirir. Özbekistan’ı terkettikten sonra Kazakistan topraklarına geçen nehrin bütün çığırının en büyük kısmı bu ülke sınırları içerisindedir. Suyun en büyük debisi de Fergana havzasından çıkışında kaydedilmiştir (730 m3/saniye); Aral gölüne yaklaştığı kesimlerde ise su miktarı düşer (430 m3/saniye). Burada dünyanın başka bölgelerindeki nehirlerin aksine suyun gittikçe azalması dikkat çeker. Bunun başlıca etkenleri kar ve buzullarla beslenen bol sulu kollarının sadece yukarı kesiminde bulunması, çöl bölgelerini katederken şiddetli buharlaşmanın etkisiyle su kaybetmesi ve Sovyetler zamanında açılan pek çok kanal sebebiyle geniş pamuk ve pirinç tarım alanları için sularının aşırı miktarda kullanılmasıdır. Nehrin sularındaki aşırı kullanım son yıllarda Aral gölünün küçülmesine de sebep olmuştur.

İnsanoğlunun yaşadığı ve uygarlığın yükseldiği en eski bölgelerden biri olan Siriderya havzasının iskân ve kültür tarihi açısından önemi eski çağlardan beri süregelmektedir. Milâttan önce III. binyılın başlarında Mezopotamya uygarlıkları gibi kadîm iki nehir arası uygarlığının izlerini taşıyan bu bölgede Elam ve Sumerler'i anımsatan ve dilleri yapı itibariyle Sumerce'ye benzeyen kavimler, Ortaçağ'da ise Oğuzlar yaşıyordu (ayrıca bk. MÂVERÂÜNNEHİR). Nehrin delta kesimindeki Cankentkale harabelerinin ait olduğu sanılan Yenikent gibi şehirlerin İslâm döneminde mi yoksa Göktürk döneminde mi kurulduğu meselesi Barthold ile Tolstov arasında tartışma konusudur (Esin, s. 65). Siriderya'nın orta mecrasındaki Sütkent, bir cuma camisi etrafında gelişen İslâm şehirlerinin en tipik örneklerinden birini teşkil eder (a.g.e., s. 159).

Türk edebiyatının en önemli eserlerinden olan Dede Korkut hikâyelerinin Siriderya kıyılarında cereyan etmesi ve Ahmed Yesevî'nin kurduğu Yeseviyye tarikatının ilk önce bu nehrin çevresinde gelişmesi, Siriderya havzasının kültür tarihi açısından önemini ortaya koyan başlıca örneklerdir. Gerçekten Türk devlet ve hanlıkları buralarda kurulmuş, büyük düşünürler ve önemli eserler burada ortaya çıkmıştır. Amuderya boyunca Buhara, Semerkant gibi kültür merkezleri; Siriderya boyunca büyük âlim Fârâbî'nin doğduğu yer olan Otrar, Cend, Aşnas, Karnak, Özkent, Sığanak (Sığnak, Suğnak), İsfîcâb (Sayram), Üsrûşene, Yesi, Savran (Sabran, Sepren), Barçınlığkent (Barçkend), Yenikent (Yengikent), Sütkent gibi Türk şehir yerleşimlerinin başlıca bölgesi burası olmuştur. Türk yurdu olarak tanımlanan bölge tarihî İpek yolu güzergâhı üzerindedir. Bölgenin tarihî ve kültürel önemi Eskiçağ tarihçileri ve İslâm müellifleri dışında yakın zaman araştırmacılarının eserlerinde de ele alınmış olmakla beraber tarihî araştırmalar henüz yeterli değildir. İskit, Hun, Kanglılar ve Oğuz gibi Türk kavimlerinin ana yurdu olarak "Kent Türkleri" tanımlamasının da işaret ettiği üzere yerleşik Türk kültürünün sahillerinde mekân bulduğu Siriderya, Türk kültür tarihinin önemli arkeolojik merkezlerinden biridir.

X. yüzyılda Siriderya'nın, sularının hızlı aktığı ve kışın donduğu yukarı kesimleri hariç gemiciliğe elverişli olduğu bilinmektedir. Rus yönetimi döneminde 1982 yılına kadar nehrin aşağı kısmında gemi işletmeciliği yapılıyordu ve "Aral gölü donanması" gemilerinin demirleme yeri Kazalinsk kasabası limanıydı. Günümüzde kayıklarla yürütülen küçük çaplı

bir ulaşım hizmeti sürdürülmektedir. Siriderya’nın ve kollarının sularından tarımda faydalanılması daha çok yapımı XIX. yüzyılda gerçekleştirilen çok sayıdaki kanalla mümkün olmuştur. Sulama kanallarının tarihini Ortaçağ’a kadar indiren bilgiler sadece bir tek kaynakla sınırlıdır. Bu sebeple kanalların eskiliği görüşü fazla inandırıcı bulunmamaktadır (İA, X, 567).

BİBLİYOGRAFYA

Talip Yücel, Asya Coğrafyası I, Ankara 1960, s. 165, 181; S. P. Tolstov, Po drevnim deltam Oksa i Yaksarta, Moskva 1962; V. L. Şults - R. Maştarov, Orta Asya Gidrojoğrafisi, Taşkent 1969; Emel Esin, İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslâma Giriş, İstanbul 1978, s. 25, 65, 159, 179; Dânâ Moldabayeva, “Sır Derya Havzasının Türk Tarihindeki Yeri ve Önemi”, Bilig: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi, sy. 35, Ankara 2005, s. 1-16; W. Barthold, “Sır-Derya”, İA, X, 566-568; a.mlf. - [C. E. Bosworth] - Catherine Poujol, “Sir Daryā”, EI² (Fr.), IX, 684-686.

Abdullah Muhammedcanov

SİRKAT

(bk. HIRSIZLIK; İNTİHAL).

SİROZ

(bk. SEREZ).

SİSAM

Ege denizinde Yunanistan’a ait bir ada.

Ege denizinin güneydoğusunda Rodos, Midilli ve Sakız’dan sonra dördüncü büyük ada olan Samos’un Türkçe adıdır. Türkiye sahillerine yakın adalar arasında yer almakta olup Kuşadası kıyılarına 1,2 mil mesafededir. Yüzölçümü 476 km^2, uzunluğu doğu-batı istikametinde 50 km., genişliği kuzey-güney yönünde en fazla 19 kilometredir. En yüksek yeri batı tarafına yakın Kerkis (Kerketeus) tepesidir (1434 m.). Türk kaynaklarında Sisam, Susam, Arap coğrafyacıları tarafından Sâmu, Sâm, Sâmis / Şâmis şeklinde zikredilmiştir. Yapılan kazılarda Sisam adasının İstanbul ve Anadolu kıyılarıyla doğrudan ilişkili olduğunu gösteren, erken dönem Bizans İmparatorluğu’na ait (IV ve VII. yüzyıl) tarihî eserler tesbit edilmiştir.

Adadaki yerleşme tarihi antik dönemlere kadar iner. Erken Neolitik çağa ait kalıntılara Tiganion Limanı civarında rastlanmıştır.

Milâttan önce XI. yüzyılda İyonlar’ın yerleştiği ada milâttan önce 540’ta Polykrates’in yönetiminde gelişme gösterdi. Daha sonra Persler’in, Spartalılar’ın, Atina’nın idaresine girdi. Romalılar tarafından serbest bölge konumu kazandı. Bir ara Bergama krallarının denetimine bırakıldı. Ardından Bizans idaresi kuruldu. VII ve XI. yüzyıllar arasında, 665-666, 892-893, 911-912 ve 1027 yıllarında dört defa Arap saldırısına uğradığına dair bilgiler vardır. Selçuklu Emîri Çaka Bey (Tzaches) 1088’den 1091’e kadar adaya hâkim oldu. 1093’te Tigani’deki kaleyi tahkim eden Bizanslı General Ioannis Doukas tarafından geri alındı. XII. yüzyılda Arap coğrafyacısı Şerîf el-İdrîsî, Sisam’ı pek çok koyun ve sığır sürüsü olan şirin bir yer olarak tasvir eder.

1205’ten 1225 yılına kadar Sisam adası Latinler’in (Flandersli Baldwin) işgalinde kaldı. XIV. yüzyılın ilk yarısında Aydınoğlu Umur Bey adaya saldırılar düzenledi. 1304-1329 ve 1346-1475 yılları arasında Sakız adasındaki Cenevizliler’in (Maona) mülkiyetine girdi. 1420’de Urlalı Börklüce Mustafa, Sisam’ın Ortodoks hıristiyan lideriyle dostluk ilişkileri

kurdu. Adanın 1475'ten sonra terkedildiği görüşü ilk defa Jerosme Justinian tarafından açıklanmış ve daha sonraki bilim adamlarınca da kabul edilmiştir. Bu varsayıma göre Sisamlılar farklı yerlere dağılmış ve pek çoğu Cenovalılar'la birlikte Sakız adasına gitmiştir.

Sisam adası, 1479 yılında orada bir kale yaptıran ve nüfus sayımını yeniden düzenleyen Fâtih Sultan Mehmed tarafından fethedildi. II. Bayezid, 1483'te tamamen siyasî gerekçelerle Rodos şövalyeleriyle yaptığı görüşmeler esnasında kardeşi Cem Sultan'la ilgili olarak kaleyi yıktırdı. Ada XVI. yüzyıl boyunca Osmanlılar'ın hâkimiyetindeydi. Kalenin yıkılması daha ziyade adanın sivilleştirilmesi amacına yönelik olarak görülebilir. Fâtih Sultan Mehmed'in yaptırdığı kalenin II. Bayezid tarafından yıkılmasıyla ilgili bu bilgi Pîrî Reis'in yorumuna dayanır. Pîrî Reis ayrıca Sisam adasının ağaçlık ve av için uygun olduğunu, denizcilerin ağaçları kesip kereste elde etmek maksadıyla buraya geldiklerini, kuzeydeki Ahırlı Limanı'na (Vati) demirlediklerini yazar. Rivayete göre Kaptanıderyâ Kılıç Ali Paşa, Sisam adasının bu durumundan çıktığı bir av partisinde haberdar olmuş ve 1562'de adayı kendisine özel mülkiyet şeklinde hibe ettirmiştir. Ancak 1570-1587 yılları arasında adaya iskân başlayınca bu mülkiyet vakfa dönüştü. Sisam'dan elde edilen vergi geliri Kılıç Ali Paşa'nın Tophane'de yaptırdığı caminin bakım masrafları için ayrıldı. J. Georgirenes'e göre devlete ödenen haraç dışındaki diğer bütün vergiler vakfa aktarıldı.

Cizye defterlerine göre XVII. yüzyılın ilk yarısında adada yirmi yerleşme yeri vardı, toplam nüfus 1060 ile 1230 hâne dolayındaydı (yaklaşık 5000-6000 kişi). Georgirenes adada on altı yerleşim birimi ve 1200 hâne bulunduğunu kaydetmiştir. Bu rakamlar XVII. yüzyılın son çeyreğine kadar adada 6000 dolayında nüfusun varlığına işaret eder. Seyyah J. P. Tournefort ise (1702) yirmi yerleşim biriminde 12.000 kişinin yaşadığını yazar. Pek çok yerleşim biriminin adı Anadolu kıyılarından (Urla kazasından) ve Midilli adası gibi komşu bölgelerden gelen göçmenlerin varlığını doğrular.

Sisam'ın ekonomisi XVII ve XVIII. yüzyıllarda adayı ziyaret eden yabancı seyyahların anlattığı gibi tarıma (tahıl, üzüm, zeytin, sebze, meyve) dayanmaktadır. Adanın üzüm bağları ve zeytin bahçeleri üzerinde giderek gayri resmî ticarî gelişmeler meydana geldi. Bu süreç netice itibariyle adanın ekonomisini bu ticarete kaydırdı ve burayı özellikle XVIII. yüzyılda

Ege denizinde gelişen ticarî ilişkiler ağına soktu. Ticaret filoları kırmızı misket şaraplarını, kuru üzümü, zeytin ve keresteleri Karadeniz'in, Anadolu'nun, Yunanistan'ın, Orta ve Batı Akdeniz'in, Kıbrıs ve İskenderiye'nin limanlarına taşımaya başladı. Bu dönemde manastırlar taşınmaz mülkiyetlerini arttırdı. Adanın merkezi Hora'daki birkaç Türk memurundan başka adada yaşayan müslüman bulunmamakta ve rivayetlere göre bu durum, Kılıç Ali Paşa tarafından müslümanların adaya dâimî yerleşimini yasaklama biçimindeki Sisamlılar'a verilen bazı imtiyazlardan kaynaklanmaktaydı.

Sisam adası XVII. yüzyıldan itibaren korsan saldırılarından çok acı çekti ve ahalisi içerilere doğru sığınma ihtiyacı duydu. 1771 ve 1774 yılları arasında ada Rus işgali altındaydı. XVIII. yüzyılın sonlarına doğru ve XIX. yüzyılın ilk dönemlerinde Sisam'daki sosyal hayat, Fransız İhtilâli'nin (1789) genel ilkelerinden etkilenmiş biçimde Karmanioloi ve Kallikantzaroi grupları arasındaki şiddetli çatışmalarla bozuldu. Gemi kaptanları, denizciler ve tüccarlar baskıcı toplumsal otoriteyi yıkmayı amaçlayan devrim hareketinin arkasındaki esas güçtü. Sonunda Karmanioloi üstünlük kurdu ve ada Lykourgos Logothetis liderliğinde Yunan ihtilâline toptan katıldı.

Sisam adası 1828 yılında 19.356 kişilik bir nüfusa sahipti. 10 Aralık 1832 tarihinde Batılı büyük devletlerin baskısı altında kalan Osmanlı hükümeti Sisam adasının özerkliğini kabul etti ve burası vasal bir prenslik haline getirildi. Osmanlı hükümeti, 1850'lerde adanın iç nizamını düzenleme hakkını bir fermanla otuz yedi üyeden oluşan meclise bıraktı. 1832'deki özerklik fermanında yer alan "asker bulundurmama" ibaresine bu defa yer verilmedi ve burada dâimî şekilde asker bulundurmak için hazırlık yapıldı. İki bölük İzmir'den bir gemiyle adaya sevkedildi. Böylece adada 120 yerli jandarmaya karşılık 150 kadar Osmanlı muhafızı yerleşti. Merkez de Hora'dan Vati'ye (Vathy) taşındı. 1834'ten 1913 yılına kadar ada kendisine önce otuz yedi, daha sonra kırk üyenin yardımcı olduğu Ortodoks bir vali tarafından yönetildi.

Adanın dış işlerinde Osmanlılar'a bağlılığı sürüyordu, ancak kendi bayrağı ve koruyucu güçlerin himayesinde iç işlerinde tamamen bağımsız durumdaydı. Adanın 1864'teki nüfusu 33.996 olarak tesbit edilmiştir. 1834'ten itibaren göreve gelen Sisam beyleri / prensleri şunlardır:

Stephanos Vogoridis (1834-1850), A. Kallimachos (1850-1854), Ionnis Gikas (1854-1858), Miltiadis Aristarchis (1859-1866), Pavlos Mousouros (1867-1873), Konstantinos Adosidis (1873-1874), Alexandros Karatheodoris (1885-1893), Georgios Berovitz (1894-1895),

Stephanos Mousouros (1896-1897), Konstantinos Vaianis (1898-1901), A. Mavrogenis (1901-1903), Ioannis Vithynos (1904-1906), Konstantinos Karatheodoris (1906-Temmuz 1907), Georgias Ph. Georgiadis (Temmuz-Aralık 1907), Andreas Kopasis (1908-1912). Prenslik yönetimi altında ticaret gelişti, ihracat şarap ve tütünü de içine alıyordu. Fransa, İngiltere ve Almanya'ya gizli biçimde yollanmaktaydı. XIX. yüzyılın sonlarında adada dikkat çekici kültürel ve entelektüel gelişmeler oldu. Balkan savaşları sonunda Sisam adası Yunanistan ile birleşti (11 Kasım 1912).

Bugün zeytin, pamuk, tütün ve meyve üretimiyle dikkati çeken Sisam adası ayrıca turistik bir özelliğe de sahiptir. Ahikerya (Ikeria) ve Furni (Phournioi) adalarıyla birlikte bir idarî bölge (nomos) oluşturur. 2001 yılında Sisam şehrinin (Vati / Vathy) nüfusu 12.500, Sisam adasının 37.000, Sisam nomosunun (Sisam + Ahikerya) 44.000'dir. Kuşadası'ndan günlük işleyen birkaç seferle deniz yoluyla kolayca ulaşılabilen Sisam adasının görülmeye değer pek çok yeri vardır. Bunlar arasında antik kent, kente su taşıma amaçlı, milâttan önce VI. yüzyıldan kalma tünel, Hera tapınağı, herkesin Türkçe konuştuğu Karaveli köyü, Yenikarlovası balıkçı kasabası sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

J. Georgirenes, A Description of the Present State of Samos, Nicaria, Patmos and Mount Athos, London 1678, s. 1-53; E. Stamatiadis, Samiaka, Samos 1881-87, I-V; N. Vatin, "Deux îles à la dérive: Samos et Icaria entre 1475 et 1572", Studies in Ottoman History in Honour of Professor V. L. Ménage (ed. C. Heywood - C. Imber), İstanbul 1994, s. 339-349; A. Savvidis, "Provlimata shetika me tis musulmanikes epidromes sti Samo kata ton Mesaiona (17-19os aionas)", Samos apo ta Byzantina hronia mehri

simera, Atina 1998, s. 151-171; S. Laiou, “Othomanika eggrafa pu adorun tin istoria tis Samou, 1581-1648”, a.e., I, 194-208; Evangelia Balta, “Açıl Susam, Açıl”, Osm.Ar., sy. 19 (1999), s. 9-81; Ali Fuat Örenç - Andreas Kopasis, “The Prince of Samos”, a.e., sy. 20 (2000), s. 305-311; J. H. Mordtmann - [B. Darkot], “Sisam”, İA, X, 712-714; S. Soucek, “Sisām”, EI² (İng.), IX, 679-680.

Evangelıa Balta

SÎSÂNİYYE

(السيسانيّة)

Sîs ve Sîsân adıyla da anılan ve Mecûsîliği yeniden şekillendirmeye çalışan İranlı din reformcusu Bihâferîd b. Mâhfervedîn'in (ö. 131/748-49) taraftarlarına verilen ad

(bk. BİHÂFERÎD b. MÂHFERVEDÎN).

SİSKA

Hırvatistan'da bir şehir.

Zagreb'in 50 km. güneydoğusunda Sava, Kupa ve Odra nehirlerinin birleştiği yerde bulunan Siska / Sissek, Osmanlı kaynaklarında Siska, Hırvatça kaynaklarda Sisak şeklinde geçer. Buranın milâttan önce IV. yüzyılda Scordisci olarak bilinen Kelt asıllı topluluklar tarafından kurulduğu üzerinde durulur. Daha sonra sırasıyla Roma (bu dönemde Segestica, ardından Sciscia), Avarlar, Hırvatlar, Macarlar (Sziszeg) ve Avusturyalılar'ın hâkimiyetine girdikten sonra 1918'de Yugoslavya'ya dahil olmuş, ardından Hırvatistan'ın sınırları içinde kalmıştır. Günümüzde bir endüstri şehri (metalürji ve petrol rafinerisi) olup 1961 yılındaki nüfusu 26.647, 2001'deki nüfusu 52.236'dır. Sisak-Moslavina bölgesinin merkezidir.

Siska, Osmanlı tarihinde Bosna Beylerbeyi Telli Hasan Paşa kumandasındaki Osmanlı birliğinin burada Habsburg-Hırvat güçleri karşısında uğradığı yenilgi ve bunun sonucu çıkan Osmanlı-Habsburg uzun savaşları dolayısıyla tanınmıştır. Siska'nın tarihî açıdan önemi XVI. yüzyılın sonlarında Osmanlı fetihleri sırasında işgal ettiği mevkiden dolayıdır. Osmanlı ilerleyişine karşı 1540-1550 arasında burada üçgen planlı muhkem bir kale inşa edilerek güçlendirildi. Böylece Hırvat müdafaa hattının ana merkezi özelliği kazandı. Osmanlılar güney sınırlarına (Lika ve Dalmaçya) 1527'de ulaşmışlardı, kuzey sınırlarında ise 1552'de kontrol kurabilmişlerdi. Fakat henüz mahallî Hırvat güçlerinin koruduğu Una ile Kupa arasındaki merkezî bölgede direniş sürüyordu ve burası iyi bir savunma hattı oluşturuyordu. Bosna eyaleti valileri, Zrinski (Zrinoğlu) ailesinin elinde bulunan bu zengin tarım ve maden bölgesine yönelik sürekli akınlarda bulunuyordu. 1591'de aradaki ateşkese rağmen Bosna Valisi Telli Hasan Paşa (Predojević) bu yöne doğru akın ve fetih faaliyetlerine hız verdi. Osmanlılar, Kupa nehrinin sağ kıyılarına kadar hâkimiyet sahalarını genişlettiler. 1592'de Hasan Paşa, Siska yakınlarındaki Yenihisar'ı (Petrinja) inşa ettirdi ve Una üzerindeki Bihaç'ı aldı. Ancak Siska'ya yönelik iki hücumdan bir netice elde edemedi. 15 Ramazan 1001'de (15

Haziran 1593) üçüncü defa takriben 20.000 kişilik ordusuyla Siska kalesi önlerine gelen Hasan Paşa 19 Haziran'da kaleyi kuşattı. Yardıma gelen 8000 kişilik Habsburg-Hırvat kuvvetleri Kupa nehrinin kenarında kuvvetlerini ikiye ayırmış olan Hasan Paşa'yı bozguna uğrattı. Eggenberg ve Erdödy kumandasındaki birlikler karşısında çekilmeye çalışan Hasan Paşa ve askerlerinin çoğu nehirde boğuldu. Bu gelişme üzerine Koca Sinan Paşa'nın ısrarıyla 1593 yılında Habsburglar'a savaş ilân edildi ve savaş 1606 Zitvatorok Antlaşması'na kadar sürdü. Bununla birlikte Osmanlılar iki ay sonra Siska'yı ele geçirdiler (24 Ağustos 1593). Kale içine askerî birlik yerleştirildi, bir sancak beyi tayin olundu ve bir cami inşa edildi. Ancak bir yıl sonra Habsburg-Hırvat birliklerinin buraya doğru harekâtı üzerine Osmanlı garnizonu kaleyi boşalttı (1594 sonbaharı), Siska bir daha da ele geçirilemedi. Evliya Çelebi 1071'de (1660) gördüğü Siska'nın birkaç defa el değiştirdiğini ve tahribata uğradığını, ancak Avusturyalılar tarafından yeniden inşa edildiğini yazar (Seyahatnâme, V, 513-515).

BİBLİYOGRAFYA

Peçuylu İbrâhim, Târih, II, 128-129; Kâtib Çelebi, Fezleke, I, 10-12; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 513-515; Naîmâ, Târih, I, 79-81; J. Kolaković, Sisak u obrani od Turaka: 1591-1593, Sisak 1967; Safvetbeg Bašagić, Znameniti Hrvati, Bošnjaci i Hercegovci u Turskoj Carevini, Zagreb 1994, s. 24-25; Sisačka Bitka, Zagreb-Sisak 1994, s. 286; J. Buturac, "Sisačka Gospoštija", Prvoj polovici XIX Stoljeca", Arhivski vjesnik (Zagreb 1960), s. 289-351; V. Blašković v.dğr., "Sisak", Enciklopedija Jugoslavije, Zagreb 1968, VII, 200-202; A. Popovic, "Sisḳa", EI² (İng.), IX, 681.

Nenad Moacanın

SÎSTAN

(سيستان)

Günümüzde bir kısmı İran, bir kısmı Afganistan sınırları içinde kalan tarihî bölge.

Orta Farsça'da "sakaların ülkesi" anlamındaki sakastân kelimesinden gelen Sîstan Arapça'ya Sicistan şeklinde geçmiştir. Bölge Horasan'ın güneyinde yer almasından dolayı başta Şâhnâme olmak üzere bazı eski metinlerde Nîmrûz (gün ortası, öğle) adıyla zikredilmiştir. Sîstan'ın doğu sınırı Ortaçağ'da zaman zaman Kandehar'a kadar uzanmıştır. Şehrisuhte ve Kûhihâce'de bulunan harabeler Sîstan'da yerleşik hayatın oldukça eskilere dayandığını göstermektedir. Bölge daha sonra sırasıyla Pers, Part, Sâsânî devletlerine bağlanmış ve İran'ın doğu sınırını oluşturmuştur. İslâm fetihleri sırasında Arap ordularının önünden kaçan son Sâsânî hükümdarı III. Yezdicerd, Kirman'dan Sîstan'a gitmiş, ancak burada tutunamayıp Horasan'a geçmek zorunda kalmıştır.

Sîstan'ın idarî merkezi Zerenc (Zereng) 23'te (644) Âsım b. Amr ve Abdullah b. Umeyr

kumandasındaki İslâm orduları tarafından kuşatıldı, ancak kuşatma yüklü bir haraç karşılığında kaldırıldı. Abdurrahman b. Semüre'nin 29 (649-50) yılında Büst'ü ele geçirmesinin ardından bölgenin diğer önemli yerleşim merkezleri ertesi yıl Rebî' b. Ziyâd el-Hârisî kumandasındaki ordu tarafından fethedildi. Zerenc hâkimi Pervîz'e 2000 köle vermesi karşılığında eman tanındı. Zerenc halkı iki yıl sonra Araplar'a baş kaldırınca, Basra umumi valisi Abdullah b. Âmir tarafından Sîstan'a vali tayin edilen Abdurrahman b. Semüre şehri kuşattı (33/653-54). Pervîz bu defa 2 milyon dirhem haraç ve 2000 köle vermek şartıyla Abdurrahman ile anlaştı. Bölge halkı Abdurrahman'ın azledilmesinin ardından bir defa daha isyan etti. Daha sonra yeniden Sîstan valiliğine tayin edilen Abdurrahman b. Semüre bölgedeki İslâm hâkimiyetini güçlendirerek Kâbil'e kadar yaydı. Bu sırada Hasan-ı Basrî Zerenc'e gelip ders verdi. Muâviye b. Ebû

Süfyan'ın Rebî' b. Ziyâd el-Hârisî'yi 46 (666) yılında Sîstan valisi tayin etmesine kadar görevde kalan Abdurrahman'ın bölgeden ayrılması üzerine Rutbîl unvanlı mahallî Türk hükümdarı müslümanları bölgeden uzaklaştırmaya çalıştı; ancak Rebî' b. Ziyâd karşısında mağlûp oldu ve Rebî'den sonraki vali Rutbîl ile barış antlaşması imzaladı.

78'de (697) Hâricîler'in isyanını bastırmasının ardından Horasan ve Sîstan'ı da hâkimiyeti altına alan Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî, Mühelleb b. Ebû Sufre'yi Horasan'a, Ubeydullah b. Ebû Bekre'yi Sîstan'a vali tayin etti. İbn Ebû Bekre bölgeden perişan vaziyette geri dönünce Abdurrahman b. Muhammed b. Eş'as'ı Basra ve Kûfeliler'den oluşan bir ordunun başında Sîstan'a gönderdi (80/699). Bölgenin büyük bir kısmını fetheden İbnü'l-Eş'as daha sonra Haccâc ile anlaşmazlığa düşüp isyan etti ve Haccâc karşısında mağlûp olunca Rutbîl'e sığındı. Haccâc, Kuteybe b. Müslim'i Sîstan üzerine gönderdi. Kuteybe 92 (711) yılında çıktığı seferde Türk hükümdarı Rutbîl'in barış isteğini kabul etti ve bölgeyi hâkimiyet altına aldıktan sonra geri döndü. Fakat Sîstan'da Araplar'la mahallî hâkimler arasındaki mücadeleler devam etti.

Emevîler zamanında bazan doğrudan halifeler, bazan da Irak umumi valileri tarafından tayin edilen valilerce yönetilen bölge Abbâsîler devrinde de sık sık karışıklıklara sahne oldu. Halife Mansûr döneminde (754-775) mahallî hükümdarlara karşı sert tedbirler alındı. Buna rağmen vergiler düzenli biçimde tahsil edilemedi. Me'mûn devrinde (813-833) vergiler iki kat arttırıldı. Sîstan daha sonra aslen bu bölgeden olan Saffârîler'in eline geçti. Saffârîler önce Sâmânîler'e, ardından Gazneliler'e tâbi olarak bölgede hüküm sürdüler. Sîstan bu dönemde zenginliğe ve refaha kavuştu (Târîẖ-i Sîstân, s. 354). Bölgenin en büyük şehri olan Zerenc'de önemli imaretler ve pazarlarla birlikte bir hastahane kuruldu. Saffârî Emîri Amr b. Leys, Sîstan'da bir saray ve sûk-ı Amr diye anılan bir çarşı yaptırdı.

Sîstan bölgesini 393 (1003) yılında Gazneli Mahmud Gazneli topraklarına kattı. Sîstan'da hem Sebük Tegin hem Gazneli Mahmud adına basılmış sikkeler günümüze ulaşmıştır. Leşker-i Bâzâr şehrinin Sebük Tegin (977-997) tarafından kurulduğu tahmin edilmektedir. Bölge, Selçuklular'ın Gazneliler'e karşı kazandığı Dandanakan zaferinin ardından Selçuklu hânedanından Ertaş tarafından zaptedildi (432/ 1040-41). Ertaş hutbeyi

Selçuk Bey'in oğlu Mûsâ Yabgu adına okuttu. Sîstan hâkimiyeti, Selçuklular arasında hânedanın Mûsâ Yabgu kolu ile Çağrı Bey kolu arasında anlaşmazlığa sebep oldu. Bu anlaşmazlık Sultan Tuğrul Bey'in Mûsâ Yabgu lehine müdahalesiyle çözülebildi. Çağrı Bey'in oğlu Alparslan, Mûsâ Yabgu'nun buradaki hâkimiyetine son verdi (455/1063).

Sîstan bölgesi daha sonraki Selçuklu hükümdarları zamanında Nasrî Melikleri veya Nîmrûz Melikleri denilen mahallî bir hânedan tarafından yönetildi. Hânedanın en dikkate değer siması, kendisine Sultan Sencer'in "kardeş" diye hitap ettiği II. Tâceddin Ebü'l-Fazl Nasr b. Halef (1106-1164), Sultan Melikşah'ın kızı Safiye Hatun ile evliydi. Cesur ve mücadeleci bir kişiliğe sahip olan II. Tâceddin Ebü'l-Fazl, Sultan Sencer'in sadık bir tâbii olarak onun bütün askerî seferlerine katıldı ve Selçuklu Devleti'nin yıkılması üzerine bölgede ortaya çıkan hâkimiyet mücadelelerinde önemli rol oynadı.

XII. yüzyılın ikinci yarısında önce Gurlular, ardından Hârizmşahlar Devleti'nin hâkimiyetine giren bölge Moğol istilâsı sırasında tahribata uğradı (10 Zilhicce 619 / 15 Ocak 1223). Moğollar bütün halkı kılıçtan geçirdiler. Katliamdan kurtulabilenler birkaç yıl sonra Emîr Tâceddin Yinal Tegin'in etrafında toplandılar. Sîstan kısa süre içinde bir defa daha Moğol ordusu tarafından kuşatıldı. Halk uzun süre kahramanca direnerek Moğollar'a büyük kayıplar verdirdiyse de şiddetli veba salgınının etkisiyle Moğollar 14 Cemâziyelevvel 632 (4 Şubat 1235) tarihinde bölgeyi ele geçirmeyi başardılar. Halkı bir defa daha katliama tâbi tutuldu (Târîḫ-i Sîstân, s. 395-396; Cûzcânî, II, 128, 159-162).

Hülâgû'nun İlhanlı Devleti'ni kurmasının ardından Sîstan ve çevresi bu devletin sınırları içinde yer aldı. İlhanlı hâkimiyetini tanıyan Mihribânîler mahallî hâkimler olarak varlıklarını uzun süre devam ettirmeyi başardılar. Bu dönemde bölgenin vergileri Horasan eyaletinin vergi gelirleri içerisinde hesaplanmaktaydı (Müstevfî, s. 142). Bölge, İlhanlı Devleti'nin yıkılmasından sonra Horasan'ın bir kısmına hâkim olan Kert hânedanına bağlandı. Timur, 785 (1383) yılında çetin bir muhasaranın ardından Zerenc şehrini ele geçirip üç gün yağmaya izin verdi. Halktan pek çok kişi katledildi (Melikşah Hüseyn-i Sîstânî, s. 104-105). Bu sırada su bendleri ve sulama kanallarının tahrip edilmesinden dolayı bölge ekonomik bir çöküş

içine girdi.

Sîstan 914’te (1509) Şah İsmâil tarafından Safevî Devleti sınırlarına dahil edildi. Mihribânîler’den Sultan Mahmûd b. Yahyâ’nın 949 (1543) yılında ölümünden sonra Şah I. Tahmasb’ın tayin ettiği valiler tarafından yönetilen Sîstan Afgan istilâsı ve Safevî Devleti’nin yıkılışı esnasında bir ara Afgan hâkimiyetine girdi. Ancak Avşarlılar hânedanının kurucusu Nâdir Şah tarafından yeniden İran’a bağlandı. Nâdir Şah’ın 1160’ta (1747) ölümü üzerine Afgan asıllı Ahmed Şah Dürrânî’nin eline geçti. XIX. yüzyılda İran ile Batı Afganistan’daki mahallî hâkimler arasında ihtilâf konusu olan Sîstan, İngilizler’in hakem tayin edilmesinden sonra Sir Frederick J. Goldsmid başkanlığında kurulan bir komisyon tarafından İran ile Afganistan arasında taksim edildi (1872). Sınır, Arthur McMahon başkanlığında kurulan yeni bir heyetin çalışmaları ile kesin şeklini aldı (1903-1905). Bugün Sîstan bölgesinin bir kısmı İran, bir kısmı Afganistan sınırları içinde kalmıştır. İran’da kalan kısmı 8117 km^2 yüzölçümüne sahiptir. Bu bölge, güneyinde bulunan Belûcistan bölgesiyle birlikte Sîstan ve Belûcistan eyaletini (Ustân) oluşturur. Eyaletin idarî merkezi Zâhidân’dır. Bölgenin Afganistan içerisinde kalan kısmı bu ülkenin Nîmrûz idarî bölümünü teşkil etmektedir.

Sîstan, İran millî destanı Şâhnâme’de destanın en önemli kahramanı Rüstem-i Zâl’in vatanı olarak gösterilir. Tarihî kaynaklardaki bilgiler bu konudaki rivayetlerin halk arasında bütün Ortaçağ boyunca canlı bir şekilde yaşadığını göstermektedir (Belâzürî, s. 572; İbn Hurdâzbih, s. 40; Melikşah Hüseyn-i Sîstânî, s. 104). Sîstanlı olan veya burada yetişen şahsiyetler kaynaklarda Siczî, Sicistânî ve Sîstânî nisbeleriyle anılır. Saffârîler hânedanının kurucusu Ya‘kūb b. Leys es-Saffâr ve halefleri,

Kerrâmiyye fırkasının kurucusu Muhammed b. Kerrâm, muhaddis Ebû Dâvûd es-Sicistânî ve oğlu Abdullah (İbn Ebû Dâvûd), Osman b. Saîd ed-Dârimî, Ebû Nasr es-Siczî, müfessir Muhammed b. Uzeyz es-Sicistânî, kelâmcı Ebû Ya‘kūb es-Sicistânî, mutasavvıf Ebû Abdullah es-Siczî, edip Ebû Hâtim es-Sicistânî, Ebû Süleyman es-Sicistânî ve Melikşah Hüseyn-i Sîstânî bunlar arasında sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 452, 570-584; Ya‘kūbî, Kitâbü’l-Büldân (trc. M. İbrâhim Âyetî), Tahran 2536 şş./1978, s. 56-61; İbn Hurdâzbih, Mesâlik ve Memâlik (trc. Saîd Hâkrind), Tahran 1371 hş., s. 39-42; İbn A‘sem el-Kûfî, el-Fütûḥ (trc. Muhammed b. Ahmed Müstevfî-yi Herevî, nşr. Gulâm Rızâ Tabâtabâî), Tahran 1374 hş., s. 280, 284-285; Târîḫ-i Sîstân (nşr. Bahâr), Tahran 1366 hş., tür.yer.; Sem‘ânî, el-Ensâb, VII, 43-47; Cûzcânî, Ṭabaḳāt-ı Nâṣırî, II, 128, 159-162; Müstevfî, Nüzhetü’l-ḳulûb (Strange), s. 142-147; Melikşah Hüseyn-i Sîstânî, İḥyâʾü’l-mülûk (nşr. Menûçihr-i Sütûde), Tahran 1344 hş., tür.yer.; Zülfikār-i Kirmânî, Coġrâfyâ-yi Nîmrûz (nşr. Azîzullah el-Utâridî), Tahran 1374 hş., tür.yer.; V. V. Barthold, Teẕkire-yi Coġrâfyâ-yi Târîḫî-yi Îrân (trc. Hamza Serdâdver), Tahran 1308 hş., s. 116-139; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukutu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, bk. İndeks; C. E. Bosworth, Sīstān under the Arabs, from the Islamic Conquest to the Rise of the Saffarids (30-250/651-864), Rome 1968, tür.yer.; a.mlf., The History of the Saffarids of Sīstān and the Maliks of Nimruz (247/861 to 949/ 1542-3), Costa Mesa 1994, tür.yer.; a.mlf., “Sīstān”, EI² (İng.), IX, 681-685; Hüseyin Dâvûdî, “Esnâd-ı Ḫânedân-ı Kelânterî-yi Sîstân”, Berresîhâ-yi Târîḫî, IV/5-6, Tahran 1970, s. 1-20; B. Finster, “Sīstān zur Zeit der Tīmūridischer Herrschaft”, Archeologische Mitteilungen aus Iran, IX, Berlin 1976, s. 207-215; Hüseyin Mîr Ca‘ferî, “Sîstân der-ʿAṣr-ı Ṣafevî”, Berresîhâ-yi Târîḫî, XII/4 (1977), s. 49-76; G. le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, s. 334-351; V. F. Büchner, “Sîstan”, İA, X, 715-721.

Osman Gazi Özgüdenli

SİTTÜLARAB

(ستّ العرب)

Ümmü Muhammed Sittül‘arab bint Şemsiddîn Muhammed b. Fahriddîn Alî (İbni’l-Buhârî) es-Sâlihiyye (ö. 767/1366)

Kadın muhaddis.

Birçok âlim yetiştiren Dımaşklı bir aileye mensuptur. Aile içinde eğitim gördü ve ilim muhitinde yetişti. Babası bir hadis âlimi olup Zehebî ve İbn Râfi‘ onun talebeleri arasında yer alır. İbnü’l-Buhârî diye bilinen dedesi Ebü’l-Hasan Fahreddin Ali de çok sayıda öğrenci yetiştiren meşhur bir hadis âlimi olup Takıyyüddin İbn Teymiyye’nin hocasıdır. İbn Teymiyye onun hakkında, “Bir hadis rivayetinde kendimle Resûlullah arasına İbnü’l-Buhârî’yi dahil ettiğimde gönlüm ferahlıyor” ifadesini kullanırken (İbn Receb el-Hanbelî, II, 326), Zehebî, “İlim ve hadis evinden gelen İbnü’l-Buhârî, dünyada kendisiyle Peygamber arasında sekiz sika râvinin yer aldığı kimselerin sonuncusudur” demiştir (a.g.e., II, 328). Sittülarab, dedesinden çok faydalandı ve Müslim’in eṣ-Ṣaḥîḥ’i, Beyhakī’nin es-Sünenü’l-kübrâ’sı gibi hadis kitapları ile Temmâm er-Râzî’nin el-Fevâʾid’i ve İbn Gaylân’ın el-Ġaylâniyyât’ı (el-Fevâʾidü’l-münteḫabe el-ʿavâlî ʿani’ş-şüyûḫ) gibi hadis cüzlerini ondan semâ yoluyla aldı. Dedesinin meşyehası yanında çok sayıda hadis kitabı ve hadis cüzleri kendisine intikal etti (İbn Hacer, ed-Dürerü’l-kâmine, II, 127). Abdurrahman b. Zeyn de Sittülarab’ın hocaları arasındadır.

İbn Receb, Zeynüddin el-Irâkī, Heysemî ve İbnü’l-Cezerî ondan hadis dinleyen ve rivayet eden âlimlerden olup İbnü’l-Cezerî 766 (1364-65) yılında Sittülarab’ın Kāsiyûn dağı eteğindeki Urmevî Zâviyesi yakınlarında bulunan evinde şifahî olarak âlî isnadla kendisinden hadis rivayet ettiğini söyler. İbn Hacer el-Askalânî de hocası Zeynüddin el-Irâkī vasıtasıyla Sittülarab’dan hadis rivayetinde bulunmuştur (Taġlîḳu’t-taʿlîḳ, II, 282, 461). Hanbelî olan ve Dımaşk’ta Sâlihiye mahallesinde oturan Sittülarab’ın rivayet ettiği pek çok hadis çeşitli bölgelerden gelen öğrencileri vasıtasıyla

çevreye yayıldı. Hadisleri senediyle rivayet ettiğinden hakkında kullanılan müsnide sıfatı onun hadis ilmindeki vukufunu gösterirken sâliha ve asîle sıfatları da kendisinin ahlâkî ve fıtrî meziyetlerine işaret eder. Uzun bir ömür yaşadığı için adı muammerûn arasında anılan Sittülarab, 1 Cemâziyelevvel 767'de (14 Ocak 1366) Dımaşk'ta vefat etti, cenaze namazı Câmiu'l-Muzafferî'de kılındıktan sonra Kāsiyûn dağı eteğindeki kabristana defnedildi.

"Araplar'ın hanımefendisi" anlamında Sittülarab adıyla bilinen diğer bazı âlimler şunlardır: 1. Ümmü'l-Hayr Sittülarab bint Yahyâ b. Kaymâz el-Kindiyye ed-Dımaşkıyye. Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî kendisinden hadis rivayet etmiş olup Muharrem 684'te (Mart 1285) seksen beş yaşında vefat etti. 2. Ümmü Muhammed Sittülarab bint Seyfeddin Ali b. Radî Abdurrahman el-Makdisiyye. Ebû Ali Hasan b. Arafe el-Bağdâdî'nin cüzü, Hüseyin b. İsmâil el-Mehâmilî'nin Kitâbü'd-Duʿâʾ adlı mecmuası kendisinin semâ yoluyla rivayet ettiği hadis mecmuaları arasındadır. Safedî 729'da (1329) onun kendisine icâzet verdiğini söyler. Bu hanım da, Rebîülevvel 734'te (Kasım 1333) Sâlihiye'de vefat etti. 3. Ümmü'l-Hayr Sittülarab Âişe bint Ali b. Ömer el-Himyeriyye es-Sanhâciyye el-Mısriyye. Zilhicce 660'ta (Ekim 1262) doğdu ve Rebîülevvel 739'da (Eylül 1338) vefat etti. İzzeddin İbn Cemâa, Mısırlı hadis âlimi Ebû Bekir Ahmed b. Mervân ed-Dîneverî'nin yirmi altı cüzden oluşan el-Mücâlese ve cevâhirü'l-ʿilm adlı kitabını ondan dinlemiştir (Takıyyüddin el-Fâsî, II, 380). 4. Sittülarab bint İbrâhim b. Muhammed el-Halebiyye. IX. (XV.) yüzyılda yaşamış olup 829'da (1426) kendisinden aldığı icâzetle hadis cüzlerini rivayet eden Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim ve Ebü'l-Fazl İbnü'ş-Şıhne onun öğrencilerindendir (Sehâvî, XII, 55). 5. Ümmü Mecdüddin Sittülarab bint Abdülmecîd b. Hasan el-Acemî. Kendisi ve kızları Zekî İbrâhim el-Hanefî'den hadis rivayet etti. Ebü'l-Fütûh el-Bekrî ve İbn Mülâib gibi âlimlerden icâzetleri vardır. İbnü'z-Zâhirî'nin kendisi için tahrîc ettiği hadis cüzünü rivayet etti. Ümmü Mecdüddin 675 (1276) yılında vefat etti (Safedî, XV, 119).

BİBLİYOGRAFYA

Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XV, 136; XVII, 85; XIX, 285; XX, 201; XXXIV, 144; XXXV, 213; Zehebî, el-ʿİber, III, 355; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, IV, 1471; Safedî, el-Vâfî, XV, 119; İbn Râfi‘, el-Vefeyât (nşr. Sâlih Mehdî Abbas - Beşşâr Avvâd Ma‘rûf), Beyrut 1402/1982, II, 304-305; Takıyyüddin el-Fâsî, Ẕeylü’t-Taḳyîd fî ruvâti’s-sünen ve’l-mesânîd (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1410/1990, II, 374, 380; İbn Receb el-Hanbelî, Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti’l-Ḥanâbile, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), II, 325-329; İbnü’l-Cezerî, en-Neşr, I, 2, 5, 239-240; İbn Hacer, ed-Dürerü’l-kâmine, II, 127; a.mlf., Taġlîḳu’t-taʿlîḳ (nşr. Saîd Abdurrahman Mûsâ el-Kazekī), Beyrut-Dımaşk-Amman 1405/1985, II, 282, 461; III, 390; V, 111, 460; Burhâneddin İbn Müflih, el-Maḳṣadü’l-erşed (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Riyad 1410/1990, I, 433-435; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü’l-lâmiʿ, XII, 55; Kettânî, er-Risâletü’l-müsteṭrafe, s. 53-54, 142; Sezgin, GAS (Ar.), I, 207; Kehhâle, Aʿlâmü’n-nisâʾ, II, 158-159.

Zekeriya Güler

SİTTÜLMÜLK

(ستّ الملك)

Sittülmülk bint Azîz-Billâh Nizâr b. Mead b. İsmâîl el-Fâtımiyye el-Aleviyye (ö. 413/1023)

Fâtımî Halifesi Azîz-Billâh'ın kızı.

359'da (970) Tunus'un Mansûriye şehrinde doğdu. Annesi es-Seyyidetü'l-Azîziyye daha sonra Fâtımî halifesi olan Azîz-Billâh'ın câriyesiydi. Babası Azîz-Billâh ile

Mısır'a giden Sittülmülk'ün gençlik yılları hakkında kaynaklarda fazla bir bilgi bulunmamakla birlikte daha babasının sağlığında devlet işlerinde etkili olduğu anlaşılmaktadır. Meselâ babası tarafından görevden alınan Îsâ b. Nasturus'un tekrar vezirliğe tayin edilmesi için çaba göstermiş ve bu çabası sonuç vermiştir (İbnü'l-Kalânisî, s. 33). Azîz-Billâh'ın Bizans ordusuna karşı bir sefer hazırlığında iken Bilbîs'te âni ölümü üzerine (386/996) Kahire'ye dönen Sittülmülk, veliaht olan henüz sekiz yaşındaki üvey kardeşi Hâkim-Biemrillâh'ın yerine kuzeni Abdullah b. Muizz'i tahta geçirmek istediyse de bu girişim Hâkim'in vasîsi Ebü'l-Fütûh Bercevân tarafından engellendi. Sittülmülk bir müddet sarayında göz hapsinde tutuldu (a.g.e., s. 44). Bercevân'ın 390 (1000) yılında Hâkim tarafından öldürülmesinin ardından onun üzerinde nüfuz kurmaya ve devlet işlerine yeniden müdahale etmeye çalıştı (a.g.e., s. 60). Hâkim-Biemrillâh'ın hilâfetinin son yıllarında iki kardeş arasındaki ilişkiler oldukça bozuldu. Hâkim'in çılgınca davranışlar gösterdiği bu dönemde Sittülmülk kardeşinin özellikle zimmîlerle kadınlara yönelik zalimce uygulamalarına karşı çıktı. Hâkim 404 (1013-14) yılında câriye ve eşlerini öldürmeye başladığında onun daha sonra Zâhir-Lii'zâzidînillâh unvanıyla tahta çıkacak olan oğlu Ali ile annesini kendi sarayında korumaya aldı (Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, s. 304). Hâkim bu dönemde Sittülmülk'e herhangi bir zarar vermedi, fakat onunla iş birliği yaptığını düşündüğü maiyetini bertaraf etti.

Bazı kaynaklarda Hâkim-Biemrillâh'ın 27 Şevval 411'de (13 Şubat 1021) ölümle tehdit ettiği kardeşi Sittülmülk'ün azmettirmesiyle Kütâme kabilesi şeyhlerinden ve ordu kumandanlarından Seyfüddevle Hüseyin b. Devvâs'ın köleleri tarafından öldürtüldüğü ifade edilirken (İbnü'l-Kalânisî, s. 79; Nüveyrî, XXVIII, 195; İbn Tağrîberdî, IV, 187-194) Yahyâ b. Saîd el-Antâkî (Târîẖu'l-Anṭâkî, s. 359-363) ve Müsebbihî'den (Makrîzî, II, 115-116) gelen rivayetlerde Hâkim'in ortadan kaldırılmasında Sittülmülk'ün bir rolü olduğundan bahsedilmemektedir. Sittülmülk'ün nüfuzu hâmisi olduğu Zâhir-Lii'zâzidînillâh'ın halife olmasıyla birlikte daha da arttı. Sittülmülk, Hâkim'in ortadan kaldırıldığı günlerde devlet bürokrasisinin önemli şahsiyetlerine maddî desteklerde bulunarak onlardan gelecek muhalefeti engelledi. Onun katilleri olarak ilân edilen kişiler yine Sittülmülk'ün emriyle ortadan kaldırıldı. Zâhir-Lii'zâzidînillâh'a karşı Fâtımî tahtında hak iddia edebilecek olan, Hâkim-Biemrillâh'ın 404 (1013-14) yılında veliaht tayin ettiği amcasının oğlu ve Şam Valisi Ebü'l-Kāsım Abdurrahîm (Abdurrahman) b. İlyâs da Sittülmülk tarafından bir hile ile Mısır'a getirtilerek öldürüldü. Sittülmülk, Hâkim döneminde bozulan devlet maliyesini aldığı tedbirlerle düzene koymaya çalıştı, onun döneminde konulan kadınların sokağa çıkması ve mûsikinin yasaklanması gibi uygulamalara son verildi. Takibattan kurtulmak için müslüman olduğunu söylemek zorunda kalan zimmîlere dinlerine dönme ve Mısır'ı terkedenlere Mısır'a geri gelme imkânı sağlandı. Ömrünün son yıllarında devlet yönetiminde herhangi bir etkinliği kalmadığı anlaşılan Sittülmülk 11 Zilkade 413'te (5 Şubat 1023) Kahire'de öldü (Nüveyrî, XXVIII, 205). Dönemin kaynakları onu akıllı, siyaset bilen iyi bir idareci olarak tavsif eder.

BİBLİYOGRAFYA

Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, Târîẖu'l-Anṭâkî (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Trablus 1990, s. 304, 359-363, 367-368; İbnü'l-Kalânisî, Târîẖu Dımaşḳ (Amedroz), s. 33, 44, 58-60, 72, 79; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VII, 297-300; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XXVIII, 194-196, 205; Makrîzî, İttiʿâẓü'l-ḥunefâ (nşr. M. Hilmî M. Ahmed), Kahire 1416/1996, II, 15, 33, 101-102,

107, 115-117, 124-132, 174; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire (nşr. M. Hüseyin Şemseddin), Beyrut 1413/ 1992, IV, 187-194; M. Abdullah İnân, Terâcîmü İslâmiyye, Kahire 1390/1970, s. 31-37; a.mlf., el-Ḥâkim-Biʾemrillâh ve esrârü’d-daʿveti’l-Fâṭımiyye, Kahire 1404/1983, bk. İndeks; Eymen Fuâd Seyyid, ed-Devletü’l-Fâṭımiyye fî Mıṣr, Kahire 1413/1992, s. 108, 116-118; H. Halm, “Der Treuhänder Gottes”, Isl., LXIII (1986), s. 11-72; a.mlf., “Sitt al-Mulk”, EI^2 (İng.), IX, 685-686; Y. Lev, “The Fatimid Princess Sitt al-Mulk”, JSS, XXXII/2 (1987), s. 319-328; Mustafa Öz, “Hâkim-Biemrillâh”, DİA, XV, 199-201.

Cengiz Tomar

SİTTÜLVÜZERÂ

(ستّ الوزراء)

Ümmü Muhammed (Ümmü Abdillâh) Sittülvüzerâ bint Ömer b. Es‘ad b. el-Müneccâ ed-Dımaşkıyye (ö. 716/1316)

Kadın muhaddis.

624 (1227) yılında Dımaşk’ta doğdu. Vezîre lakabıyla da bilinir. Halep yakınlarındaki Maarretünnu‘mân’a yerleşen Tenûh kabilesinden olduğu için ayrıca Tenûhiyye nisbesiyle anılır. Babası ve dedesi ilmiye sınıfına mensup bulunduğundan küçük yaştan itibaren ilim muhitinde yetişti. Bu durum onun ilmî ve ahlâkî kişiliği üzerinde etkili oldu. Dedesi Es‘ad b. Müneccâ dönemin önemli Hanbelî âlimlerinden biri olup Harran’da kadılık yapmıştır. Hanbelî fakihi İbnü’l-Müneccâ Sittülvüzerâ’nın amcasının oğludur. Irak ve Horasan gibi ilim merkezlerine seyahatlerde bulunan, Harran’da kadılık yapan ve aslen Maarretünnu‘mânlı olan babası Şemseddin Ömer et-Tenûhî, Dımaşk’ta tedrîs ve fetva faaliyetleriyle meşgul olmuş bir hadis ve fıkıh âlimidir. Ondan an‘anevî isnad zinciriyle hadis rivayet edenlerin sonuncusu kızı Vezîre’dir. Vezîre aynı zamanda semâ ile kendisinden rivayette bulunulan muhaddislerin sonuncusudur. Babasından iki hadis cüzü, Ebû Abdullah Hüseyin b. Mübârek ez-Zebîdî’den Buhârî’nin eṣ-Ṣaḥîḥ’i ile Şâfiî’nin el-Müsned’ini semâ yoluyla almıştır.

Sittülvüzerâ, Ebû Abdullah ez-Zebîdî’den semâ yoluyla aldığı Ṣaḥîḥ-i Buḫârî’yi Dımaşk’ta ve daha sonra 705 (1305) yılında Mısır’da birkaç defa rivayet etmiştir. Onun ayrıca Celâleddin es-Süyûtî’nin rivayet kaynakları arasında özel bir yeri olduğu görülür (Abdülhay el-Kettânî, II, 1013). Başta Zehebî ve Ahmed b. Aybek ed-Dimyâtî olmak üzere Ali b. Muhammed b. Ahmed et-Tenûhî, Ali b. Sâlih b. Ahmed et-Tîbî, Muhammed b. İbrâhim İbnü’ş-Şemmâ‘, Zeynüddin Muhammed b. Ömer el-Kinânî, Bahâeddin İbn Akīl, İbn Râfi‘, Abdülkādir el-Kureşî ve Hibe bint Ahmed b. Muhammed, Sittülvüzerâ’dan hadis dinleyip rivayette bulunanlar arasındadır. İbn Hacer el-Askalânî de hocaları vasıtasıyla ondan hadis rivayet etmiş (Taġlîḳu’t-

taʿlîḳ, tür.yer.), İbn Tağrîberdî, Sittülvüzerâ'dan hadis dinleyip rivayette bulunmak için dünyanın dört bir yanından öğrencilerin geldiğini belirtmiştir. Hakkında kullanılan müsnide (müsnidetü'l-vakt) sıfatı hadisleri senedli olarak rivayet ettiğinden onun muhaddis kimliğini öne çıkarmış, ayrıca dindar kişiliğine ve güzel ahlâkına işaret eden sıfatlarla anılmış, iki defa hacca gitmiştir. Uzun bir ömür yaşadığı için adı muammerûn arasında anılan Sittülvüzerâ 18 Şâban 716'da (5 Kasım 1316) Dımaşk'ta vefat etmiş ve Kāsiyûn'da Câmiu'l-Muzafferî'nin yukarısındaki aile kabristanına defnedilmiştir. Dört defa evlenen Sittülvüzerâ'nın bu evliliklerden üç kızı olmuştur.

Sittülvüzerâ diye bilinen diğer bazı kadın âlimler şunlardır: 1. Sittülvüzerâ bint Ebü'l-Fazl Yahyâ b. Muhammed et-Tağlibiyye ed-Dımaşkıyye. 639'da (1241-42) doğdu. Bu tarihin 689 (1290) olarak verilmesi (İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, II, 129-130; Kehhâle, II, 174) bir sehiv eseri olmalıdır. Zira ona icâzet veren birkaç hocadan İbnü'l-Buhârî diye bilinen Fahreddin Ali'nin vefat tarihi 690 (1291),

Ziyâeddin el-Makdisî'nin ise 643'tür (1245). Sittülvüzerâ et-Tağlibiyye 4 Şevval 715'te (1 Ocak 1316) vefat etti. 2. Ümmü Muhammed Sittülvüzerâ bint Muhammed b. Abdülkerîm b. Osman el-Mardîniyye el-Mizziyye. 659 (1261) yılında doğdu, 736 yılı Şevval ayında (Mayıs 1336) vefat etti. Hanefî fıkıh âlimidir. Birzâlî ondan semâ yoluyla hadis rivayet etmiştir (Kehhâle, II, 174).

BİBLİYOGRAFYA

Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXIII, 80; a.mlf., el-Muʿîn fî Ṭabaḳāti'l-muḥaddis̱în (nşr. M. Zeynühüm M. Azeb), Kahire 1407/1987, s. 315; a.mlf., el-Muʿcemü'l-muḫtaṣ bi'l-muḥaddis̱în (nşr. M. Habîb el-Hîle), Tâif 1408/1988, s. 14; Safedî, el-Vâfî, XV, 117; İbn Receb, ez̠-Z̠eyl ʿalâ Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), II, 225-226; Takıyyüddin el-Fâsî, Z̠eylü't-Taḳyîd fî ruvâti's-sünen ve'l-mesânîd (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1410/1990, II, 376-377, 396; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine,

II, 129-130; a.mlf., Taġlîḳu’t-taʿlîḳ (nşr. Saîd Abdurrahman Mûsâ el-Kazekī), Beyrut-Dımaşk-Amman 1405/1985, III, 35, 147, 229, 250; IV, 466, 515; V, 250, 443-444; İbn Tağriberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, IX, 237; Mehmed Zihni, Meşâhîrü’n-nisâ, İstanbul 1294, I, 295-296; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü’l-fehâris, II, 1013; Kehhâle, Aʿlâmü’n-nisâʾ, II, 173-174; Cengiz Kallek, “İbnü’l-Müneccâ”, DİA, XXI, 154.

Zekeriya Güler

SİVAS

İç Anadolu bölgesinde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

İç Anadolu'nun doğusunda Yukarı Kızılırmak havzasında yer alan eski yerleşim yerlerinden biridir. Kızılırmak vadisinin kuzey kenarında Meraküm yaylası eteğinde 1275 m. yükseklikte kurulmuştur. Burada Hitit yerleşiminin bulunduğu iyi bilinmekle beraber şehir ismini Roma Sebasteiası'ndan alır. Kaynaklarda adıyla ilgili farklı rivayetler bulunmakla birlikte Pontus krallarından Polemon'un karısı Pythodoris şehri imar ederek bu şehre Roma Kralı Augustus'a bağlılık nişanesi olarak Sebasteia adını vermiştir. Sebast kelimesi eski Yunan dilinde "Augustus şehri" anlamına da gelir. Kelime daha sonra Sebastos, Selçuklular devrinde Sevaste (Sivaste / Sivastos), Anadolu Selçukluları döneminde ise Sivas şekline dönüşmüştür. Şehrin ne zaman ve kimler tarafından kurulduğu tam olarak bilinmemektedir. Ancak ilk yerleşme yerinin bugünkü Dört Eylül Parkı olan koni biçimindeki tepelik olduğu belirtilir. Burası 30 m. yükseklikte olup tesbit edilen ilk yerleşme Hititler dönemine kadar iner. Daha sonra şehir bu tepeciğin eteklerinde ve etrafında yayılarak genişlemiştir. Bölge tarihî yol güzergâhı üzerinde yer aldığından önemli bir yerleşme özelliği kazanmıştır. İlkçağ'da "kral yolu" buradan geçiyordu. Ardından Romalılar aynı güzergâhı kullandılar. Burası sadece ticaret değil askerî bir yol durumundaydı. Bizanslılar da bu yolu kullanıma açık tutmuşlardır.

Roma döneminde bölgenin merkezî bir şehri olarak önemi artan Sivas, Sâsânî ve Romalılar arasında zaman zaman el değiştirdi. Sonraki yıllarda yerel prenslerin hâkimiyeti altında kaldı. Bu arada Anadolu'ya yönelik ilk müslüman Arap akınlarından etkilendi. Emevîler ve Abbâsîler zamanında gerçekleştirilen bazı Anadolu seferlerinde Sivas müslümanlar tarafından ele geçirildiyse de buradaki hâkimiyetleri kalıcı olmadı. 73 (693) yılında Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân'ın, kardeşi Muhammed b. Mervân kumandasında Anadolu'ya sevkettiği ordu Sivas'ı ele geçirdi ve İmparator II. Iustinianos'un kumanda ettiği büyük bir Bizans ordusunu Sivas ile Sulusaray (Sebastopolis) arasında ağır bir yenilgiye uğrattı. 93'te (712) Mesleme b. Abdülmelik, yeğenleri Abbas b. Velîd ve Mervân b. Velîd'le

Malatya'dan hareket ederek Sivas ve Amasya'yı aldı. Hişâm b. Abdülmelik döneminde (724-743), halifenin oğlu Muâviye b. Hişâm kumandasındaki Anadolu seferlerinde büyük kahramanlık gösteren Abdullah el-Battâl ve Abdülvehhâb b. Buht (Abdülvehhâb Gazi) Sivas ve çevresini ele geçirdi. Ancak şehir ertesi yıl Bizanslılar tarafından geri alındı ve Abdülvehhâb b. Buht şehid edildi (113/731). Sivas, Abbâsî ordusunun 165 (781) yılında gerçekleştirdiği Anadolu seferi sırasında da ele geçirildi, fakat müslümanların buradaki hâkimiyeti birkaç yıl sürdü (bk. Demir, s. 14-15). 1021'de Bizans İmparatoru II. Basileios, Van bölgesini ilhak edince buradaki Ermeniler'e yurt tutmak için Sivas'ı verdi. Vaspurakan Kralı Senekerim bölgede hâkimiyet kurdu. Bu durum doğudan gelen Selçuklu Türkleri'nin hücumlarını kolaylaştırdı. Urfalı Mateos'a göre 4 Temmuz 1059'da şehir Selçuklular tarafından yağmalandı. 1071'de ise Ermeni prenslerine kızan Bizans İmparatoru IV. Romanos Diogenes'in saldırısına mâruz kaldı. Malazgirt zaferinin ardından da Emîr Dânişmend şehri ele geçirdi. Şehrin fetih tarihi tartışmalıdır. Bazı araştırmalarda 1076-1077'de bölgenin tamamının alındığı, Sivas'ın ise 1080'de fethedildiği belirtilir. Sivas, bundan sonra Anadolu Selçuklu Hükümdarı II. Kılıcarslan tarafından Konya ile birlikte başşehir yapılıncaya kadar Dânişmendliler'in yönetiminde kaldı.

II. Kılıcarslan'ın topraklarını on bir oğlu arasında paylaştırmasının ardından (580/ 1184) Sivas sırasıyla Kutbüddin Melik Şah, II. Süleyman Şah, I. İzzeddin Keykâvus ve 616'da (1220) Sivas'ta hükümdar ilân edilen I. Alâeddin Keykubad'ın idaresinde kaldı. Roma ve Bizans döneminde varlığı bilinen şehir surları I. Alâeddin Keykubad döneminde onarıldı (1224). Moğollar 629'dan (1232) itibaren şehrin dış mahallelerine saldırılar düzenlediler. 641 (1243) Kösedağ bozgunu ile Baycu Noyan tarafından ele geçirilen Sivas üç gün süreyle yağmalandı.

Bu tarihten itibaren tamamen İlhanlı nüfuzu altına giren Sivas siyasî sıkıntılara rağmen imar hareketleriyle fizikî açıdan gelişme gösterdiği gibi ekonomik yönden de zenginleşti. Şehrin simgesi olarak bilinen medreseler bu dönemin eseridir. Ancak şehrin günümüze kadar gelebilen en eski yapısı şu ana kadar bazı araştırmacıların Dânişmendli eseri olarak nitelendikleri Ulucami'dir. Hikmet Denizli tarafından yayımlanan yapım ve onarım kitâbelerinde ulucaminin 593 (1197) yılında Kutbüddin Melik Şah'ın

emriyle yaptırıldığı ve 1210'da ise tamir ettirildiği belirtilmektedir. Diğer önemli bir Selçuklu eseri 614'te (1217) I. İzzeddin Keykâvus'un yaptırdığı dârüşşifâdır. Döneminde tıp fakültesi olarak faaliyet gösteren eser Osmanlı hâkimiyetinde medreseye çevrildi. Burûciye, Çifte Minare, Dördüncü Medrese ve Gökmedrese (Sâhibiye) 1271 yılında yaptırıldı. Bunların dışında İlhanlılar devrinde şehirde çok sayıda medresenin var olduğuna dair kayıtlar da mevcuttur. Bilhassa Gökmedrese vakfiyesinde dokuz ayrı medrese isminin yer alması, İlhanlılar zamanında Sivas şehrinin kültürel zenginliği hakkında önemli ipuçları verir.

Sivas şehri hem Avrupa-Asya arasındaki Baharat yolu hem de Mezopotamya ve Karadeniz arasındaki ticaret yolu üzerinde olduğundan fizikî bakımdan daha da gelişti. Selçuklu ve İlhanlı hâkimiyetinde şehir kuzey yönünde Samsun, Sinop ve Kırım'a, doğu-batı yönünde İstanbul, İzmir ve Tebriz'e ve daha sonra meşhur İpek yoluna bağlantıları olan ticarî trafiği yoğun bir merkezdi. Ayrıca güney yönünde Diyarbekir ve Bağdat'la, Kayseri üzerinden Antalya gibi Akdeniz liman şehirleriyle irtibat halindeydi. Bu ticarî yoğunluk

yollar, köprüler ve hanlarla tamamlandı. Cenevizliler gibi yabancıların konsolosluk kurmalarıyla da arttırıldı (1300). Bu yüzyılda Sivas'ı ziyaret eden İbn Battûta, Sivas şehrini Anadolu'nun İlhanlı hâkimiyetindeki en büyük şehirlerden biri olarak tasvir eder. Şehir ve şehirdeki iktisadî faaliyetlerin hâmisi olan ahîlerin gücü hakkında İbn Battûta'nın verdiği önemli bilgiler arşiv kaynaklarınca da teyit edilmektedir. Ayrıca Sivas şehri, Osmanlı döneminde de Anadolu şehirleri içerisinde beş ahî zâviyesine sahip nâdir merkezlerden biriydi. Artan ticarî canlılık nüfusu da etkiledi, şehir farklı etnik grupların iskânına sahne oldu. Ulucaminin kapasitesi esas alınarak yapılan bir hesaplamada XII. yüzyılda şehirde 10.000-15.000 dolayında Türk'ün yaşadığı ve bir o kadar da gayri müslim (Ermeni, Rum, yahudi) nüfusun bulunduğu tahmin edilmektedir. XIII. yüzyıl için Sivas surlarının kapsadığı alandan hareketle nüfusun 40.000'e ulaştığı hesaplanmıştır. Şehir bu dönemlerde fizikî açıdan gelişmiş durumdaydı. Zilhicce 678 (Nisan 1280) tarihini taşıyan Gökmedrese vakfiyesinden anlaşıldığına göre XIII. yüzyılda burada en az on iki mahalle bulunuyordu (Bahâeddin Ezferdâd, Kamnatyan, Hurhuruf, Hoca Zeki, Celâl Hüsrev, Karaca, Subaşı vb.). Bunlara daha sonra yeni mahallelerin eklendiği

anlaşılmaktadır. Şehir Türkler'in eline geçtikten sonra âdeta yeni baştan imar edildi. Bizans döneminde yıkılan surlar, I. Alâeddin Keykubad devrinde yeniden yapıldı, ancak iskân sur dışına da taştı (meselâ Keyluk mahallesi). Ulucami bu fizikî yapıda merkezî bir rol oynadı. Böylece şehir Topraktepe eteklerinden Kızılırmak'ın kollarına kadar yayıldı. Selçuklu dönemi Sivas'ı daha çok eski Bizans kalesiyle ırmak arasındaki bölgede genişlemiş ve bu durum XIII. yüzyılda da sürmüştür. Şehir merkezi Topraktepe ile Murdar ırmakları arasında iken iskân Topraktepe ile Mısmıl ırmağı arasında gelişme göstermiş oluyordu. Meydan Camii'nin bulunduğu alanda medrese topluluğu, eski hamam, Gökmedrese, Ulucami, Behram Paşa Han ve Hamamı merkezî yeri oluşturuyordu. İktisadî faaliyetler Mısmıl ile Murdar ırmakları arasındaki alanda yoğunlaşmıştı. Murdar ırmağının üzerinde iki taraflı kasap dükkânları, Kapan Hanı yanındaki yolda Şıra Hanı ve pazarı vardı. Kasapların bulunduğu yere ulaşmadan sola kıvrılan yolda Yemeniciler Çarşısı, Meydan Camii'nin güneyinde bakkallar mevcuttu. Türk idaresi döneminde yapılan iki kaleden biri Topraktepe üzerinde (Yukarı Kale), diğeri ise kuzeyde Çifte Minareli Medrese'nin bulunduğu yerdeydi. Yukarı Kale'nin kuzeyindeki İçkale ise sarayı ve bazı yerleşme yerlerini içine alıyordu. Aşağı İçkale dârüşşifâ, Çifte Minareli Medrese, Mahmud Paşa Camii bölgesindeydi. Daha sonraki Osmanlı dönemi Sivas'ı da Selçuklu devrinde oluşan bu fizikî alanı aşmayacaktır.

İlhanlı hâkimiyetinin XIV. yüzyılın ikinci yarısında Anadolu'da zayıflaması Sivas için yeni bir dönemin başlangıcı oldu. Şehir önce Alâeddin Eretna, daha sonra onun veziri Kadı Burhâneddin tarafından merkez yapıldı. Kadı Burhâneddin'in ölümünden (800/1398) sonra Karayülük Osman Bey şehrin kendisine teslim edilmesini istedi. Fakat şehir ileri gelenleri Sivas'ı ona değil I. Bayezid'e bıraktı. Bu tarihten itibaren Sivas, Timur'un ilk hedeflerinden biri haline geldi ve ardından kuşatılarak teslim alındı (1400). Timur'un işgali sırasında Sivas şehri fizikî, demografik ve ekonomik anlamda büyük zarar gördü. Başta surlar olmak üzere şehrin önemli eserleri büyük ölçüde tahrip edildi. Timur'un Anadolu'yu istilâsını takip eden yıllarda Sivas şehri Mezid Bey'in yönetiminde kaldı. Bu sırada Amasya'da bulunan Çelebi Mehmed, kumandanlarından Bayezid Paşa'yı Sivas şehrini alması için gönderdi. Şiddetli mukavemetten sonra 810 (1407-1408) yılında ikinci defa Osmanlılar tarafından ele geçirildi. Sivas'ın harap olan kalesini Çelebi Mehmed 1418'de Ak Bey isimli kumandanı eliyle tamir ettirdi.

Osmanlı İdaresi Dönemi. XV. yüzyılın ikinci yarısında Sivas şehri, bilhassa Otlukbeli Savaşı'nın ardından Osmanlı Devleti için daha emin bir sınır şehri oldu. Ancak XVI ve XVII. yüzyıllarda Safevîler'le olan mücadele boyunca ve daha sonra özellikle kırsal alanda meydana gelen isyanlar sebebiyle (Şahkulu, Pîr Sultan Abdal ve Karayazıcı) zor günler geçirdi. Buna karşılık aynı dönemde şehrin Rum eyaletinin merkezi (Paşa sancağı) yapılması siyasal, kültürel, ekonomik ve demografik büyümeyi de beraberinde getirdi. Zira XVI. yüzyıl başlarında Şah İsmâil'e karşı yapılan mücadelede Osmanlı idarecileri tarafından elde tutulması gereken bir şehir olarak görüldü ve imar faaliyetleri bu devirde hızlandırıldı. Sivas şehrinde ekonomik ve kültürel açıdan günümüze ulaşabilen en önemli eserler bu yüzyıl boyunca gerçekleştirildi. Ancak Osmanlı yöneticilerince yapılan imar faaliyetlerine rağmen XVII. yüzyılda devam eden Celâlî isyanları şehri olumsuz yönde etkilemeyi sürdürdü. İsyanlar süresince demografik ve ekonomik bakımdan şehrin büyümesi engellendiği gibi imar faaliyetleri de bir önceki döneme göre azaldı. XVIII. yüzyılda ise imparatorluk genelinde ortaya çıkan âyanlardan Sivas şehri de nasibini aldı ve şehir Zaralızâdeler ile Çaparzâdeler arasındaki mücadelelere sahne oldu. Ayrıca XVIII. yüzyılın sonlarında ve XIX. yüzyılın başlarında mütesellim ve valilerin yüksek vergi taleplerine karşı yerel halkın isyan ettiği bilinmektedir. Domenica Sestini, XVIII. yüzyılın sonlarında geldiği Sivas'ta mütesellimlerin yüksek vergi taleplerine karşı 15.000 kişilik bir topluluğun şehirde isyan ettiğinden bahsetmektedir. Benzer şekilde Sivas Valisi Osman Paşa'nın (1816-1817) haksız vergi talebi de halkın isyanına yol açmış, bunun üzerine Osman Paşa malları müsâdere edilerek sürgüne yollanmıştır.

Selçuklu ve İlhanlı döneminde bölgenin önemli şehirlerinden biri olan Sivas, Osmanlı hâkimiyetinde mahalle ve nüfus açısından gelişme gösterdi. Özellikle XV. yüzyıl ortalarından XVI. yüzyıl sonlarına kadar hızlı bir büyüme gerçekleşti. Şehrin bu durumuyla ilgili en eski ve ayrıntılı bilgi Fâtih Sultan Mehmed döneminde yapılan tahrirde yer alır. 858 (1454) tarihli deftere göre Sivas on altı mahalle (onu müslüman, altısı gayri müslim) ve 567 hâne ile yaklaşık 3000 nüfusa sahipti. Gayri müslim nüfusun (340 hâne) daha fazla olduğu şehirde müslüman mahallelerinin tamamı mescid adlarıyla kaydedildi. Mescidi Hoca Ulu Bey, Mescidi Hoca İmam, Mescidi Hacı Emîr Mahmud, Mescidi Palaslu, Mescidi Medrese, Mescidi Tokmak,

Mescidi Paşa Bey, Mescidi Hoca Hüseyin, Mescidi Câmi‘ ve Mescidi Şeyh Çoban adlı bu mahalleler sonraki yüzyıllarda isimlerini muhafaza ederek şehrin en merkezî mahallerini oluşturdular. Gayri müslim mahalleleri de Zilkâr, Palas, Pazar Kapısı, Keşiş Mahtar / Mihiter, Nurmuş Keşiş, Meksat Keşiş ve Cemâat-i Garîbân ismiyle yazıldı; zamanla isimleri Kepenek, Kaleardı ve Köhne Civan olarak Türkçeleştirildi. Şehir nüfusu ve mahalle sayısında önemli bir artış Yavuz Sultan Selim döneminde yaşandı ve bir öncekine göre yaklaşık iki katına çıktı. 925’te (1519) yirmi mahalle (on dördü müslüman, altısı gayri müslim) ve 1327 hâne olan Sivas şehrinin nüfusu yaklaşık 6-7000 civarındaydı. Büyük bir artışın görüldüğü XVI. yüzyılın son çeyreğinde ise (982/1574) kırk bir mahallede (otuz beşi müslüman, altısı gayri müslim) toplam 3376 hâne ile 16-18.000 nüfusa ulaştı. XVI. yüzyıl, bir bakıma şehrin Osmanlı

hâkimiyetinde şekillendiği ve kısmî de olsa eski canlılığına kavuştuğu bir dönem oldu. XVII. yüzyılda Simeon ve Evliya Çelebi şehir için iki önemli kaynaktır. Erivanlı Piskopos Hagob 1601’de Sivas’ta 15.000 hâne bulunduğunu yazmıştır. Bu rakamın hâne değil şehrin toplam nüfusunu göstermesi daha doğrudur. 1610’da Polonyalı Simeon, Ermeniler’in 600 hâne dolayına indiğini, şehrin iki güzel kalesi bulunduğunu bildirir. Zira şehir Celâlî isyanlarından çok etkilenmiştir. Nitekim Karayazıcı Abdülhalim şehre girerek büyük tahribat yaptı, bu tahribatın izleri ancak 1604’ten itibaren giderilebildi. Evliya Çelebi 1648’de burada kırk mahalle için 6060 hâne sayısını verirse de bunun abartılı bir rakam olduğu açıktır. XVIII. yüzyılın sonlarına doğru şehirde 10.000 hâne bulunduğu ve bunun 2000’inin Ermeni, dokuz-on hânesinin Rumlar’dan oluştuğu bildirilir. Bu sırada tepe üzerinde yıkılmış haldeki kalede Türk ve Ermeniler’e ait kırk elli, yamaçtaki aşağı kale kesiminde Türkler’in oturduğu 150 hâne bulunmaktaydı (Polonyalı Simeon Seyahatnamesi, s. 87).

XVIII. yüzyılın son çeyreği ile XIX. yüzyıl boyunca şehir hakkında önemli bir kaynak grubu olan şer‘iyye sicilleri aynı zamanda mahalle ve nüfusu için de son derece kıymetlidir. Sicil kayıtlarında 1787 tarihinden itibaren şehirde elli beş mahalle kaydedilir. 1827 ve 1831’de elli dokuz mahalle ve 3600-3800 hâne ile nüfusu 20.000 civarındadır. Şehir nüfusu 1287 ve 1293 (1870, 1876) tarihli salnâmelerde 5000 hâne olarak kayıtlıdır. Çok farklı rakamlar zikreden seyyahlardan Fontainer (1826) 40.000, F. de Beaujour

(1829) 6-8000, Dally (1844) 15-16.000, Bore (1838) ve Ubicini (1855) 50.000, V. Cuinet (1892) 43.000 nüfus verir. Şemseddin Sâmi Kāmûsü'l-a'lâm'da nüfusu (1894) 30.000 olarak gösterir. Cumhuriyet döneminde yapılan ilk nüfus sayımında (1927) 29.706 olan şehir nüfusu hızlı bir artışla ilk defa 1965'te 100.000'i aştı (108.320), 1985'te 200.000'e çok yaklaştı (198.553), 2007 sayımında da 294.402'ye ulaştı.

Sivas âbideler bakımından çok zengin bir şehir olup Osmanlılar'a ve öncesine ait çok sayıda eser hâlâ şehrin tarihî dokusunu aksettirir. Bu eserlerle ilgili olmak üzere Selçuklu ve Osmanlı döneminde tesis edilen, şehir merkezine ait 340 civarında vakıf ismi tesbit edilmiştir. Cami, mescid, medrese, zâviye, mektep, han, hamam, çeşme gibi eserlerle ilgili kurulan vakıfların zenginlik açısından en büyükleri Selçuklu ve İlhanlı devrinde kurulmuş olanlarıdır. Sivas şehriyle ilgili kaynaklarda bazıları Selçuklular zamanına ait olmak üzere çoğunluğu Osmanlı döneminde yapılmış bulunan 130'a yakın cami-mescid ismine rastlanmıştır. Bunlardan ulucami (1197), Hoca İmam Camii (XV. yüzyıl), Ali Baba Camii (953/1546), Hasan Paşa (Meydan Camii-1564), Kale Camii (988/1580), Ali Ağa Camii (1589) vb. günümüze aynen ya da tamir ettirilerek gelmiştir. Sivas zâviyeler bakımından da zengin bir şehir olup Osmanlı devrine ve öncesine ait otuza yakın zâviye ismine rastlanır. Bunlar içerisinde Dârürrâha (1320), Şeyh Çoban (1323), Abdülvehhâb Gazi (1326), Şeyh Erzurum (XIV. yüzyıl), Ahî Emîr Ahmed (1332) ve Osmanlı döneminde kurulan Sarı Şeyh (1420), Ali Baba (953/1546-47), Şeyh Şemseddin (1596) zâviyeleri ve mevlevîhâne şehrin iskânında ve İslâmlaşmasında önemli fonksiyonlar icra eden zâviyelerdir. Osmanlı döneminde kurulan sekiz mahallenin bu zâviyelerin isimlerini alması, hatta günümüzde bile bazılarının adıyla anılan mahallelerin bulunması zâviye-mahalle ilişkisini göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Ali Baba ve Abdülvehhâb Gazi mahalleleri ile Mevlânâ caddesi bu ilişkinin zamanımıza ulaşan örneklerindendir.

Sivas şehrinin fizikî görüntüsünü tamamlayan bir başka eser grubu ise kaynaklarda ismine rastlanan 100 civarındaki çeşmedir. En meşhurları Kepenek, Bayram Paşa ve Mihrivefa olup hâlâ şehrin çeşitli yerlerinde varlıklarını sürdürmektedir. Yine şehirde Osmanlı döneminde yaptırılan hamamlardan faaliyetlerini devam ettirenler vardır. Bunlardan XVI. yüzyıla tarihlenen Meydan Hamamı, Kurşunlu Hamamı ve Eski Paşa Hamamı

(Hasan Paşa Hamamı) en önemlileridir. Sivas şehrinin günümüze ulaşmayan en büyük eseri ise sur ve kaleleridir. Matrakçı Nasuh'un minyatüründen, Evliya Çelebi'nin tasvirlerinden, Gabriel'in planından ve arşiv belgelerinden edinilen bilgilere göre şehrin çevresinde daire şeklinde 10.500 adım genişliğinde, yontma taşlardan yapılmış büyük bir sur vardı. Farklı kaynaklarda bu surun beş ile altı kapısının bulunduğu belirtilmektedir. Osmanlı dönemi boyunca isimlerine rastlanan kapılardan şehrin batısında Kayseri Kapısı, doğusunda Palas ve Tokmak Kapı, kuzeyinde Şalpur ve Cancun Kapısı vardı. Sur içerisinde birbirine bir ok menzili mesafede bulunan iki ayrı kaleden bahsedilmekte, Evliya Çelebi'ye göre yukarıda olanı Kal'a-i Cedîd, diğeri ise Kal'a-i Atîk (Paşa Hisarı) adını taşımaktaydı. Haftada dört gün divan toplanan Beylerbeyi Sarayı'nın da bulunduğu Kal'a-i Atîk'te medreseler, hamam ve camiler vardı. Eski sarayın yerine 1813-1816 yılları arasında 110.000 kuruşa mal olan yeni bir sarayın yaptırıldığı bilinmektedir. Evliya Çelebi'ye göre Kal'a-i Cedîd içerisinde kırk kadar şâhî denilen eski top, cephane, sarnıç ve bir garnizon mevcuttu. Yine Kal'a-i Cedîd ismiyle anılan bir mahalle ve kale burçlarına 1819'da Alâeddin Paşa tarafından yaptırılan bir saat kulesi bulunmaktaydı.

Selçuklu ve İlhanlı dönemindeki iktisadî seviyeye ulaşılamasa da XVI. yüzyıldan itibaren şehre yeni ticarî mekânların yapılmasıyla kısmen bir canlanma kaynaklara yansımıştır. Bedesten, Uzunçarşı ve Mahkeme Çarşısı'nın merkez olduğu Sivas çarşıları çok sayıda ticarî yapının bulunduğu bir kompleksten meydana gelmişti. Bunların içerisinde XVI ve XVII. yüzyıllarda oluşturulan bedesten, kuyumcular, bezzâzlar, çizmeciler, haffâflar ve nalçacılar gibi çarşıları bünyesinde barındıran ve doğu-batı, güney-kuzey yönünde dört kapısı bulunan muhkem bir bina idi. Ayrıca Osmanlı hâkimiyeti boyunca bedesten çevresinde

toplam kırk çarşı, yedi pazar, on dört han, çok sayıda boyahane, iki debbâğhâne ve yarıya yakını vakıf olmak üzere 1000 civarında dükkân belirlenmiştir. Evliya Çelebi'nin vermiş olduğu 1000 dükkân ve on sekiz han sayısı arşiv kaynaklarınca bir anlamda doğrulanmaktadır. Bilhassa XIX. yüzyılın ilk yarısıyla ilgili şehir ekonomisi arşive dayalı olarak incelenmiştir. Bu dönemde üretim faaliyetleri bakımından yoğun bir şehir görünümünde olan Sivas'ın yirmi altı çarşısı, 998 dükkânı ve bu dükkânlarda faaliyet gösteren 3000'e yakın esnafı vardı. Müslüman ve

gayri müslim esnaf sayısının birbirine yakın olduğu şehirde terzi, bezzâz, kuyumcu, tütüncü, haffâf, kahveci ve bakkal esnafı en yaygın meslekler içerisindeydi.

Osmanlı dönemi boyunca Sivas şehri ayakkabı, süslü çoraplar, pamuklu kumaşlar, bıçak, kılıç, yüksek kalitede halı, kilim ve tuz gibi farklı alanlarda üretim yapılan bir merkez olmasının yanı sıra İngiltere, Amerika ve Çin'e kadar uzanan geniş bir coğrafyadan getirilen çok çeşitli mallar için de önemli bir pazar olmuştu. Ayrıca şehir ve çevresi iklimin sertliği sebebiyle meyvecilikten ziyade hayvancılık ve tahıl üretimine uygun bir bölgedir. Osmanlı döneminde şehirde bulunan dört medreseye ilâveten faaliyette olan otuz dört adet sıbyan mektebi ve bilhassa XIX. yüzyılın ikinci yarısında faaliyete geçen kız ve erkek rüşdiyeleriyle askerî rüşdiyeler, dârü'l-muallimîn, sanayi mektebi ve 1892'de açılan idâdî eğitim açısından önemli yer tutar. Ayrıca çok sayıda gayri müslim sıbyan mektebi ve rüşdiyesi de vardı. Nûman Efendi, Ziyâ Bey ve Şeyh Şemseddin'in kütüphaneleri bu kültürel yapıyı tamamlayan unsurlardandı.

XVI. yüzyıl başlarında eyâlet-i Rûm da denilen Sivas eyaletinin merkezi (Paşa sancağı) Sivas şehri olmuş; Amasya, Çorum, Canik, Tokat, Divriği, Karahisarışarkî ve Bozok gibi yerlerin bağlılığı bazı değişikliklerle beraber XIX. yüzyılın ortalarına kadar aynen devam etmiştir. Zaman zaman Malatya, Divriği, Kemah ve Bayburt gibi merkezler de eyâlet-i Rûm'a bağlanmıştır. 1864 yılında uygulamaya konan vilâyet teşkilâtı içinde Sivas vilâyeti Sivas, Amasya, Tokat ve Karahisarişarkî sancaklarına ayrılmış, bu durum Cumhuriyet döneminde sancakların vilâyet haline getirilmesine kadar devam etmiştir.

Cumhuriyet Dönemi. Sivas şehri, 4-11 Eylül 1919'da Mustafa Kemal'in başkanlığında Anadolu ve Rumeli Müdâfaa-i Hukuk cemiyetlerinin birleşme toplantısının

yapıldığı, böylece Millî Mücadele'nin kazanılmasında ilk adımın atıldığı önemli bir merkez olmuştur (bk. SİVAS KONGRESİ). Anadolu'da demiryolu yapımının (1930-1936) hızlanmasıyla birlikte Ankara, Kayseri, Erzurum ve Samsun'la bağlantıları kurulmuştur. Sanayi yatırımlarının yetersiz olduğu şehirde öncelikle bir lokomotif tamir fabrikasıyla vagon

yapım fabrikası açılmış, böylece şehir halkının önemli bir kısmına iş imkânı sağlanmıştır. Yine bölgenin ihtiyacını karşılamak üzere bir çimento ve beton travers fabrikası kurulmuş, sonraki yıllarda yaptırılan demir çelik işleme fabrikası da şehre yapılan büyük yatırımların son halkasını oluşturmuştur. Bu sanayi kuruluşlarının yanında Sivas'ın geleneksel el sanatları arasında eskiden önemli bir yer tutan ağızlık yapımı ve bıçakçılık gerileme sürecine girmiştir. Şehir merkezinde kurulan Et ve Balık Kurumu tesisleriyle Ulaş kazasında işletilen Devlet Üretme Çiftliği, hayvancılığın gelişimini sağlaması ve ürünlerinin değerlendirilmesi açısından oldukça önemlidir. Şehirde 1980 sonrasında çok sayıda küçük sanayi işletmesi açılmakla beraber nüfusa oranla yetersiz kalmış ve büyük şehirlere göçün sürmesi engellenememiştir.

1974'te temeli atılan Tıp Fakültesi'nin faaliyetlerine başlamasıyla kurulan Cumhuriyet Üniversitesi sonraki yıllarda hızlı gelişimiyle yedi fakülteye ve çok sayıda yüksek okula kavuşmuştur. Üniversite bünyesinde Tıp, Fen-Edebiyat, İktisat, Mühendislik, Diş Hekimliği, Eğitim ve İlâhiyat fakülteleriyle Meslek Yüksek okulları bulunmaktadır. Cumhuriyet Üniversitesi yaklaşık 20.000 talebesi ve 3000 akademik ve idarî personeliyle şehrin kültürel ve ekonomik gelişmesine önemli katkılar sağlamaktadır.

Sivas şehrinin merkez olduğu Sivas ili Erzincan, Giresun, Ordu, Tokat, Yozgat, Kayseri, Kahramanmaraş ve Malatya illeriyle çevrilmiştir. Merkez ilçeden başka Akıncılar, Altınyayla, Divriği, Doğanşar, Gemerek, Gölova, Gürün, Hafik, İmranlı, Kangal, Koyulhisar, Suşehri, Şarkışla, Ulaş, Yıldızeli ve Zara adlı on altı ilçeye ayrılır. 28.549 km² genişliğindeki Sivas ilinin sınırları içinde 2007 yılı nüfus sayımına göre 638.464 kişi yaşıyordu, nüfus yoğunluğu ise yirmi iki idi. Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 2007 yılı istatistiklerine göre Sivas'ta il ve ilçe merkezlerinde 319, kasabalarda 52 ve köylerde 928 olmak üzere toplam 1299 cami bulunmaktadır. İl merkezindeki cami sayısı 176'dır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 2, s. 466-480; nr. 79, s. 507-520; nr. 287, s. 325-338; nr. 387, s. 239-240; TK, TD, nr. 14, s. 14b-29b; nr. 583 (Defteri Evkāf-ı Rûm); İbn Battûta, Seyahatnâme, I, 326-327; Matrakçı Nasuh, Sefer-i Irâkeyn, vr. 20a, s. 224; Polonyalı Simeon'un Seyahatnâmesi: 1608-1619 (trc. H. D. Andreasyan), İstanbul 1964, s. 87-88; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 195-199; D. Sestini, Voyage à Bassora, Paris 1798, s. 57-65; F. de Beaujour, Voyage militaire dans l'Asie mineure, Paris 1840, I, 315; Helmuth von Moltke, Türkiye'deki Durum ve Olaylar Üzerine Mektuplar: 1835-1839 (trc. Hayrullah Örs), Ankara 1960, s. 160-161; V. Fontanier, Voyages en orient, Paris 1829, s. 169-178; A. Ubicini, Letters sur la Turquie, Paris 1853, I, 46; Cuinet, I, 663-671; Max van Berchem - Halil Edhem, Matériaux pour un corpus inscriptionun Arabicarum III: Asia mineure, Caire 1910, s. 1-54; Amasya Tarihi, II, 217-225; İsmail Hakkı [Uzunçarşılı] - Rıdvan Nâfiz [Ergüder], Sivas Şehri, İstanbul 1346/1928; A. Gabriel, Monuments turcs d'Anatolie, Paris 1934, II, 131-164; Yaşar Yücel, Kadı Burhaneddin Ahmed ve Devleti: 1344-1398, Ankara 1970, tür.yer.; Bayram Kodaman, "XX. Yüzyıl Başında Sivas Vilâyeti (1901)",

Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu (2-6 Temmuz 1986), Tokat 1987, s. 170-183; Ömer Demirel, II. Mahmud Döneminde Sivas'ta Esnaf Teşkilâtı ve Üretim-Tüketim İlişkileri, Ankara 1989; a.mlf., Osmanlı Vakıf-Şehir İlişkisine Bir Örnek: Sivas Şehir Hayatında Vakıfların Rolü, Ankara 2000; a.mlf., Osmanlı Dönemi Sivas Şehri, Sivas 2006; Şahin Uçar, Anadolu'da İslâm-Bizans Mücadelesi, İstanbul 1990, s. 97, 121; Saim Savaş, Bir Tekkenin Dinî ve Sosyal Tarihi Sivas Ali Baba Zaviyesi, İstanbul 1992; Lerzan Yağcı, "Sivas'ta Bıçakçılık", I. Türk Halk Kültürü Araştırma Sonuçları Sempozyumu Bildirileri: 22-23 Aralık 1994, Ankara 1996, s. 292-297; Hikmet Denizli, Sivas Tarih ve Anıtları, Sivas 1998, s. 47-48; Adnan Mahiroğulları, Seyyahların Gözüyle Sivas, İstanbul 2001; Mustafa Demir, Türkiye Selçukluları ve Beylikler Devrinde Sivas Şehri, İstanbul 2005; Selçuklular Döneminde Sivas: Sempozyum Bildirileri 29 Eylül - 1 Ekim 2005 (haz. Kadir Küpeli v.dğr.), Sivas 2006; M. Cevdet, "Sivas Dârüşşifası Vakfiyesi ve Tercümesi", VD, sy. 1 (1938), s. 35-38; M. Tayyib Gökbilgin, "15. ve 16. Asırlarda Eyâlet-i Rûm", a.e., sy. 6 (1965), s. 51-62; Sadi Bayram - A. H. Karabacak, "Sahib Ata Fahrü'd-din Ali'nin Konya İmaret ve Sivas Gök Medrese Vakfiyeleri", a.e., sy. 13 (1981), s. 36-69;

Hakkı Acun, “Sivas ve Çevresi Tarihî Eserlerinin Listesi ve Turistik Değerleri”, a.e., sy. 20 (1988), s. 183-220; Adnan Gürbüz, “XV-XVI. Yüzyıllarda Sivas Şehrinde İdari ve Ekonomik Yapı”, a.e., sy. 26 (1997), s. 87-96; Sıddık Ünalan, “XIX ve XX. Yüzyıllarda Sivas’ın Demografik Yapısı”, Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, IX/2, Elazığ 2004, s. 37-53; Kāmûsü’l-a‘lâm, IV, 2793-2799; Besim Darkot, “Sivas”, İA, X, 569-577; Suraiya Faroqhi, “Sivas”, EI² (İng.), IX, 689-691.

Ömer Demirel

MİMARİ.

Camiler. Ulucami, müzedeki kitâbesine göre II. İzzeddin Kılıcarslan’ın oğlu Sivas Emîri Kutbüddin Melik Şah’ın zamanında Kızılarslan b. İbrâhim tarafından 593 (1197) yılında yaptırılmıştır. Tamamen kesme taştan olan cami 55 × 38 m. boyutlarında mihraba dik on bir nefli bir plana sahiptir. Tuğla örgülü minaresi dönemin mükemmel bir işçiliğini yansıtır. Sekizgen kaide üzerinde oturan minare tek şerefelidir. Kaidede, gövdede ve şerefe altındaki çini örnekleri günümüze kadar gelmiştir (bk. ULUCAMİ). Kale Camii. Sultan III. Murad zamanında 988’de (1580) Sivas Valisi Mahmud Paşa tarafından yaptırılmıştır. Cami 18,75 × 16,70 m. boyutlarında kareye yakın bir plana sahiptir. Kare mekândan sekizgen kasnağa geçilir, bu geçişi büyük tromplar sağlar, sekizgen kasnağın üzerinde onaltıgen bir kasnak bulunur. Kubbe bu kasnak üzerine oturtulmuştur. Girişe göre sağda yer alan minare ise tuğladandır. Minare kaidesi kare biçiminde, üst kısmı köşeli ve şerefenin alt kısmı mukarnaslıdır. Meydan Camii. Dikilitaş semtinde 972 (1564) yılında Kanûnî Sultan Süleyman’ın vezirlerinden Koca Hasan Paşa tarafından yaptırılmıştır. 27,70 × 19,17 m. boyutlarındadır. Üzeri çift meyilli çatı ile örtülmüş olup duvarlar muntazam kesme taştır ve son cemaat yeri sonradan inşa edilmiştir. Basık minare girişe göre sağda, tuğladan ve tek şerefelidir. Ali Ağa Camii. Sivas Valisi Behram Paşa’nın oğlu Mustafa Bey tarafından 998 (1590) yılında yaptırılmıştır. Cami 16 × 12,50 m. boyutlarındadır. Sekizgen bir kasnağa oturan oldukça yüksek bir kubbesi vardır. Ali Baba Camii. XVI. yüzyılın ortalarında Vezir Rüstem Paşa’nın hocası Ali Baba tarafından yaptırılmıştır. 19,50 × 10,85 m. boyutlarındadır. Üzeri içten çift kubbeli olup dıştan ahşap bir çatıyla

örtülüdür. Şehirde yer ve özelliklerini büyük ölçüde kaybetmiş olan camilerden İmaret Camii esasında 720'den (1320) sonra zamanla gelişen bir külliye bünyesinde yer alıyordu. Zincirli Minare 1155 (1742), Örtmeli (XVIII. yüzyıl), Hoca İmam ve Pulur (Billûr) camileri (XIX. yüzyıl), Korkmazoğlu 1249 (1833), Abadan Camii de 1323 (1905) tarihli yapılardır. Yiğitler 1209 (1794), Hacı Zâhid, Mehmed Paşa 1217 (1802), Kabalı 1218 (1803), Uzun Hacıoğlu 1222 (1807), Büyük Kazancılar 1812, Said Paşa 1236 (1820-21) tarihli eserler olup kitâbeleri minarelerinde yer almıştır. Ayrıca, Ganem (Tarhan) Camii yakın zamanda yenilenmiş olmasına rağmen sıkı tuğla süslemeli spiral yivli minaresi ile dikkat çekici bir yapıdır.

Medreseler. Dârüşşifâ (Şifâhiye Medresesi). Sultan I. İzzeddin Keykâvus tarafından 614 (1217) yılında yaptırılmış olup 61,90 × 46,80 m. boyutlarındadır. Taçkapı, giriş eyvanı ve ana eyvan revak taşıyıcıları kesme taştan, türbe kasnağı ve külâhı ile revak tonozları tuğladır. Dört eyvanlı revaklı avlulu medresenin kuzey duvarına bitişik bir ek kısmı vardır. Güney eyvanı türbe haline getirilmiş ve I. İzzeddin Keykâvus buraya defnedilmiştir. Türbe cephesi Selçuklu çini sanatının görkemli bir örneğidir.

617 (1220) tarihli vakfiyesi günümüze kadar gelmiştir (bk. KEYKÂVUS I DÂRÜŞŞİFÂSI). Gökmedrese. Selçuklu Sultanı III. Gıyâseddin Keyhusrev'in veziri Sâhib Ata Fahreddin Ali tarafından 670'te (1271-72) yaptırılmıştır. İtinalı taş işçiliği ile dikkati çeken cephede taçkapı mermerdir. Minarelerde, mescidde ve yan eyvanlardaki çini süslemeler Selçuklu çini sanatının zamanımıza ulaşan çok önemli örnekleridir. 1824 yılındaki depremde büyük hasara uğrayan medresenin ana eyvanı yıkılmıştır. Bugün Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından onarılmaktadır (bk. GÖKMEDRESE). Burûciye Medresesi. Muzaffer b. Hibetullah el-Burûcirdî tarafından 670 (1271-72) yılında yaptırılmıştır. Dört eyvanlı açık avlulu yapı kesme taştan inşa edilmiştir. Medrese de giriş eyvanının solundaki oda türbe olup çinilerle süslüdür (bk. BURÛCİYE MEDRESESİ). Çifte Minareli Medrese. Vezir Şemseddin Cüveynî'nin 670 (1271-72) yılında yaptırdığı bu medrese âbidevî cephesi ve itinalı taş işçiliğiyle dikkat çeker. Medresenin günümüze sadece çifte minareli ön cephesi ulaşmıştır. 1964'te başlanan kazılarda yapının bazı bölümlerine ait temeller ortaya çıkarılmıştır (bk. ÇİFTE MİNARELİ MEDRESE).

Türbe ve Kümbetler. Şahna Kümbeti. Kitâbesinden Hüseyin b. Ca‘fer'e ait olduğu anlaşılan 1231 tarihli bu kümbet kare planlı kripta üzerinde sekizgen gövdelidir. İçten kubbeli, dıştan piramidal çatılıdır. XIX. yüzyılın sonlarına kadar ayakta kalan kümbetin çeşitli süsleme ve kitâbe parçaları Gökmedrese'dedir. Abdülvehhâb Gazi Türbesi. Şehrin yaklaşık 1 km. doğusunda Akkaya tepesi üzerinde caminin içindedir. Kemâleddin b. Râhat'ın 721 (1321) tarihli vakfiyesinden türbenin civarında bir mezarlığın teşekkül ettiği anlaşılmaktadır. Cami 1971 yılında yıktırılmış, yerine yeni bir cami yaptırılmıştır. Ahî Emîr Ahmed Kümbeti. 733 (1333) tarihli eser kesme taştan sekizgen olarak yapılmış olup konik çatılıdır. Şeyh Hasan Bey Türbesi (Güdük Minare). Eretna Devleti'nin kurucusu Alâeddin Eretna tarafından 748 (1347) yılında genç yaşta ölen büyük oğlu Şeyh Hasan Bey adına yaptırılmıştır. Türbe 9,80 × 9,80 m. boyutlarında kare planlı yapı üstte silindrik gövdeli ve külâhlıdır. Türbede siyah mermerden bir mezar sandukası vardır (bk. GÜDÜK MİNARE). Şeyh Hüseyin Râî Türbesi. Kareye yakın bir planda olan yapının kubbesi dıştan sekizgen bir kasnakla çevrilmiş olup üzeri oluklu kiremitle kaplıdır. İçeride ahşap iki sanduka bulunmaktadır. Türbe önünde bulunan çeşmenin kitâbesi 723 (1323) tarihli olup türbenin de ilk defa bu sırada yapıldığını düşündürmektedir. Türbede yer alan bazı kitâbelerden yapının XIV ve XV. yüzyıllarda tamir gördüğü ve 1318 (1900) yılında yeniden inşa edildiği anlaşılmaktadır. Şemseddin Sivâsî Türbesi. Meydan Camii'nin avlusunda caminin kuzeybatı yönündedir. 1009 (1600) yılında inşa edilen 19,50 × 4,60 m. boyutlarındaki türbe dıştan sekizgen kasnaklıdır. Üzeri yeşil sırlı oluklu kiremitle örtülüdür. Akbaş Baba Türbesi. Temel duvarları kesme, beden duvarları moloz taştan kare plana sahip yapıyı XIII. yüzyıla tarihlendirmek mümkündür. Harap bir durumda olan türbenin içinde beş sanduka mevcuttur. Şeyh Erzurûmî Türbesi. Kareye yakın plana sahip yapı muhtemelen XIV. yüzyıl eseridir. Kadı Burhâneddin Türbesi. 1381-1398 yılları arasında Sivas'ta kendi adına devlet kuran Kadı Burhâneddin Ahmed'in türbesi 1966'da yeni baştan yapılmışsa da mimari hiçbir özelliği yoktur.

Hanlar. Behram Paşa Hanı. Sivas Valisi Sağır Behram Paşa tarafından 1576 yılında yaptırılmıştır. Revaklı açık avlulu ve iki katlıdır. Doğusundaki giriş üzerinde pencerelerin yanında iki aslan figürü bulunur. Girişin tam karşısının alt katı ahır olarak kullanılmıştır. Taşhan. XIX. yüzyılda inşa edilen han dikdörtgen planlı olup iki kattır. Kuzey ve doğu yönünde

caddeye bakan dükkânlar bulunur. Subaşı Hanı ve Bedesteni. XVI. yüzyıl eseridir. Dört kare kesitli ayakları birbirine bağlanan sivri kemerli çapraz tonozla örtülüdür. Güney tarafında dükkânlar vardır. Sivas Valisi Lala Sinan Paşa'nın (ö. 931/1525) vakfıdır.

Hamamlar. Meydan Hamamı. Meydan Camii vakıflarından olan hamam XVI. yüzyıl eseridir. Sıcaklık ve soğukluğun üzeri kubbe ile örtülüdür. Dört eyvan şeması gösterir. Kurşunlu Hamam. Sivas Valisi Sağır Behram Paşa tarafından 1576'da çifte hamam olarak yaptırılmıştır. Soğukluk büyük kubbelerle örtülüdür. Kale Camii Hamamı. Vezir Mahmud Paşa tarafından 988 (1580) yılında yaptırılmıştır. Sıcaklık

dört eyvan şeması gösterir. Yıkılmış olan hamamın temel duvarları 1 m. yüksekliğindedir.

Evler. Sivas evleri genellikle bodrum, zemin ve birinci kat olmak üzere planlanmıştır. Birinci kat oturma mekânıdır ve evin caddeye veya sokağa bakan kısmıdır. Çıkmalarla genişletilmiş odalar bol pencereli ve dolayısıyla aydınlıktır. İtinalı bir işçilik görülen baş oda bu kattadır. Odaların hepsinde çiçeklik nişi, duvarlarda lambalıklar, yüklük ve dolap bulunur. Sivas evlerinde iki yüzlü iç sofalı, üç tarafı odalı dış sofalı, dört eyvanlı olmak üzere üç plan tipi uygulanmıştır. Taş temel üzerinde ahşap çatkılı, kerpiç dolgulu duvarlara sahip evlerde kat araları, döşeme, tavan ve kirişler ahşaptır. Cephede yer alan çıkmalar cumba veya köşk şeklindedir. Çatılar beşik veya kırma çatı olup oluklu alaturka kiremitle kaplıdır. Tavanlarda, oda kapılarında, yüklük ve dolap kapaklarında, duvarlarda, merdiven korkuluklarında, ocak davlumbazlarında süslemeler görülür.

BİBLİYOGRAFYA

A. Gabriel, Monuments turcs d'Anatolie, Paris 1934, II, tür.yer.; Aptullah Kuran, Anadolu Medreseleri, Ankara 1969, I, 90-96, 104; Metin Sözen, Anadolu Medreseleri, İstanbul 1970, s. 40-63; Gönül Öney, Türk Çini Sanatı, İstanbul 1976, s. 17, 19-20, 25-27, 29, 35, 37-38, 40, 52, 58, 61;

Şerare Yetkin, Anadolu’da Türk Çini Sanatının Gelişmesi, İstanbul 1986, s. 33-34, 36-40, 84-92, 144-145; Semra Ögel, Anadolu Selçuklularının Taş Tezyinatı, Ankara 1987, tür.yer.; N. Burhan Bilget, Gök Medrese, Ankara 1989; a.mlf., Buruciye Medresesi, Ankara 1991; a.mlf., Sivas Evleri, Ankara 1992; a.mlf., Sivas Anıt Mezarları, Ankara 1993; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1990, s. 147-149, 226-229, 237-242, 253-254, 325; Samim Oktay, “Sivas’ta Gökmedrese”, Arkitek, sy. 4-5, İstanbul 1937, s. 31-33; Semavi Eyice, “Sivas’ta Keykavus 1. Darüşşifası”, Bilgi, XI/130-131, İstanbul 1958, s. 7-8; A. Süheyl Ünver, “Sivas Abideleri”, TTOK Belleteni, sy. 249 (1962), s. 7-8; M. Oluş Arık, “Erken Devir Anadolu Türk Mimarisinde Türbe Biçimleri”, Anadolu: Anatolia, XI, Ankara 1967, s. 57-100.

N. Burhan Bilget

SİVAS KONGRESİ

Erzurum Kongresi kararlarının bütün Anadolu ve Rumeli'ye yayılmasını sağlamak üzere Sivas'ta toplanan kongre (4-11 Eylül 1919).

Anadolu'da Millî Mücadele'nin başlatılmasında önemli bir yeri bulunan Sivas Kongresi, Mustafa Kemal Paşa'nın 22 Haziran 1919'da "Amasya Tamimi"yle yaptığı çağrı sonrasında şekillenmiştir. Önce delegelerin Erzurum Kongresi'nin toplanacağı 10 Temmuz'da Sivas'ta olmaları istenmiş, Erzurum'da kongre yapmaya karar veren doğu ve kuzeydoğu illeri ise aynı anda sebebini pek kavrayamadıkları Sivas Kongresi için delege seçmekten çekinmişlerdi. Erzurum Kongresi 23 Temmuz'a ertelendiği halde Sivas'a hiçbir delege gelmedi. Erzurum Kongresi, doğu ve kuzeydoğu bölgelerinin millî kuruluşlarını Şarkî Anadolu Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti adı altında ve Hey'et-i Temsîliyye başkanlığına seçilen Mustafa Kemal Paşa'nın önderliğinde bir araya getirerek millî birliğin ilk adımlarını attı. Yurttaki bütün millî kuruluşları birleştirerek yetki sınırlarını daha da genişletmek isteyen Mustafa Kemal Paşa, bütün illerden gelecek temsilcilerin katılacağı Sivas Kongresi'nin düzenlenmesinde ısrar ediyordu. Sivas Valisi Reşid Paşa ise Mustafa Kemal Paşa'nın Sivas'a gelmesi halinde bölgenin işgal edileceği konusunda haberler aldığını söylüyordu. Onu telgraflaşmak suretiyle ikna eden Mustafa Kemal Paşa 2 Eylül'de Sivas'a geldi. Sivas Kongresi 4 Eylül 1919 tarihinde Sivas Sultânîsi'nde çalışmalarına başladı. Davet sahibi olarak açış konuşmasını yapan Mustafa Kemal Paşa, memleketin içinde bulunduğu genel durumu değerlendirerek kongrenin amaçlarını anlattı. Kongreye katılan üye sayısı kesin olarak bilinmemektedir. Delege sayısını yirmi sekiz gösterenler olduğu gibi kırk sekize kadar çıkaranlar da vardır. Mustafa Kemal Paşa'nın ittifakla başkan seçildiği kongrenin ana gündem maddesi, Erzurum Kongresi kararlarının bütün ülkeyi kapsayacak şekilde değiştirilerek kabul edilmesi ve Amerikan mandaterliğini isteyen teklifin görüşülmesi oluşturuyordu. İlk üç gün kongrenin siyasetle uğraşıp uğraşmayacağı tartışmalarıyla geçti. Delegeler kabul edilen yemin metnine göre hilâfete, saltanata, İslâmiyet'e, devlete, millete ve memlekete hizmet edeceklerine, kongrenin müzakeresi süresince politikayla uğraşmayacaklarına, İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin ihyasına

çalışmayacaklarına dair yemin ettikten sonra gündeme geçilebildi. Erzurum Kongresi kararlarıyla nizamnâmesi, bölgesel olmaktan çıkarılarak bütün Anadolu ve Rumeli'yi kapsayacak biçimde genelleştirildi. Bütün Müdâfaa-i Hukuk cemiyetleri birleştirilerek Anadolu ve Rumeli Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti kuruldu. Erzurum Kongresi Nizamnâmesi'nin, "Hey'et-i Temsîliyye Şarkî Anadolu'nun hey'et-i umûmiyyesini temsil eder" ibaresi, "Hey'et-i Temsîliyye vatanın hey'et-i umûmiyyesini temsil eder" şeklinde değiştirildi. Mustafa Kemal Paşa'nın başkanlığındaki Temsil Heyeti'nin üye sayısı dokuzdan on altıya çıkarıldı. Amerikan mandasının kabulünü isteyen ve yirmi beş delege tarafından imzalanan muhtıra sert tartışmalara sebep oldu ve reddedildi. Sivas Kongresi, aldığı kararları millete ve bütün dünyaya duyurmak üzere 11 Eylül 1919'da bir beyannâme yayımlayarak

çalışmalarını tamamladı. Erzurum Kongresi Beyannâmesi'nin değiştirilmesiyle oluşan beyannâmede özetle şu esaslara yer veriliyordu:

1. Mondros Mütarekesi'nin imzalandığı 30 Ekim 1918 tarihindeki sınır içinde kalan ve ezici çoğunluğu müslüman olan Osmanlı ülkesi toprakları birbirinden ayrılmaz ve hiçbir bahane ile bölünmez bir bütündür. Osmanlı ülkesinde yaşayan bütün müslümanlar birbirlerine karşı saygı ve fedakârlık duygularıyla dolu, ırkî ve içtimaî haklarına ve mahallî şartlarına riayetkâr öz kardeştirler. 2. Osmanlı toplumunun bütünlüğü ve millî bağımsızlığımızın sağlanması, yüce hilâfet ve saltanat makamının korunması için millî kuvvetleri etkin ve millî iradeyi hâkim kılmak esastır. 3. Osmanlı ülkesinin herhangi bir bölgesine karşı yapılacak saldırı ve işgale bilhassa vatanımız dahilinde bağımsız Rum ve Ermeni devletleri kurulmasına karşı Aydın, Manisa ve Balıkesir cephelerindeki Millî Mücadele gibi birlik içinde müdafaa ve direniş esası kabul edilmiştir. 4. Öteden beri aynı vatan içinde birlikte yaşadığımız bütün gayri müslim unsurların her türlü hakları tamamıyla korunduğundan bu unsurlara siyasî hâkimiyetimizi ve sosyal dengemizi bozacak imtiyazlar verilmesi kabul edilmeyecektir. 5. Osmanlı hükümeti, dış baskı karşısında memleketimizin herhangi bir parçasını terketmek zorunda kaldığı takdirde hilâfet ve saltanat makamıyla vatan ve milletin korunmasını ve bütünlüğünü sağlayacak her türlü tedbir ve kararlar alınmıştır. 6. İtilâf devletlerinden 30 Ekim 1918 tarihindeki sınırlarımız içinde kalan, ezici müslüman çoğunluğunun yaşadığı, kültürel ve medenî üstünlüğün müslümanlara ait olduğu ülkemizi

taksim etme düşüncesinden tamamen vazgeçmelerini, bu topraklar üzerindeki tarihî, coğrafî, siyasî ve dinî haklarımıza riayet etmelerini, buna aykırı girişimleri iptal ederek hak ve adalete dayanan bir karara varmalarını beklemekteyiz. 7. Devlet ve milletimizin iç ve dış bağımsızlığı ve vatanımızın bütünlüğü saklı kalmak şartıyla 6. maddede belirtilen sınırlar içinde milliyet esaslarına saygı gösteren ve memleketimize karşı istilâ emeli beslemeyen herhangi bir devletin fennî, sınaî ve iktisadî yardımını memnuniyetle karşılarız. 8. Milletlerin kendi kaderlerini bizzat tayin ettiği bu tarihî devirde merkezî hükümetimizin de millî iradeye tâbi olması zaruridir. Çünkü millî iradeye dayanmayan bir hükümetin aldığı keyfî ve şahsî kararlara milletçe uyulmadığı gibi dışarıda da itibar edilmediği ve edilemeyeceği şimdiye kadar yaşanan olaylardan anlaşılmıştır. Bu sebeple merkezî hükümetimizin hemen millî meclisi toplaması, millet ve memleketin geleceği hakkında alınacak bütün kararları meclis denetimine sunması zorunludur. 9. Tamamen millî vicdandan doğan ve aynı amaç için kurulan bütün millî cemiyetler Anadolu ve Rumeli Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti adı altında birleştirilmiştir. Bu cemiyet her türlü particilik akımlarından ve şahsî ihtiraslardan tamamen arınmıştır. Bütün müslüman yurttaşlarımız bu cemiyetin tabii üyesidir. 10. Anadolu ve Rumeli Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti'nin 4 Eylül 1919'da Sivas'ta toplanan genel kongresi tarafından kutsal gayeyi izlemek ve genel teşkilâtı yönetmek için bir hey'et-i temsîliyye seçilmiş ve köylerden il merkezlerine kadar bütün millî kuruluşlar birleştirilmiştir.

Sivas Kongresi, ülkenin bağımsızlığını ve milletin haklarını korumak üzere oluşturulan millî teşkilâtı bütün ülkeye teşmil ederek millî kuvvetlerin bir elden idare edilmesini ve millî hedefe yöneltilmesini sağlamıştır. Kongre, Ali Fuat Paşa'yı Garbî Anadolu Umum Kuvâ-yi Milliye kumandanlığına tayin ederek ülkeyi yönetmeye yetkili bir organ olduğunu açıkça ortaya koymuştur. İrâde-i Milliye adıyla bir gazetenin çıkarılmasına karar veren Sivas Kongresi bir taraftan da kongreyi engellemeye çalışan faaliyetlerle uğraşmak zorunda kalmıştır. Elazığ Valisi Ali Galib, bölgede bir Kürt devleti kurmaya çalışan İngilizler'in de kışkırtmasıyla kendi bölgesinden topladığı kuvvetlerle Sivas üzerine yürümeye kalkışmışsa da Mustafa Kemal Paşa tarafından önlenmiştir. Kongreyi kuvvet kullanarak dağıtmaktan bahseden Damad Ferid Paşa hükümeti ile Ali Galib arasındaki yazışmaları ele geçiren Mustafa Kemal Paşa bunları ihanet belgeleri olarak

bütün Anadolu'ya duyurmuştur. İstanbul ile haberleşmeler kesilerek Damad Ferid Paşa hükümetinin istifası sağlanmıştır. Ali Rızâ Paşa hükümeti kurulup Temsil Heyeti'yle Amasya Protokolü imzalanmış ve Sivas Kongresi kararları İstanbul tarafından da kabul edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Reşit Paşa'nın Hatıraları (nşr. Cevdet R. Yularkıran), İstanbul 1939, s. 45-57; Mahmut Goloğlu, Sivas Kongresi, Ankara 1969; Sivas Kongresi Tutanakları (haz. Uluğ İğdemir), Ankara 1986; Mustafa Kemal Atatürk, Nutuk, Ankara 1987, I, 86-145; Mazhar Müfit Kansu, Erzurum'dan Ölümüne Kadar Atatürk'le Beraber, Ankara 1988, I, 195-201; Sina Akşin, İstanbul Hükümetleri ve Millî Mücadele, İstanbul 1992, I, 513-589; Hikmet Denizli, Sivas Kongresi Delegeleri ve Heyet-i Temsiliye Üyeleri, Ankara 1996, s. 51-73; Haluk Selvi, "Sivas Kongresi Kararlarının Uygulanması", Sivas Kongresi IV. Uluslararası Sempozyumu (haz. Mustafa Cöhce - Hüseyin Tosun), Ankara 2006, s. 99-116.

Haluk Selvi

SİVAS MÜZESİ

1934 yılında Gökmedrese'de ziyarete açılmış, 1967'de Burûciye Medresesi'ne taşınmıştır. 1990 yılından itibaren Sivas Kongresi'nin yapıldığı tarihî lise binasında Sivas Atatürk-Kongre ve Etnografya Müzesi adıyla hizmet vermektedir. XIX. yüzyıl geç Osmanlı dönemi sivil mimarlık örneklerinden biri olan yapı dikdörtgen planlı, doğu yönünde üç, batı yönünde iki katlı ve iç avluludur. 33,50 × 39,50 m. boyutundaki yapının dış cephelerinde taş, iç mekânlarda ahşap malzeme kullanılmıştır. Ana girişin bulunduğu kuzey cephesinin tamamen, doğu-batı cephelerinin yarısı kesme taştan yapılmış, diğer cepheler moloz taşla örülerek üzerleri sıvanmıştır. Binaya dört yönden girişi sağlayan kapılardan doğu ve batıda yer alanları bodrum katına, diğer iki kapı zemin katına açılmaktadır. İstasyon caddesi yönündeki giriş 1930 yılındaki onarımlar sırasında eklenmiştir. Dış cephede zengin ve hareketli bir mimariye sahip olan bina iç cephede yüksek tavanları ve simetrik planı ile dikkat çekmektedir.

1980 yılına kadar Kongre Lisesi adıyla Türk millî eğitimine hizmet vermiştir.

Müzenin zemin katında etnografik eserler, birinci katında Atatürk ve Sivas Kongresi ile ilgili belgeler sergilenmektedir. Zemin katında silâhlar bölümü, Ahmet Turan Türkmenoğlu (Hacı Beslen) odası, kilim salonu, halı salonu, Sivas baş odası, bakır eserler bölümü, tekke eşyaları bölümü, elbise ve el işlemeleri bölümü olarak sekiz teşhir salonu bulunmaktadır. Silâhlar bölümünde Selçuklu dönemi çelik zırh ile Osmanlı dönemine ait kılıç, kama, miğfer, kalkan, tüfek, tabanca gibi savaş aletleri ve koruyucu silâhlar; Ahmet Turan Türkmenoğlu odasında adı geçenin bağışladığı etnografik eserler; kilim salonunda Sivas ili ve ilçeleriyle bağlı köylerdeki camilerden toplanan kilimler, Divriği Kale Camii'nin (1180) ağaç oyma minberi ve Sivas Harası'ndan getirilerek müze koleksiyonlarına kazandırılan fayton; halı salonunda Sivas'taki resmî dairelerden ve camilerden toplanan halılar, bir adet kağnı, ayrıca kahve takımları, cam ve porselen eserler, gaz lambaları, gümüş takılar, el yazması kitaplar, yazı takımları ve hat sanatı örnekleri; Sivas baş odasında Osmanlı döneminde Sivas konaklarında

misafirlerin ağırlandığı başoda düzenlemesi ile odanın girişinde Divriği Ulucamii ve Dârüşşifâsı'na ait ahşap kapı ve pencere kanatları; bakır eserler bölümünde Osmanlı döneminde günlük hayatta kullanılan sini, ibrik, kazan, lengerle kapı tokmakları, çeşme lüleleri gibi madenî eserler; tekke eşyaları bölümünde Sivas'taki Osmanlı dönemi tekkelerine ait sancak, teber, şiş, zikir tesbihleri gibi eserler; elbise ve el işlemeleri bölümünde Sivas yöresine ait yağlık, havlu ve bohçalarla cepken gibi giysiler ve gümüş takılar, cam ve porselen eşyalarla hat sanatı örnekleri sergilenmektedir.

Müzenin birinci katının kuzey kısmında Atatürk ve Sivas Kongresi ile ilgili bölümler bulunmaktadır. Burada sırasıyla belgelerle Atatürk odası, telgraf odası, Atatürk'ün yatak odası yer almaktadır. Sivas Kongresi'nin toplandığı salon toplantı sırasındaki mevcut durumunu büyük ölçüde korur vaziyette halkın ziyaretine açılmıştır. Kongre başkanı Atatürk'ün masası ve koltuğu, kâtipler için ayrılan masa ve sandalyeler, konuşma kürsüsü, delegelerin oturduğu orijinal okul sıraları bu salonda, Sivas Kongresi'ne katılan delegelerin yağlı boya resimleri ve biyografileriyle kongre tutanakları kongre delegeleri odasında, İrâde-i Milliye gazetesinin nüshaları ve gazetenin basıldığı matbaa makinesi matbaa odasında sergilenmektedir. Sivas Müze Müdürlüğü koleksiyonlarında 2006 yılı sonu itibariyle toplam 11.607 adet eser kayıtlı bulunmaktadır. Sivas il sınırları içerisinde yerli ve yabancı bilim adamları ile müze uzmanları tarafından yapılan yüzey araştırmalarında 600 civarında arkeolojik yerleşim alanı tesbit edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ferruh Gerçek, Türk Müzeciliği, Ankara 1999, s. 371-372; Güney Nair, 1878-1999 Sivas Basını, Sivas, ts. (Dilek Ofset), s. 106; Ahmet Necip Günaydın, Millî Mücadelede Sivas ve Mustafa Kemal Paşa: 2 Eylül - 18 Aralık 1919, Sivas 2000, s. 5, 17; Süheyla Demirci v.dğr., Sivas Atatürk Kongre ve Etnografya Müzesi, İstanbul 2005.

Mehmet Alkan

SİVAS ULUCAMİİ

(bk. ULUCAMİ).

SİVÂSÎ, Abdülmecid

(ö. 1049/1639)

Halvetiyye tarikatının Şemsiyye kolu şeyhlerinden.

971'de (1563) Zile'de doğdu. Babası Muharrem Efendi, Horasan'dan gelip Zile'ye yerleşen Muhammed b. Hacı İlyas Halvetî'nin dört oğlunun en büyüğüdür. Abdülmecid ilk tahsilini Halvetî meşâyihinden Abdülmecid Şirvânî'nin halifesi olan babasından aldı. Dinî ilimleri Halvetiyye'nin Şemsiyye kolunun pîri amcası Şemseddin Sivâsî'den öğrendi. Otuz yaşına kadar dinî ilimlerle meşgul olduktan sonra tasavvufa yönelip Şemseddin Sivâsî'ye intisap etti. Kısa zamanda seyrü sülûkünü tamamlayan Abdülmecid Sivâsî'yi amcası halkı irşad için Merzifon'a gönderdi. Ardından Pîrzâde Şeyh Veliyyüddin'in yerine Zile'deki Halvetî-Şemsî Dergâhı'nda halife olarak görevlendirdi (1005/1596). Şemseddin Sivâsî ertesi yıl ölünce oğlu Pîr Mehmed Efendi postnişin oldu. Onun iki yıl sonra vefatı üzerine posta oturan Şemseddin Sivâsî'nin damadı Receb Sivâsî de vefat edince Abdülmecid Sivâsî diğer halifelerin daveti üzerine Zile'den Sivas'a gelip meşihat makamına oturdu. Şemsîliğin Sivas ve çevresinde yayılmasında etkili olan Abdülmecid Sivâsî, III. Mehmed tarafından İstanbul'a davet edildi. Kocası vefat ettikten sonra himayesine aldığı kız kardeşi Safâ Hatun, yeğenleri Abdülahad Nûri, Abdüssamed Efendi ve Kâmil Ağa ile birlikte İstanbul'a gitmesiyle (1008/1599) Halvetiyye'nin Şemsiyye kolu taşradan merkeze taşınmış oldu. Sivas'taki Şemsiyye Dergâhı faaliyetlerini sürdürmekle birlikte etkinliği ikinci planda kaldı.

Ayasofya yakınında bir evde oturan Abdülmecid Sivâsî padişahın isteği üzerine Ayasofya Camii'nde vaaz vermeye, hadis ve tefsir okutmaya başladı. Bu arada müridlerinden Reîsülküttâb La'lî Efendi'nin kendisine hediye ettiği Eyüp Nişanca'daki eve yerleşti. 1010 (1601) yılında Fatih Çarşamba'daki Mehmed Ağa Tekkesi meşihatına, üç yıl kadar burada görev yaptıktan sonra Sultan Selim Camii yanındaki Şeyh Yavsî Tekkesi'ne (Sivâsî Tekkesi) tayin edildi. İki yıl Şehzade Camii'nde, ardından Sultan Selim Camii'nde vâizlik yaptı. Sultan Ahmed Camii'nin açılışında ilk cuma

vaazını verdi. Tekkedeki görevinin yanı sıra bu caminin cuma vâizliği görevini ölünceye kadar sürdüren Abdülmecid Sivâsî, 1049 Cemâziyelâhirinde (Ekim 1639) vefat etti ve Eyüp Nişanca'sında evinin bahçesine defnedildi. İki yıl sonra IV. Murad ve Sultan İbrâhim'in annesi Kösem Mahpeyker Vâlide Sultan tarafından kabrinin üzerine bir türbe yaptırıldı (bk. SİVÂSÎ TEKKESİ). Abdülmecid Sivâsî'nin biri erkek dört çocuğu olmuş, soyu oğlu Abdülbâki Efendi

ve kızları Râziye, Safiyye, Âlime Hatun'la devam etmiştir. Kendisinden sonra oğlu Abdülbâki Efendi şeyh olmuştur.

İstanbul'da Kadızâde Mehmed Efendi'nin başını çektiği, vâizler zümresinin cami kürsülerinde tarikat mensuplarına karşı takındığı olumsuz tavır ve sataşmalar üzerine ciddi tartışmalar meydana gelmiş, Abdülmecid Sivâsî tartışmalara katılarak tasavvuf ve tarikatları savunmuştur. Bu tartışmalarda mutasavvıfların savunduğu fikirler Abdülmecid Sivâsî, karşı görüşler Kadızâde Mehmed Efendi ile özdeşleşmiş ve taraflar arasındaki tartışmalar Kadızâdeliler-Sivâsîler mücadelesi olarak tarihe geçmiştir (bk. KADIZÂDELİLER; MÎZÂNÜ'l-HAK).

Abdülmecid Sivâsî, bir taraftan tarikatlara karşı olan taassupla mücadele ederken diğer taraftan Bayramî Melâmîleri'nin (Hamzavîler) ve özellikle İdrîs-i Muhtefî'nin Ehl-i sünnet anlayışına aykırı gördüğü görüş ve davranışlarına da şiddetle karşı çıkmıştır. La'lîzâde Abdülbâki, İdrîs-i Muhtefî'nin Sivâsî Efendi'yi bu tavrından dolayı kendisine bağlı olan Vezir Kayserili Halil Paşa'ya şikâyet ettiğini, bunun üzerine Sivâsî Efendi'nin Bursa'ya sürgün edildiğini söyler. Ancak bu bilgi diğer kaynaklarda yer almamaktadır. Abdülmecid, yeğeni Abdülahad Nûri başta olmak üzere yetiştirdiği halifeleri vasıtasıyla Halvetiyye'nin Şemsiyye kolunun İstanbul başta olmak üzere Anadolu ve Rumeli'de geniş kitlelere ulaşmasında etkili olmuş, Şemsiyye ondan sonra Sivâsiyye adıyla anılmaya başlanmıştır.

Eserleri. Abdülmecid Sivâsî'nin yirmi beşten fazla eseri bulunmaktadır. 1. Letâifü'l-ezhâr ve lezâizü'l-esmâr. Eserde rüşvet, cehalet, riya gibi kötü huyların taklidî imanın birer neticesi olduğuna, bunlardan hakkı halka tercih etmekle, bid'atlardan ve bid'at ehlinden uzaklaşıp her şeyde orta yolu tutmakla kurtulmanın mümkün olabileceğine dikkat çekilmekte, padişaha

bu yolda telkin ve tavsiyelerde bulunmaktadır. Abdülmecid Sivâsî eseri I. Ahmed'in emri üzerine elli yedi kaynaktan faydalanarak hazırladığını söyler (Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 255). 2. Dürer-i Akāid. Akaid, kelâm, tasavvuf ve itikadî mezheplerle ilgili bilgileri ihtiva eder (Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 300/1). 3. Divan. "Şeyhî" mahlasıyla şiirler yazan Abdülmecid Sivâsî başarılı bir şair olarak görünmemektedir. Biri Arapça yetmiş dokuz gazel ve üç na'ttan oluşan 588 beyitlik divanda Arapça, Farsça beyit ve mısralara da rastlanmaktadır. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunan nüshası (TY, nr. 510) Recep Toparlı tarafından yayımlanmıştır (Abdülmecid Sivâsî Divanı, Sivas 1984). 4. Bidâatü'l-vâizîn. Tasavvufî ahlâkla ilgili altmış hadisin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 1032/2). 5. Miskâlü'l-kulûb. Tasavvuf ve tarikatların Kitap ve Sünnet kaynaklı olduğunu ortaya koyma amacıyla kaleme alınan eserin bilinen tek nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (TY, nr. 2311). 6. Mi'yâr-ı Tarîk (Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 300/3). 7. Şerh-i Mesnevî. Eserde Mevlânâ'nın Meṡnevî'sinin I. cildi 1328. beyte kadar şerhedilmiştir (MEB, Genel Kitaplık, nr. 683, müellif hattı). 8. Şerh-i Cezîre-i Mesnevî. Yûsuf Sîneçâk'in Cezîre-i Mesnevî'sinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2453). 9. Tefsîr-i Sûre-i Fâtiha (Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 300/2). 10. Şerh-i Gazel-i Mîmiyye. Mevlânâ'ya nisbet edilen bir gazelin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 300/4). 11. Kasîde-i Abdülmecîd Sivâsî (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2077/ 5). 12. Kasîde fî medhi'n-nebî aleyhisselâm (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2755/4). 13. Şerh-i Hilye-i Resûl. Tirmizî'nin Şemâʾilü'n-nebî'sinde yer alan hilye hadisinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 3935/1). 14. Risâle-i Kazâ ve Kader (İrâde-i Cüz'iyye Risâlesi). Kaza ve Kader Risalesi adıyla yayımlanmıştır (haz. Zeki Hayran, Sivas, ts.; Abdülmecid Sivâsî'nin diğer eserleri ve nüshaları için bk. Gündoğdu, s. 209-252).

BİBLİYOGRAFYA

Abdülmecid Sivâsî, Dürer-i Akāid, Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 300/1, vr. 68b; Receb Sivâsî, Necmü'l-hüdâ fî menâkıbi'ş-Şeyh Şemsiddîn Ebi's-Senâ, Süleymaniye Ktp., Lala İsmâil, nr. 694/2, vr. 32a-41a; Peçuylu İbrâhim, Târih, II, 357-358; Kâtib Çelebi, Mîzânü'l-hak fî ihtiyâri'l-ehak (nşr. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1993, s. 107; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 186; Mehmed Nazmi Efendi, Osmanlılarda Tasavvufî Hayat -Halvetilik Örneği-Hediyyetü'l-İhvân (haz. Osman Türer), İstanbul 2005, s. 389-496; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, I, 52; II, 62-64; La'lîzâde Abdülbâki, Sergüzeşt, İstanbul, ts., s. 47-48; Hüseyin Ayvansarâyî, Vefeyât, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1375, vr. 10b; Müstakimzâde, Terâcim-i Ahvâl-i Şüyûh-i Ayasofya, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1716/2, vr. 13b; Harîrîzâde, Tibyân, I, vr. 215a-217b; Hocazâde Ahmed Hilmi, Ziyâret-i Evliyâ, İstanbul 1317, s. 84-86; Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ (haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz), İstanbul 2006, III, 479-483; Osmanlı Müellifleri, I, 120; Tomar-Halvetiyye, s. 114-116; Cengiz Gündoğdu, Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecîd Sivâsî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri, Ankara 2000; Necdet Yılmaz, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (17. Yüzyıl), İstanbul 2001, s. 202 vd.; Ahmet Yaşar Ocak, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: Kadızâdeliler Hareketi", TKA, XVII-XXI/1-2 (1983), s. 208-225; Hasan Aksoy, "Şemseddin Sivâsî, Hayatı, Şahsiyeti, Tarikatı, Eserleri", Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 9, Sivas 2005, s. 3-4.

Cengiz Gündoğdu

SİVÂSÎ TEKKESİ

İstanbul’da Fatih ilçesi Şeyh Resmî mahallesi Yavuzselim (eski adı Sakızağacı) caddesinde, Osmanlı döneminde Sultanselim Çukurbostanı olarak anılan Aspar Su Haznesi’nin güneybatı köşesinde Dârüşşafaka lojman binasının bulunduğu arsada yer almaktaydı. Ayvansarâyî, yapının Şeyh Muhyiddin Muhammed Efendi (ö. 920/ 1514) için kiliseden mescide dönüştürüldüğünü kaydeder. Söz konusu arsada Bizans dönemine ait küçük bir sarnıcın bulunması, 1929 tarihli Pervititch paftasında, tekkenin mescid-tevhidhânesine ait henüz ortadan kalkmamış olan minare kaidesinin sarnıcın batı köşesine bitişik olarak gösterilmesi bu kaydı doğrulamakta ve yapının yerini tesbite imkân vermektedir.

II. Bayezid, Amasya’daki şehzadelik yıllarında çevresinde bulunan, hatta kendi konağında yaşayacak kadar yakını olan Bayramî şeyhi Muhyiddin Muhammed Yavsî Efendi’yi tahta geçmesinin ardından İstanbul’a davet ederek Sultanselim’de kurulan tekkenin meşihatına getirdi ve “hünkâr şeyhi” pâyesi verdi. Ebüssuûd Efendi’nin babası olan Şeyh Yavsî’nin adına nisbetle Yavsî Baba Tekkesi olarak tanınan tekkede onun vefatından sonra posta halifelerinden Serezli (Sirozî) Muslihuddin Efendi, Abdürrahim Müeyyedî,

Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi, ardından Edirneli Zâhidîzâde Abdurrahman Hâtifî ve Muhyiddin Muhammed Efendi’nin oğlu Nasrullah Efendi (ö. 974/1566) geçti. Bu dönemde postnişinlerin iki önemli ulemâ ailesiyle (Ebüssuûd Efendi ailesiyle Müeyyedzâdeler) akrabalık ilişkileri sayesinde güçlendikleri görülmektedir.

Şeyh Nasrullah Efendi’nin vefatının ardından postnişin olan Edirneli Cerrahzâde Muslihuddin Efendi ile İznikli Mustafa Selâmî Efendi, Bayramîliğin yanı sıra Halvetîliğin Şemsî kolundan da icâzetliydi. Bunlardan sonra tekkenin postuna III. Murad’ın daveti üzerine Sivas’tan İstanbul’a gelen, Halvetîliğin Şemsî kolunun kurucusu Şeyh Şemseddin Sivâsî’nin halifesi Şeyh Abdülmecid Sivâsî oturdu. Tekke onun ve neslinden gelen haleflerinin lakabından dolayı bu tarihten itibaren Sivâsî,

Sivâsî Efendi, Şeyh Sivâsî gibi adlarla anılmaya başlandı. Abdülmecid Sivâsî'nin ardından Abdülbâki Efendi, Abdülbâki Efendi'nin kızının oğlu Mehmed Efendi, onun oğlu Abdülmecid Efendi ve torunu Abdülbâki Efendi sırayla posta geçti. Abdülbâki Efendi'nin çocuksuz vefat etmesiyle tekkenin meşihatı XIX. yüzyılın başlarında Seyyid Abdülhâlik Efendi'ye ve onun bağlı bulunduğu Halvetiyye'nin Sünbüliyye koluna intikal etti. Bu zattan sonra babadan oğula geçen meşihata Abdülkerim Hilmi Efendi, Mehmed Hâşim Çelebi, Mehmed Şükrullah Efendi ve Seyyid Mehmed Nûreddin Çelebi geçti. Zâkir Şükrü'nün meşâyih listesindeki son isim Sünbüliyye'den Şeyh Hüseyin Efendi'dir (ö. 1900). Adı geçen listede 1832-1842 arasında Mehmed Hâşim Çelebi'nin şeyh olduğu kayıtlıdır. Ancak II. Mahmud'un kızlarından Sâliha Sultan'ın 1834 yılındaki düğününe davet edilen Halvetî meşâyihi arasında "Sultanselim kurbünde Sivâsî Tekkesi şeyhi Hâfız Hüseyin Efendi"nin adı yer almaktadır. Bu zatın Zâkir Şükrü'nün listesinde adının unutulduğu veya bu sırada yaşı küçük olan Mehmed Hâşim Çelebi'ye vekâlet ettiği tahmin edilebilir.

1256 (1840) tarihli tekâyâ listesinde tekkenin yeri arsa olarak gösterilmiştir. Çevreyi tahrip eden yangınlardan birinde ortadan kalktığı anlaşılan tekke bir müddet sonra ihya edilmiş ve 1880'li yıllardan itibaren tekke listelerinde faal bir tekke olarak görünmeye başlamıştır. Mimari özellikleri bilinmeyen Sivâsî tekkesinden günümüze intikal eden yegâne iz cadde üzerindeki hazîre duvarıyla gerisindeki birkaç kırık mezar taşıdır.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Tekkeleri Listesi, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1825, sıra nr. 63; İstanbul Tekkeleri Listesi, TSMA, nr. E. 1772, 3333, sıra nr. 64; İstanbul Tekkeleri Listesi, Süleymaniye Ktp., Zühdü Bey, nr. 489, vr. 5a; Sultan II. Mahmud'un Kızı Saliha Sultan ile Tophâne-i Âmire Müşiri Halil Rif'at Paşa'nın İzdivacı Merasimindeki Davetlilerin Kaydına Mahsus Defter, İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 2802, vr. 16b; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 350; Atâî, Zeyl-i Şekāik, I, 215; Bandırmalızâde, Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1307, s. 14; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, II, 419-

420; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 121-122; Âsitâne Tekkeleri, s. 18; Mecmûa-i Cevâmi', I, 54-55; İsmet, Tekmiletü'ş-Şekāik, s. 380, 452-454; Sicill-i Osmânî, IV, 341; W. Müller-Wiener, İstanbul'un Tarihsel Topografyası (trc. Ülker Sayın), İstanbul 2001, s. 309; Zâkir Şûkrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi), s. 60-61; Yüksel, Osmanlı Mi'mârîsi V, s. 291; H. J. Kissling, Dissertationes orientales et balcanicae collectae (ed. R. Trofenik), München 1986, I, 260; Günay Kut - Turgut Kut, "İstanbul Tekkelerine Ait Bir Kaynak: Dergehname", Türkische Miszellen: Robert Anhegger Armağanı, İstanbul 1987, s. 235; Mustafa Özdamar, Dersaâdet Dergâhları, İstanbul 1994, s. 91; Atilla Çetin, "İstanbul'daki Tekke, Zâviye ve Hankâhlar Hakkında 1199 (1784) Tarihli Önemli Bir Vesika", VD, XIII (1981), s. 585; Hatice Aynur, "Saliha Sultan'ın Düğün Töreni ve Şenlikler", TT, sy. 61 (1989), s. 37; Ekrem Işın, "Yavsî Baba Tekkesi", DBİst.A, VII, 445-446.

M. Baha Tanman

SİVÂSÎ TEKKESİ

Kaynaklarda Sivâsî Efendi, Şemsi Sivâsî, Abdülahad Nûri adlarıyla da anılan tekke İstanbul'un Eyüp ilçesi Nişancı Mustafa Paşa mahallesinde Eyüp Nişanca yolu üzerinde yer alır. Reîsülküttâb La'lî Efendi, Şeyh Abdülmecid Sivâsî'ye (ö. 1049/1639) geldiğinde Eyüp Nişancası'nda daha sonra tekkenin tesis edileceği bahçe içindeki konağı hediye etmiş, şeyh efendi de vâiz olarak görev yaptığı Ayasofya civarındaki evinden buraya taşınmış, vefatında da bu bahçeye defnedilmiştir. Bu tarihten iki yıl sonra Kösem Mahpeyker Vâlide Sultan kethüdâsı Behram Ağa'nın nezaretiyle Şeyh Abdülmecid Sivâsî'nin kabri üzerine türbe yaptırmış, şeyhin yeğeni Şeyh Abdülahad Nûri de aynı bahçede ayrı bir türbeye defnedilmiştir. Tekkenin kuruluş tarihi tesbit edilememektedir. Ancak Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde Abdülmecid Sivâsî'nin Eyüp'te bir tekke tesis ettiği kayıtlı olduğuna göre adı geçen şeyhin Eyüp Nişancası'ndaki konağa meşihat koyarak burayı asıl postnişin olduğu Fatih Sultanselim'deki Sivâsî Tekkesi'ne bağlı bir zâviye haline getirdiği tahmin edilebilir. Abdülmecid Sivâsî ve Abdülahad Nûri'nin burada medfun olmaları dolayısıyla tekke Şemsiyye-Sivâsiyye'nin İstanbul'daki âsitânesi haline gelmiştir.

Tekkenin adı ilk defa 1199 (1784-85) yılında tekâyâ listesinde Otakçılar civarında Sivâsî Efendi Tekkesi olarak geçer (Çetin, XIII [1981], s. 588). II. Mahmud'un kızlarından Sâliha Sultan'ın 1833 yılında düğününe davetli Halvetî meşâyihi arasında Eyüb Ensârî'de Abdülahad Nûri Tekkesi şeyhi Seyyid İbrâhim Efendi de yer almıştır. Ayrıca 1289 (1872) tarihli bir nüfus defterinde, "Otakçılar civarında Şemsiyye'den Sivâsî Tekkesi postnişini Seyyid Şükrü Efendi'nin oğlu Nûreddin Efendi. Doğumu 1281" (1864) kaydı vardır. Dahiliye Nezâreti'nce rûmî 1301 (1885) tarihinde hazırlanan istatistikte Otakçılar'da Sünbüliyye'ye bağlı Sivâsî Tekkesi'nde beş erkek ile beş kadının ikamet ettiği kayıtlıdır. Mecmûa-i Tekâyâ'da ise (1307/1889-90) Eyüp Nişancası'ndaki Şemsî Sivâsî Tekkesi, Sünbülî olarak gösterilmiş, postnişinin Tevfik Efendi olduğu belirtilmiş ve, "Bayram-ı şeriflerin dördüncü günleri Sünbülî usulü icra olunur" kaydı düşülmüştür. Tekkenin son postnişinin Şeyh Selâhî Bey adında bir zat olduğu bilinmektedir. Sultanselim'deki Sivâsî Tekkesi'nde olduğu gibi burada da meşihatın

muhtemelen XIX. yüzyılın ortalarından itibaren Halvetîliğin Şemsî-Sivâsî kolundan Sünbülî koluna intikal ettiği anlaşılmaktadır.

Tekkelerin kapatılmasının (1925) ardından tekke yapıları işlevsiz ve bakımsız kalarak tarihe karışmış, arsasına 1956'da Eyüp Nişanca Ortaokulu inşa edilmiş, halk arasında "Büyük Türbe" ve "Küçük Türbe" olarak bilinen Abdülmecid Sivâsî ile Abdülahad Nûri Sivâsî'nin türbeleri ise günümüze intikal etmiştir. Her iki türbe de kâgir duvarlı ve kırma çatılıdır. Caddeden geriye çekilmiş olan kare planlı (8,50 × 8,50 m.) Abdülmecid Sivâsî Türbesi'nin güney, doğu ve batı duvarları iki sıra tuğla ve bir sıra kesme köfeki taşıyla almaşık düzende örülmüştür. Zamanında önünde ahşap dikmeli bir sundurma bulunan ve sıvalı olduğu anlaşılan giriş (kuzey) cephesinde ahşap hatıllı moloz taş örgüyle yetinilmiştir. Restorasyonda bu cephedeki örgü de diğer cephelere uydurulmuş, öndeki sundurma ihya edilmemiştir. Kuzey cephesinde ortadaki basık kemerli girişin yanlarında, ayrıca diğer üç cephede iki sıra halinde düzenlenmiş dörder pencere vardır. Alt sıradakiler dikdörtgen olup kesme taş söveler ve lokmalı demir parmaklıklarla donatılmış, sivri kemerli olan tepe pencerelerine çift revzen konmuştur. Türbe girişi üzerinde yer alan, Abdülahad Nûri Efendi'ye

ait tarih mısraını içeren kitâbe ortadan kalkmıştır. Türbede Şeyh Abdülmecid Sivâsî ile oğlu Şeyh Abdülbâki Efendi'ye ait iki ahşap sanduka yer almaktadır.

Cadde üzerine bulunan yamuk planlı (9 × 7,50 × 7,50 × 7 m.) Abdülahad Nûri Sivâsî Türbesi moloz taş örgülü duvarları ve tek sıra halinde düzenlenmiş pencereleriyle daha mütevazi bir görünüm sergiler. Avluya bakan batı cephesinde iki, diğer cephelerde birer tane olmak üzere toplam beş adet olan dikdörtgen pencereler kesme taş söveli ve demir parmaklıklıdır. Giriş Abdülmecid Sivâsî Türbesi'ne bakan güney cephesinin doğu ucundadır. Giriş cephesinin sol (batı) köşesinde Abdülahad Nûri'ye dair tarihsiz bir kitâbe yer alır. Abdülahad Nûri'nin sandukasının arkasında (kuzey yönünde) eşine ait sandukanın ahşap kafeslerle kuşatılmış olması, tekkelerin tevhidhânelerinde hanımlara mahsus kafesli mahfil tasarımını yansıtması bakımından dikkat çekidir ve kendi türünde bilinen tek örnektir. Türbelerin çevresinde zaman içinde oluşan hazîrede tekkenin şeyhleri,

mensupları ve bunların aile fertlerine ait ilginç mezar taşları bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Vakıflar Başmüdürlüğü Arşivi, Tekâyâ ve Zevâyâya Mahsus Defter (E. H. Ayverdi'nin kısmen istinsah etmiş olduğu nüsha), 1341/1925; İstanbul Tekkeleri Listesi, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1825; İstanbul Tekkeleri Listesi, TSMA, nr. E. 1772, 3333; Bandırmalızâde, Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1307, s. 14; 1329 Senesi İstanbul Beldesi İhsâiyât Mecmuası, İstanbul 1330, s. 21; Mustafa Özdamar, Dersaâdet Dergâhları, İstanbul 1994, s. 39-40; Mehmet Nermi Haskan, Eyüpsultan Tarihi, İstanbul 1996, s. 121-122, 224-227; Atilla Çetin, "İstanbul'daki Tekke, Zâviye ve Hankâhlar Hakkında 1199 (1784) Tarihli Önemli Bir Vesika", VD, XIII (1981), s. 588.

M. Baha Tanman

SİVÂSÎLER

Halvetî şeyhlerinden olup Kadızâdeliler hareketine karşı çıkan Abdülmecid Sivâsî'nin (ö. 1049/1639) müntesiplerine verilen ad

(bk. KADIZÂDELİLER; SİVÂSÎ, Abdülmecid).

SİVRİHİSAR

Eskişehir iline bağlı ilçe merkezi.

Eskişehir'in güneydoğusunda Güneş dağına ait bir tepenin kuzey eteklerinde eğimli bir alanda kurulmuş olup deniz seviyesinden yüksekliği 1070-1050 metreler arasındadır. Şehir dağın eteklerinden ovaya doğru gelişme göstermiştir. Antikçağ'daki ismi Palia veya Spania (Spalia) olup Efes'ten başlayan Kral yolu şehrin yakınından geçmekteydi. İçinde bulunduğu bölge Frigler'den sonra Lidyalılar'ın, Persler'in, Büyük İskender'in ve Roma'nın hâkimiyetinde kaldı ve Bizans İmparatorluğu zamanında önemli ölçüde gelişti. Bizans İmparatoru I. Iustinianos'un VI. yüzyılda (muhtemelen 553 yılından sonra) antik Palia şehrinin üzerine Iustinianopolis adıyla bir kale yaptırmasının ve Bizans askerî yolu üstünde olmasının rolüyle gelişmesine devam etti. Yakınında bulunan önemli şehirlerden Pessinus'u (Ballıhisar) geride bıraktı. 700'lü yıllara doğru Pessinus başpiskoposu Iustinianopolis Kalesi'nde ikamet etmeye başladı.

Sivrihisar, Malazgirt Muharebesi'nden sonra 1074'te Anadolu içlerine doğru ilerleyen Selçuklular'ın hâkimiyetine girdi. 1092'de Melikşah'ın ölümü üzerine bölge I. Kılıcarslan'ın idaresine geçti. Anadolu Selçukluları zamanında uzun süre uç merkezi olarak kaldı ve bu dönemde Anadolu'nun belli başlı şehirleri arasında yer aldı. Bugün de mevcut olan pek çok tarihî eser o devirden kalmadır. III. Gıyâseddin Keyhusrev'in nâibi Emînüddin Mîkâil tarafından yaptırılan ulucami (673/1274), Hazinedar Necîbüddin'in inşa ettirdiği Necîbüddin Mescidi, Kılıç Mescid Camii, Hamam'da Karahisar Camii bu eserler arasında sayılabilir. Sivrihisar Kalesi sivri kayalar üzerine inşa edilmiş olduğundan Türkler'in idaresine geçtikten sonra coğrafî yapısına nisbetle bu adla anılmaya başlanmış olmalıdır. Osmanlılar'ın son döneminde Aydın vilâyetindeki Sivrihisar'la (günümüzde İzmir'e bağlı Seferihisar) karıştırılmaması için yazışmalarda "Ankara Sivrihisarı" şeklinde kullanılmasına karar verildi.

Anadolu'daki Moğol / İlhanlı idaresi sonrasında Karamanoğulları'nın eline geçen Sivrihisar, Orhan Gazi zamanında Ankara'nın fethinin ardından 757

(1356) yılında Osmanlı idaresi altına alındı. Orhan Gazi'nin ölümüyle burası tekrar Karamanoğulları tarafından ele geçirildi. 1362'de Bursa'da tahta çıkan I. Murad ilk iş olarak kuvvetli bir ordu toplayıp 764 (1363) baharında Anadolu tarafına sefere çıktı. Eretna Beyliği kuvvetlerini Eskişehir yakınında bozguna uğrattığı gibi Karamanoğulları'nı da geri çekilmeye zorladı. Bu şekilde Sivrihisar tekrar Osmanlılar'ın hâkimiyetine geçti. Ankara Savaşı'nın ardından Anadolu'daki beyliklere topraklarını iade eden Timur, Sivrihisar'ı Kırşehir ve Beypazarı ile birlikte Karamanoğulları'na verdi. Şehzadeler arası mücadeleler sırasında Süleyman Çelebi tarafından muhasara edildiyse de alınamadı. I. Mehmed tahta geçtikten sonra Karamanoğulları Beyliği üzerine sefer düzenledi. Sefer neticesinde yapılan antlaşma gereği aralarında Sivrihisar'ın da bulunduğu bazı şehirler Osmanlılar'a geri verildi (818/1415).

Osmanlı idaresi altında Sivrihisar'ın fizikî durumuyla ilgili ilk bilgiler XV. yüzyılın ikinci çeyreğine aittir. 891'de (1486) biri Ermeni, yirmi dördü müslüman olmak üzere yirmi beş mahallesi bulunan şehrin tahminî nüfusu 3100 kişi (587 hâne, 141 mücerret) kadardı. Bu tarihte en kalabalık mahalle, doksan bir hânesi ve on sekiz mücerret erkek nüfusu bulunan Ermeni mahallesi idi. Müslüman mahallelerinden en kalabalık nüfusu olan mahalle ise Çöpük'tü (otuz sekiz hâne, on yedi mücerret). Bunu otuz beş hâne, yedi mücerret nüfusla Kılınç ve Kethüdâ mahalleleri takip etmekteydi. Diğer mahalleler Ahî Fethüddin, Araklı, Mescidi Veled-i İhtiyâr, Kayalı, Hazinedar, Hacı Minnet, Hacı Veyis, Çapaklı, Hacı Hasan, Elmalı, Kapıcı, Kazzaz Sinan, Akdoğan, Tatlar, Veled-i Koçaç, Fâruk,

Yenice (Seyyid Mahmud), Cami, Gedik, Hacı Ashab ve Hacı Kutbeddin adlarını taşımaktaydı (BA, TD, nr. 23, s. 346-355). 927 (1521) yılı tahrir kayıtlarında ise mahalle sayısında bir değişiklik olmadığı görülür. Ancak Mescidi Veled-i İhtiyâr mahallesi Eskici Hacı, Veled-i Koçaç mahallesi ise Umuroğlu adlarıyla da anılmaya başlandı. Bu tarihte nüfus yaklaşık 3500'e (621 hâne, 303 mücerret) yaklaştı. En kalabalık mahalle yine Ermeniler'in topluca ikamet ettiği yerleşme alanıydı (116 hâne, elli üç mücerret). Müslüman mahalleleri arasında en kalabalığı yine Çöpük'tü (otuz sekiz hâne, yirmi üç mücerret). Bunu otuz yedi hâne, yirmi iki mücerretle Kapıcı ve otuz altı hâne, on dört mücerretle Kılınç mahalleleri takip etmekteydi (BA, TD, nr. 111, s. 243-255). XVI. yüzyılın ilk yarısında Sivrihisar'da iki

cami, on bir mescid ve on iki zâviye bulunuyordu. Ayrıca vakıflar arasında bir bedesten, beş hamam ve elli dört dükkân mevcuttu (166 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Anadolu Defteri 937/1530, Ankara 1995, s. 131-133). Ayrıca geliri timar olarak verilen bir başhâne vardı.

XVII. yüzyıl sonlarında şehrin nüfusunda büyük bir düşüş oldu. 1110 (1698-99) yılına ait avârız tahririnde mahalle isimleri kaydedilmediği için mahalle sayısı bilinmeyen şehirde 189 nefer müslüman, kırk iki nefer gayri müslim erkek nüfus vardı (yaklaşık 1200 kişi). XIX. yüzyıl sonlarına doğru şehrin nüfusu önemli oranda arttı. 1893'te şehirde 12.210 kişi yaşamaktaydı. Şemseddin Sâmi, Sivrihisar'ın oldukça mâmur ve gelişmiş bir ticaretinin bulunduğunu belirtir; nüfusu 11.211 kişidir; ayrıca çarşısı, birkaç camisi, rüşdiye mektebi ve 1500 ciltlik kütüphanesi olduğunu kaydeder. 1917 yılında ise şehrin nüfusu tekrar önemli oranda azalarak 6356 kişiye düştü (BA, DH.EUM.MEM, nr. 94/49, lef 1).

Sivrihisar, XV. yüzyılda ve XVI. yüzyılın ilk çeyreğinde Hudâvendigâr sancağına bağlı bir nahiye, 1530'da kaza olarak kaydedilmiştir. XVII. yüzyılda da Hudâvendigâr sancağına bağlı kazalar arasında yer alıyordu. Bu durum XIX. yüzyıla kadar devam etti. Bu asırda yapılan yeni idarî düzenleme sonrasında Sivrihisar, Ankara vilâyetine bağlı bir kaza merkezi oldu. 22 Mart 1331 (4 Nisan 1915) tarihli irade ile Kütahya sancağına bağlı Eskişehir'in livâ haline getirilmesiyle Sivrihisar kazası Mihalıççık ile birlikte Ankara'dan ayrılarak Eskişehir'e ilhak edildi (BA, UMVM, nr. 123/128; BA, DH.EUM.MH, nr. 101/1).

891 (1486) yılında Sivrihisar nahiyesi 140 köyden meydana geliyordu. Tahminî nüfus 12.000-12.500 (2292 hâne, 621 mücerret) kadardı. 1521'de köy sayısı 108'e düştü. Kırsal kesimde yaşayan nüfus sayısı önceki sayıma göre azaldı. Bu dönemde toplam nüfus 9500-10.000 kadardı (1718 hâne, 643 mücerret). XVII. yüzyılın sonlarında ise köy sayısı elli altıya geriledi; köylerin nüfusu da önemli oranda azalarak yaklaşık 1500'lere kadar indi (295 nefer). 1831 sayımına göre Sivrihisar kasaba ve köylerinin nüfusu 12.500-13.000 civarındaydı (6290 erkek nüfus). XIX. yüzyıl içerisinde Sivrihisar'ın nüfusunda büyük oranda bir artış meydana geldi ve 1893'te toplam nüfusu 34.903'e kadar yükseldi. XX. yüzyıl başlarında nüfus 32.442'ye düştü.

XIX. yüzyılın sonları ile XX. yüzyılın başlarında Sivrihisar'da Kafkasya, Kırım, Romanya, Bulgaristan ve Bosna taraflarından Osmanlı topraklarına göç eden muhacirler iskân edildi. Bunların bir kısmı mevcut köylere yerleştirilirken bazıları için yeni köyler kuruldu. Bu şekilde yeni kurulan köylerin isimleri şunlardır: Ertuğrul, Osmaniye, Orhaniye, Hudâvendigâr, Selimiye, Süleymaniye, Aziziye, Mecidiye, Mahmudiye, Hamîletülâsâr ve Zafer-i Hamîdî (BA, İ.HUS., nr. 145/1324 B/55; nr. 163/1326 M/31; BA, DH.MKT, nr. 1201/4, lef 1; BA, DH.TMIK-S, nr. 34/44; BA, YA.RES, nr. 75/ 19, lef 2). Sivrihisar XIX. yüzyılın sonlarında meydana gelen kolera salgınından etkilendi ve bazı köylerde ölümler oldu (BEO, A.MKT.MHM, nr. 552/27, lef 4; YA.HUS, nr. 302/79, lef 2). 22-23 Temmuz 1905 gecesi Sivrihisar kasabasında gayri müslimlerin ikamet ettiği mahallede çıkan yangında 80-100 ev yandı ve iki kişi yaralandı (BA, DH.MKT, 991/24, lef 1-2; nr. 1007/42, lef 1).

Sivrihisar'da önemli şahsiyetler yetişmiştir. İstanbul'un ilk kadısı olan Hızır Bey ve onun oğlu olup bir ara vezirliğe getirilen, Fâtih Sultan Mehmed ve II. Bayezid devirlerinin önemli âlimlerinden Sinan Paşa, meşhur mutasavvıflardan Aziz Mahmud Hüdâyî Sivrihisar'da büyümüştür. Osmanlı Devleti'nin ilk dönemlerinde devlet yönetimine damgasını vuran Çandarlı ailesinin de Sivrihisarlı olduğu kabul edilmektedir. Ayrıca Sivrihisar çeşitli rivayetlerde Nasreddin Hoca ve Yûnus Emre ile de irtibatlandırılır.

I. Dünya Savaşı'ndan sonra 17 Temmuz 1921'de Yunanlılar'ın işgaline uğrayan Sivrihisar 1 Eylül 1922'de kurtarıldı. Cumhuriyet döneminin başlarında 1927 yılında 5989 olan şehrin nüfusu 1950'de 6615'e, 1970'te 8429'a yükseldi ve ilk defa 1985'te 10.000'i geçti (10.083); 2000 sayımı verilerine göre 10.574'e ulaştı. 2007 verilerine göre ise 10.293'e geriledi. Sivrihisar bugün tarihî dokusuyla dikkat çeken bir ilçe merkezi olup büyük bölümü sit alanı ilân edilmiştir. Önemli tarihî eserleri arasında Anadolu'nun en büyük ahşap direkli camilerinden olan ulucami, İlhanlı Beyi Sultan Şah için Melikşah tarafından yaptırılan Alemşah Kümbeti (728/1327-28), Necîbüddin Mustafa'nın Hoşkadem Camii, Kurşunlu Cami (897/1492) ve Saat Kulesi zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Ankara Vilâyeti Salnâmesi (1311), s. 270-273; a.e., 1318, s. 154-157; Âşıkpaşazâde, Târih

(Atsız), s. 145; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 111-114, 193-196; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 657; Enver Ziya Karal, Osmanlı İmparatorluğunda İlk Nüfus Sayımı: 1831 (Ankara 1943), Ankara 1997, s. 96; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, I, 352; a.mlf., Çandarlı Vezir Ailesi, Ankara 1974, s. 1; W. M. Ramsay, Anadolu'nun Tarihi Coğrafyası (trc. Mihri Pektaş), İstanbul 1960, s. 91, 219, 234-235, 245-246; Tahsin Özalp, Sivrihisar Tarihi, Eskişehir 1960; Eskişehir İl Yıllığı 1973, Eskişehir, ts. (Uğur Matbaası), s. 47; Tuncer Baykara, Anadolu'nun Tarihî Coğrafyasına Giriş I: Anadolu'nun İdarî Taksimatı, Ankara 1988, s. 74-76; Halime Doğru, XV. ve XVI. Yüzyıllarda Sivrihisar Nahiyesi, Ankara 1997; Orhan Keskin, Bütün Yönleriyle Sivrihisar, İstanbul 2001; Kāmûsü'l-a'lâm, IV, 2582-2583; Besim Darkot, "Sivrihisar", İA, X, 726-728; J. H. Kramers - [C. H. Bosworth], "Siwri Ḥiṣār", EI² (İng.), IX, 691-692; Feridun Emecen, "Hudâvendigâr", DİA, XVIII, 286; Halil İnalcık, "Murad I", a.e., XXXI, 156.

İbrahim Sezgin

SİVRİHİSAR ULUCAMİİ

(bk. ULUCAMİ).

SİY SERİYYESİ

(سريّة السيّ)

Hz. Peygamber'in Hevâzin kabilesinin Benî Âmir b. Sa'saa kolu üzerine gönderdiği seriyye (8/629).

Hevâzin kabilesinin önemli kollarından Benî Âmir b. Sa'saa yaz aylarını Tâif'te, kış aylarını hayvanlarını otlatmak için Necid'de geçirirlerdi. Medine'ye beş, Mekke'ye üç günlük uzaklıktaki Siy arazisi onların hayvanlarını otlattığı topraklar arasındaydı. Hz. Peygamber, 8 yılı Rebîülevvel ayında (Temmuz 629) Şücâ' b. Vehb'in kumandasında yirmi dört kişilik bir seriyyeyi Siy bölgesindeki Benî Âmir b. Sa'saa'dan bir topluluğun üzerine gönderdi. Gündüzleri gizlenip geceleri yol alan birlik bir gece sabaha karşı düşmana âni bir baskın düzenleyerek çok sayıda deve ve koyun ele geçirdi. Bu sırada birkaç kadının da esir alındığı rivayet edilir. Seriyyenin gidiş dönüşünün on beş gün sürdüğü, seriyyeye katılan her kişiye ortalama on veya on beş deve düştüğü, taksim sırasında on koyunun bir deveye eşit sayıldığı kaydedilir. Olaydan kısa bir süre sonra Benî Âmir b. Sa'saa'dan bir heyet Medine'ye gelip Müslümanlığı kabul ettiklerini bildirdi ve esirlerinin iadesini istedi. Resûl-i Ekrem'in talebi üzerine Şücâ' ve arkadaşları paylarına düşen esirleri iade ettiler. Şücâ'ın payına düşen bir câriye kabilesine geri dönmeyip Medine'de onun yanında kalmayı tercih etti.

Kaynaklarda Siy Seriyyesi'nin niçin düzenlendiği hakkında bir açıklama bulunmamaktadır. Bazı araştırmalarda seriyyenin 4 (625) yılında Münzir b. Amr başkanlığında gönderilen yetmiş kişilik davet ekibinin Benî Âmir b. Sa'saa liderlerinden Âmir b. Tufeyl tarafından Bi'rimaûne'de şehid edilmelerine misilleme olduğu ileri sürülmektedir (Özdemir, s. 93; Mahmudov, s. 350). Ancak seriyyenin sebebi, bu üzücü hadiseden daha çok Hevâzin'in bazı kollarının Hz. Peygamber'e karşı şiddetli düşmanlıklarını devam ettirmeleri ve fırsat buldukça müslümanlara zarar vermeleri olmalıdır. Nitekim Hevâzin kabilesinin özellikle göçebe hayatı yaşayan bazı kolları Hudeybiye Antlaşması'yla sağlanmış olan yol güvenliğini ihlâl

ederek kervanlar üzerine baskınlar düzenlemekten çekinmiyorlardı. Bu durum karşısında Resûl-i Ekrem 6 (627-28) yılında Hz. Ali, ertesi yıl Hz. Ömer ve Hz. Ebû Bekir kumandasında seriyyeler göndermişti. Dolayısıyla Şücâ‘ b. Vehb kumandasındaki Siy Seriyyesi’nin de bozgunculuk çıkaran Âmiroğulları’nın cezalandırılması maksadıyla gönderilmiş olması ihtimali kuvvetli görünmektir.

Hadis kaynaklarında Necid taraflarına düzenlenen, Abdullah b. Ömer’in de katıldığı ve bol miktarda ganimetin ele geçirildiği bir seriyyeden bahsedilmekte, adı zikredilmeyen kumandanın ganimeti her askere on iki deve olmak üzere paylaştırdığı, Medine’ye döndüklerinde Hz. Peygamber’in humusu ayırdıktan sonra askerlerin her birine birer deve daha verdiği ve kumandanı yapmış olduğu önceki taksimat sebebiyle sorgulamadığı ifade edilmektedir. Bu seriyyeyi Siy Seriyyesi olarak kabul edenlerin yanı sıra (İbn Hibbân, s. 317; İbn Kesîr, IV, 240) ayrı bir seriyye diye zikredenler de vardır (Zehebî, s. 476-477).

BİBLİYOGRAFYA

Mûsâ b. Ukbe, el-Meġāzî (nşr. Muhammed Bakşîş), Rabat 1994, s. 263; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 6; II, 753-754; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 127; III, 94; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), III, 29; İbn Hibbân, es-Sîretü’n-nebeviyye ve aḫbârü’l-ḫulefâ˒ (nşr. el-Hâfız es-Seyyid Azîz Bek v.dğr.), Beyrut 1991, s. 317; Bekrî, Muʿcem, I-II, 669-670; III-IV, 772, 1156; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, III, 63, 301-302; V, 154; İbn Seyyidünnâs, ʿUyûnü’l-es̱er, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), II, 152; Zehebî, Târîḫu’l-İslâm: el-Meġāzî, s. 476-477; İbn Kesîr, el-Bidâye, IV, 240; Ali b. Muhammed el-Huzâî, Taḫrîcü’d-delâlâti’s-semʿiyye (nşr. Ahmed M. Ebû Selâme), Kahire 1401/1981, s. 188-189; Makrîzî, İmtâʿu’l-esmâʿ (nşr. M. Abdülhamîd en-Nümeysî), Beyrut 1420/ 1999, I, 336-337; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), III, 316-317; Şâmî, Sübülü’l-hüdâ, VI, 225-227; Nûreddin el-Halebî, İnsânü’l-ʿuyûn, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), III, 198, 501;Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Tuğ), I, 488-489; a.mlf., “Huneyn Gazvesi”, DİA, XVIII, 376-377; Serdar Özdemir, Hz. Peygamber’in Seriyyeleri, İstanbul 2001, s. 93-94; Elşad

Mahmudov, Sebep ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber’in Savaşları (doktora tezi, 2005), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 350.

Levent Öztürk

SİYÂKAT

(سياقت)

Osmanlı Devleti’nde idarî ve malî kayıtlarda kullanılmış bir yazı türü.

Sözlükte “anlatım biçimi sözün gelişi, sözün kesintisiz birbirini takip etmesi; tarz, tertip, nizam” anlamlarına gelen siyâk kelimesinden siyâkat arşiv belge ve kayıtlarında okunması çok güç, girift, sanat özelliği taşımayan bir eski yazı türüdür. Siyâkatle yazılmış bir metnin ancak sözün gelişinden okunabilmesi sebebiyle bu adı almış olabileceği ileri sürülmüştür. Siyâkat yazısının oluşumunda devletin güvenliği, önemli bilgilerin gizli tutulmasının gözetilmesi yanında kayıtların hızlı yazılması ve olduğundan daha kısa yer tutması isteği ve ihtiyacı da etkili olmuştur.

Siyâkat yazısının Abbâsîler zamanında ortaya çıktığı, Selçuklular ve diğer İslâm devletlerinde kullanıldığı, İran yoluyla Anadolu’ya, özellikle İlhanlılar kanalıyla Osmanlılar’a geçtiği kabul edilmiştir. XIV. yüzyıl ortalarına ait bir İlhanlı malî belgesinin yazı stili, örneklerine II. Murad döneminde rastlanan Osmanlı tahrir kayıtlarının yazısına ve şekline çok benzer. Osmanlılar’da XV. yüzyılda idarî ve malî kayıtlarda görülen siyâkat yazısı, Fâtih Sultan Mehmed’in evkaf kâtibi Hüsâm-ı Rûmî ve Tâcîzâde Câfer Çelebi tarafından iyileştirilmiş, resmî kayıtlarda yeni usul ve düzenlemeler yapılmış olduğu bilinmektedir (Âlî, s. 62).

Daha sonra Osmanlı Devleti’nde muhasipliğe ve defterdarlığa yükselerek öne çıkan Beynizâde Mehmed, Oğlan Memi, Selîsî Ahmed, Sünbül Memi çelebiler ve Matrakçı Nasuh ünlü siyâkatnüvislerdendir.

Fâtih Sultan Mehmed döneminden Sultan Abdülaziz dönemine kadar Osmanlı Devleti’nin gizlilik isteyen resmî malî kayıtları, özellikle tahrir ve muhasebe defterleri, bunlardan çıkarılan notlar genelde Farsça kalıplar kullanılarak siyâkatle yazılmıştır. Bilhassa İlhanlı geleneğinin de bir yansıması olarak vergi kayıtlarını ihtiva eden tahrir defterleri zamanla iyice stilize hale gelen siyâkat yazısıyla kaleme alınmış, hatta bunların rakamları

da siyâkat rakamları olarak belirtilmiştir. Osmanlı Devleti'nin iktisadî, idarî, malî, sosyal ve kültürel hayatına ışık tutan bu kayıtların arşiv ve kütüphanelerde pek çok örneği bulunmaktadır.

Siyâkat farklı bir yazı türü olmakla beraber her döneme ve kâtibine göre değişik özellikler gösterir. Yerine göre nesih, nesta'lik, ince divanî ve rik'a kırması, kûfî hurdesine benzer bazı yazıların harfleri karıştırılmış olmasına rağmen yeterli olmamakla beraber harflerin müfred ve birleşik şekillerini gösteren siyâkat elifbâsı düzenlenmiştir. Yazıda sürat ve ihtisarı sağlamak için satırlar, kelimeler ve harfler kalemin süratli, tabii akışının sonucu birbirine yaklaşmış, ilişmiş, harfler küçülmüş, bazı ayrıntıları çıkarılmış, uzantılar, dik hatlar kısaltılmış, genellikle pe, çe, şîn ve bazan nûn harfi dışındaki noktalı harflere nokta konmamıştır. Nokta bazı harflerde sona birer işaret şeklinde takılmış, med yalnız elif harfinin üstüne konmuş, çoğu kere şedde konmamıştır. Genelde imlâ bakımından kendinden sonra gelen harfe bitişmeyen harfler resim ve sürat için bazan diğer harfe bitişmiş, zamanla girift bir biçimde şifre haline gelen anahtar (miftah) kelimeler oluşmuştur. Hatta bir kelimenin birkaç şifre yazılışı ortaya çıkmıştır. Kef gibi keşîdeye uygun harfler sonra gelen kelimelerin altında bir çizgi şeklinde devam etmiş, râ harfi keskin köşeli bir dâl harfine, dâl harfi tabanı sola çıkıntılı bir üçgene dönüşmüştür. Siyâkat yazısı ile beraber kullanılan rakamların da özel bir sistemle yazılış biçimleri vardır. Hint rakamları yerine Arapça sayı isimlerinin harfleri kısaltılarak şifreleştirilmiş, siyâkat-ı Arabî, erkām-ı Arabiyye, divanın malî ve muhasebe kayıtlarında kullanılması sebebiyle divan rakamları denilmiştir. Emevîler zamanında ortaya çıktığı tahmin edilen divan rakamlarının Selçuklular'a, sonra da İlhanlı ve Osmanlılar'a geçtiği bilinmektedir.

Siyâkat ve rakamları, defter tutma usulleriyle ilgili pek çok eser yazılmıştır. Bunlar arasında Alâ-i Tebrîzî'nin Saʿâdetnâme fi't-teressül ve kavâʿidü'd-defter'i ile Muhammed b. Kiyâ el-Mâzenderânî'nin Risâle-i Felekiyye fî ʿilmi's-siyâḳa (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2756), Matrakçı Nasuh'un Türkçe Umdetü'l-hisâb (Nuruosmaniye Ktp., nr. 2984), Muînüddin b. Abdülhâlik'ın Kitâbü'r-Resâʾil bi'l-Fârisiyye (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4074), Hamdullah el-Müstevfî'nin Târîḫ-i Güzîde (London 1910), Rüşdü Efendi'nin Nuhbetü'l-etfâl'i (İstanbul 1274) bilinen önemli eserlerdendir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-Alâiyye: Târîh-i Selçûkıyân-ı Rûm-i Türkî (Tevârîẖ-i Âl-i Selcûḳ içinde, ilâvelerle trc. Yazıcızâde Ali, nşr. Houtsma), Leiden 1902, III, 253-254; İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), s. VI; Âlî, Menâkıb-ı Hünerverân, s. 62; M. Cevdet, Siyakat Yazısı ve Rakkamları (ayrı basım), İstanbul 1937, s. 7, 11-13; Mahmud Yazır, Siyakat Yazısı, İstanbul 1941, s. 5-7; a.mlf., Eski Yazıları Okuma Anahtarı, İstanbul 1974, s. 144, 145; Salâhaddin Elker, Divan Rakamları, Ankara 1953, s. 21-23; A. Süheyl Ünver, Türk Yazı Çeşitleri, İstanbul 1953, s. 22; a.mlf., "Siyakat Yazısı ve Kuyud-ı Atika", İstanbul Belediye Mecmuası, VIII/87 (15), İstanbul 1931, s. 92; Ömer Lutfi Barkan, Süleymaniye Camii ve İmareti İnşaatı (1550-1557), Ankara 1972, I, 4; Dündar Günday, Arşiv Belgelerinde Siyakat Yazısı, Özellikleri ve Divan Rakamları, Ankara 1974, s. 1-4; İsmail Otar, Risâle-i Felekiyye: Kitabü's-Siyakat Hakkında, İstanbul, ts. (Formül Matbaası), s. 1; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik), İstanbul 1994, s. 64-67.

Muhittin Serin

SİYÂLKÛTÎ

(السيالكوتي)

Abdülhakîm b. Şemsiddîn Muhammed es-Siyâlkûtî (ö. 1067/1657)

Dil, belâgat, tefsir, kelâm ve mantık alanlarında hâşiyeleriyle tanınan Hindistanlı âlim.

Muhtemelen 988 (1580) yılında Hindistan’ın Pencap eyaletine bağlı Siyâlkût’ta doğdu. Hindî ve Pencâbî nisbeleriyle de anılır. Bazı kaynaklarda Siyâlkût şehri Silkût diye kaydedilmekte ve bu sebeple kendisine Silkûtî denmekteyse de (Leylâ es-Sabbâğ, s. 446; EI² [İng.], IX, 693) daha çok Siyâlkûtî diye şöhret buldu. Hindistan’da Bâbürlü hükümdarları Sultan Cihangir ve Şah Cihan dönemlerinde yaşayan, onların ilgi ve desteklerini gören ve Hanefî mezhebine mensup bulunan Siyâlkûtî, Mevlânâ Kemâleddin Keşmîrî ve İmâm-ı Rabbânî’den ders aldı. Şah Cihan zamanında Hint ulemâsının reisi oldu, Lahor ve Siyâlkût’ta ders verdi (Muhibbî, II, 318-319; Nüveyhiz, I, 258; DMT, IX, 250). Talebeliğinden beri İmâm-ı Rabbânî’yi tanıyan Siyâlkûtî ilerleyen yaşlarında gördüğü bir rüya üzerine ona intisap etti. Kendisinin İmâm-ı Rabbânî hakkında “müceddidi elf-i sânî” unvanını kullanan ilk kişilerden olduğu ve Rabbânî’nin de ondan övgüyle söz ettiği belirtilir. Hayatının sonuna kadar ilim ve tedrîsle meşgul olan Siyâlkûtî 18 Rebîülevvel 1067 (4 Ocak 1657) tarihinde Siyâlkût’ta vefat etti.

Siyâlkûtî, Fahreddin er-Râzî sonrası dönemde gelişen muhakkikler geleneğinin XVII. yüzyıldaki en önemli temsilcisidir. XV. yüzyıldan itibaren gelişen hâşiye

literatürünün temel özelliği dil, mantık, usul, tefsir, fıkıh ve metafizik alanlarında yazılan ana metinlerin önemli şerhleri üzerinden meselelerin tahkikinin yapılması, ilgili metinlerin mânalarının belirginleştirilmesi, problemlerinin çözülmesi ve bu bağlamda önceki yazarlarca yapılan incelemelerin tartışılması ve eleştirilmesidir. Siyâlkûtî’nin bu hususlardaki

başarısı onun önemli ölçüde, Mısır’ı da içine alan ve Osmanlı coğrafyasından Hindistan’a kadar uzanan bölgede XX. yüzyılın başlarına kadar etkinliğini sürdürmesini sağlamıştır. Bu sebeple Siyâlkûtî’nin yazdığı hâşiyeler Osmanlı ulemâsı tarafından okunmuş ve Osmanlılar’ın son döneminde basılmıştır.

Eserleri. 1. Ḥâşiye ʿalâ Envâri’t-tenzîl ve esrâri’t-teʾvîl (İstanbul 1270; Kahire 1271). 2. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi’l-Mevâḳıf. Siyâlkûtî’nin en meşhur eseri olup önemli ölçüde Hasan Çelebi b. Muhammed Şah el-Fenârî’nin aynı adla anılan eserine reddiye olarak kaleme alınmıştır (İstanbul 1311; Kahire 1325; Kum 1991; Beyrut 1998). 3. Zübdetü’l-efkâr (Taʿlîḳāt ʿalâ Ḥâşiyeti’l-H̱ayâlî, Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi ʿAḳāʾidi’n-Nesefî li’t-Teftâzânî). Sa‘deddin et-Teftâzânî’nin eserine Ahmed b. Mûsâ el-Hayâlî tarafından yapılan hâşiye üzerine bir hâşiyedir (İstanbul 1235, 1257, 1273, 1285, 1306, 1314). 4. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi ʿAḳāʾidi’l-ʿAḍudiyye. Celâleddin ed-Devvânî’nin Îcî’nin el-ʿAḳāʾid’ine yazdığı şerhe dair bir hâşiyedir (İstanbul 1306). Esere Gelenbevî ve Şeyhülislâm Hasan Fehmi Efendi birer ta‘likat yazmıştır. 5. Ḥâşiye ʿalâ Taḥrîri’l-ḳavâʿidi’l-manṭıḳıyye. Kutbüddin er-Râzî’nin Şerḥu’ş-Şemsiyye’sine Seyyid Şerîf el-Cürcânî’nin yazdığı hâşiye üzerine bir hâşiyedir (İstanbul 1238; Kahire 1327). Ayrıca eserin tasavvurât ve tasdîkāt kısımları Ḥâşiye ʿale’t-taṣavvurât (İstanbul 1259, 1276, 1288, 1304, 1320) ve Ḥâşiye ʿale’t-taṣdîḳāt (İstanbul 1269, 1321) adıyla basılmıştır. 6. Ḥâşiye ʿalâ Ḥâşiyeti ʿAbdilġafûr ʿale’l-Fevâʾidi’ż-Żiyâʾiyye (Taḥrîru Ḥâşiyeti ʿAbdilġafûr). Molla Câmî’nin İbnü’l-Hâcib’e ait el-Kâfiye şerhine Abdülgafûr-i Lârî tarafından yazılan hâşiyeye dair bir hâşiyedir (Bulak 1256; İstanbul 1307). 7. Ḥâşiye ʿale’l-Muṭavvel. Teftâzânî’nin eseri üzerine yazdığı hâşiyedir (İstanbul 1227, 1241, 1266, 1311). 8. et-Taṣrîḥ bi-ġavâmiżi’t-Telvîḥ. Ḥâşiye ʿale’l-muḳaddimeti’l-erbaʿa adıyla basılmıştır (İstanbul 1283). 9. er-Risâletü’l-H̱âḳāniyye fî taḥḳīḳi mebḥaṡi’l-ʿilm. Siyâlkûtî’nin Şah Cihan adına telif ettiği, Allah’ın ilim sıfatını konu edinen risâlesinin hem bu adla (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1188; Köprülü Ktp., Mehmed Âsım Bey, nr. 720), hem de Risâle fî ʿilmi’llâhi teʿâlâ (Süleymaniye Ktp., Kasidecizâde Süleyman Sırrı, nr. 671) ve Risâle fî taḥkīḳi’l-ʿilmi’l-ilâhî (Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah Efendi, nr. 392) adıyla kayıtlı nüshaları bulunmaktadır. Kehhâle bu eserin ed-Dürretü’s-seniyye adıyla da tanındığını belirtir (Muʿcemü’l-müʾellifîn, II, 60). 10. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Ḥüsâm el-Kâtî. Hüsâmeddin Hasan el-Kâtî’nin Îsâġūcî

şerhi üzerine yapılmış bir hâşiyedir (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 645). 11. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Hidâye. Mergīnânî'nin eserine yazılan bir şerh üzerine hâşiyedir (Antalya Tekeli İlçe Halk Ktp., nr. 854). 12. el-Fevâʾidü'l-ʿâliye ve'l-ferâʾidü'l-ġāliye (Balıkesir İl Halk Ktp., nr. 608).

Kaynaklarda Siyâlkûtî'ye şu eserler de nisbet edilmektedir: Ḥâşiye ʿalâ Tefsîri'l-Keşşâf, Ḥâşiye ʿalâ Taṣrîfi'l-ʿİzzî, Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Ḥikmeti'l-ʿayn, Ḥâşiye ʿale'l-Meybüdî, Şerḥu'l-Miftâḥ li's-Sekkâkî, Ḥâşiyetü Merâḥi'l-ervâḥ, İs̱bâtü'l-imâme, el-Ḳavlü'l-muḥîṭ, Ḥâşiye ʿalâ Ḥâşiyeti'sSeyyid ʿalâ Meṭâliʿi'l-enẓâr, Ḥâşiye ʿalâ Ḥâşiyeti ʿAbdilġafûr el-Lârî ʿale'l-ʿAvâmili'l-Cürcâniyye (Zubaid Ahmad, s. 148; Abdullah Muhammed el-Habeşî, I, 329, 596, 628, 673; II, 847, 1118, 1179, 1243, 1426; III, 1734, 2077, 2089; Muʿcemü'l-maḫṭûṭât, II, 703; DMT, IX, 250-251). Siyâlkûtî'nin ayrıca, Teftâzânî'nin Kazvînî'ye ait Telḫîṣu'l-Miftâḥi'l-ʿulûm üzerine kaleme aldığı el-Muṭavvel isimli şerhin bir muhtasarını yaptığı belirtilmektedir (Leylâ es-Sabbâğ, s. 446).

BİBLİYOGRAFYA

Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1148, 1894; Muhibbî, Ḫulâṣatü'l-es̱er, II, 318-319; Brockelmann, GAL, II, 550; Suppl., II, 613-614; Îżâḥu'l-meknûn, I, 140, 457; Rahmân Ali, Tez̠kire-i ʿUlemâ-i Hind (trc. M. Eyyûb Ḳādirî), Karaçi 1961, s. 280-281; Hacı Muhammed Fazlullah, ʿUmdetü'l-maḳāmât, Lahor, ts., s. 160-161; Zubaid Ahmad, The Contribution of Indo-Pakistan to Arabic Literature, Lahor 1968, s. 36, 109, 112-113, 130, 148, 154, 201, 210, 278, 282, 323, 376, 400, 402, 459; Nüveyhiz, Muʿcemü'l-müfessirîn, I, 258; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), III, 283; Leylâ es-Sabbâğ, Min Aʿlâmi'l-fikri'l-ʿArabî fi'l-ʿaṣri'l-ʿOs̱mâniyyi'l-evvel, Dımaşk 1406/1986, s. 446-447; Cezzâr, Medâḫilü'l-müʾellifîn, II, 734-735; Ömer Rızâ Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, Beyrut 1414/1993, II, 60; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, III, 232-235; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, I, 329, 596, 628, 673; II, 847, 1118, 1179, 1243, 1426; III, 1734, 2077, 2089; Muʿcemü'l-maḫṭûṭâti'l-mevcûde fî mektebâti İstânbûl ve Ânâṭûlî (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok], II,

703; “Siyālkūtī”, EI[2] (İng.), IX, 693; el-Ḳāmûsü’l-İslâmî, III, 581; Ferîde Hüccetî, “Siyâlkûtî”, DMT, IX, 250-251.

Mustafa Akçay

SİYAM

(bk. TAYLAND).

SİYASET

(السياسة)

İnsan topluluklarını yönetme sanatı.

Sözlükte "bir nesneyi düzgün ve iyi durumda bulunması için özenle gözetip korumak; hayvanı ehlileştirmek, atı terbiye etmek" gibi anlamlara gelen siyâset, "toplumun işlerini üzerine alma, yürütme, yönetme işi, insan topluluklarını yönetme sanatı" şeklinde tanımlanır (Fîrûzâbâdî, Ḳāmûsü'l-muḥîṭ, "svs" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "svs" md.; Kāmus Tercemesi, II, 938-939). Siyaset kelimesi ve türevleri Kur'an'da geçmez; hadislerde ise hem "at terbiye etme" hem de "halkın işlerini yönetme" mânalarında kullanılır (Müsned, II, 297; VI, 347, 352; Buhârî, "Enbiyâʾ", 50; Müslim, "İmâre", 44). Fıkıh literatüründe, kamu otoritesinin dinin genel ilkelerine ters düşmeyecek düzenlemeler ve uygulamalar yapması da çoğu zaman siyaset kelimesiyle ifade edilir (bu anlamdaki kullanımlar ve kelimenin Cengiz yasalarıyla ilgisi hakkında bk. İSTİSLÂH; SİYÂSET-i ŞERʿİYYE).

İlgili Kavramlar. Kur'ân-ı Kerîm'de, hadislerde ve İslâmî ilimler literatüründe yönetenler, yönetilenler ve yönetimle ilgili siyasî-idarî içerikli çok sayıda kavram bulunmaktadır. Yönetenlerle ilgili kavramlardan imâm (çoğulu eimme) bazı âyetlerde "toplumsal ve siyasal lider" anlamını ifade etmekte (meselâ bk. el-Bakara 2/124; el-İsrâ 17/71; el-Enbiyâ 21/73), hadislerde daha açık biçimde aynı anlamda sıkça geçmektedir (Wensinck, el-Muʿcem, "emm" md.). Hemen bütün hadis mecmualarında yer verilen bir hadiste Allah'ın âhirette kendilerini arşının gölgesinde barındıracağı yedi zümrenin en başında âdil imam (Müsned, II, 439; Buhârî, "Zekât", 16; Müslim, "Zekât", 91), diğer bir hadiste de Allah'ın gazabına uğrayanlar arasında zalim imam zikredilir (Müsned, III, 22; Tirmizî, "Aḥkâm", 4). İmam kelimesi "devlet başkanı" mânasında ilk halifeler döneminden itibaren siyasî literatürde kullanılmış, "cemaate namaz kıldıran" anlamındaki imamdan ayırmak üzere devlet başkanına büyük imam denilmiştir (İbn Haldûn, II, 578-579). Kelâm ve fıkıh literatüründe siyasî nazariyelerle ilgili görüşler çoğunlukla "imâmet" başlığı altında incelenir.

“Devlet başkanı, siyasî lider” mânasında kullanılan diğer bir terim halîfedir (çoğulu halâif, hulefâ). Kelime Kur’an’da (meselâ bk. el-A‘râf 7/69, 74; Yûnus 10/14), genellikle “bir kimsenin, bir topluluğun ardından gelip onun yerine geçen kişi” anlamında yer almakta (Taberî, I, 236), Hz. Dâvûd’a hitap eden, “Biz seni yeryüzünde halife yaptık, onun için insanlar arasında adaletle hükmet” meâlindeki âyette (Sâd 38/26) “siyasî lider” mânasında kullanıldığı açıkça anlaşılmaktadır. Emîrü’l-mü’minîn (kısaca emîr) unvanı “bir üst makam ve otoritenin buyruğu” anlamındaki emr kelimesinden türetilmiş olup hadislerde “yönetici” mânasında geçmektedir. Bu hadislerden birinde, “İnsanlar üzerinde emîr olan kimse onlardan sorumludur” buyurulmuştur (Buhârî, “ʿItḳ”, 17; Müslim, “İmâre”, 20). Bir âyette ve bazı hadislerde geçen ülü’l-emr tabiri (en-Nisâ 4/59, 83; Müsned, V, 183; Dârimî, “Muḳaddime”, 24) bağlamı dikkate alınarak çoğunlukla “siyasî ve askerî liderler” anlamında yorumlanır (Taberî, IV, 150-151, 153). Hadislerde aynı mânada veliyyü’l-emr de yer almaktadır (Müsned, I, 419; II, 327, 360, 367; Buhârî, “Ḫumus”, 1). Kur’an’da sultân kelimesi “hüccet, delil, hüküm” gibi anlamları yanında bazı âyetlerde (meselâ bk. en-Nisâ 4/91; en-Nahl 16/100; el-İsrâ 17/33) ve daha açık biçimde hadislerde (Wensinck, el-Muʿcem, “slṭ” md.) sonradan kazandığı siyasî içeriğe zemin hazırlayacak şekilde “güç, iktidar, velâyet” mânasında geçmektedir. Kelime literatürde hem siyasî iktidarı hem bu iktidarı elinde tutan lideri ifade edecek şekilde yaygın biçimde kullanılmıştır (meselâ bk. İbnü’l-Mukaffa‘, el-Edebü’ṣ-ṣaġīr, s. 25, 26, 29). Fîrûzâbâdî halifeyi “en büyük sultan” diye tanımlar (Ḳāmûsü’l-muḥîṭ, “ḫlf” md.); ancak halife kavramına nisbetle sultan zamanla daha dünyevî bir çağrışım yapar hale gelmiştir. Kur’an’da ve hadislerde çoğunlukla Allah’ın kudret ve hâkimiyetini belirten mülk ve melik kavramları -tamamı eski milletlerle ilgili olmak üzere-yirmi kadar âyette ve pek çok hadiste siyasî iktidarı ve ona sahip olan kişileri belirtmek için de kullanılmıştır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “mlk” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “mlk” md.).

Yönetilenleri ifade eden ve sözlüklerde “din, mezhep, yol, bir peygambere inananlar” şeklinde açıklanan ümmet (Cevherî, eṣ-Ṣıḥâḥ, “emm” md.) Kur’an’da “belli bir insan nesli, topluluk, dinî grup” anlamında (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “emm” md.), hadislerde ise çoğu İslâm toplumunu karşılamakla birlikte bazan siyasî içerikte bir kavram olarak geçmektedir (Wensinck, el-Muʿcem, “emm” md.). Zamanla bu kavramın dinî içeriği

zayıflayarak yönetilenler topluluğunu belirten en önemli siyasî terim haline gelmiştir. Yönetilenlerle ilgili diğer bir siyasî kavram olan millet Kur'an'da ve hadislerde daha çok "din" anlamında kullanılmakta, ilgili âyetlerin çoğunda "İbrâhim'in milleti" terkibi (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "mll" md.), hadislerde genellikle "İslâm milleti" gibi belli bir dini veya inanç grubunu ifade eden terkipler içinde geçmektedir (Wensinck, el-Muʿcem, "mll" md.). Daha sonraki literatürde millet kelimesi genellikle, "Allah'ın kulları için kitaplarında ve peygamberlerinin diliyle koyduğu esaslar" mânasındaki din ve şeriat kelimelerine yakın anlamda kullanılmaya devam etmiş, Osmanlılar'da ise dinî-siyasî cemaatleri ifade ederken son dönemde Türkçe yayınlarda dinî içeriğini kaybederek kültürel-siyasal bir kavram haline dönüşmüştür.

Yönetimle ilgili kavramların başında yer alan devlet kelimesi Kur'an'da ve hadislerde geçmez. "Dönmek, değişmek, halden hale geçmek" anlamındaki devl kökünden isim olan dûle "elden ele dolaşan şey" mânasına gelmekte olup bir âyette ve bazı hadislerde yer almaktadır (eş-Şûrâ 59/7; Buhârî, "Cihâd", 1-2; Müslim, "Cihâd", 74). Devletin, "bir insan topluluğuna ait siyasî hâkimiyetin teşkilâtlanmış şekli" anlamında siyasal içerikli bir terim olarak kullanılması Abbâsîler'in iktidarı ele geçirdiği dönemlere rastlar. Kur'an'da vatan kelimesi de geçmez. Bir âyette "yer" anlamında "mavtın" kullanılmakla birlikte (et-Tevbe 9/120) gerek bunun gerekse bazı hadislerde yer alan mavtın ve vatan kelimelerinin (meselâ bk. Müsned, I, 375; IV, 30; Ebû Dâvûd, "İmâre", 36) XVIII. yüzyılın sonlarına doğru siyasî anlam kazanan vatanla ilgisi yoktur. Kelime, hadislerde bir kimsenin veya topluluğun doğup büyüdüğü yahut uzun süre ikamet etmek üzere yerleştiği, yaşadığı yeri ifade etmektedir. Yönetimle ilgili bir diğer siyasî kavram olan dâr "herhangi bir siyasî otoritenin hâkim olduğu ülke" anlamında kullanılmıştır. Fıkıh literatüründe müslümanların yönetimindeki topraklar "dârülislâm", gayri müslimlerin hâkimiyeti altındaki ülkeler ise "dârülharp" terimleriyle belirtilir.

İslâm Düşüncesinde Siyaset İlkeleri. İslâm düşüncesinde siyaset kurumu Allah, insan, toplum ve tabiat arasındaki ilişkiye dair İslâm'ın ontolojik tasavvuruna dayanır. Sadece değersel (axiologique) düzlemde mekanizmaya indirgenemeyen siyaset,

modern sosyal bilimlerde olduğu gibi ekonomi ve hukuktan bağımsız bir disiplin olarak düşünülmez. İslâm medeniyetinde bu alan ancak fıkıh, ahlâk, kelâm ve felsefenin iç içe olduğu bütünün bir parçası şeklinde anlaşılabilir. İslâm siyaset düşüncesinde sorumluluk sahibi hür insan kavramlaşmış bütün siyasî faaliyetlerin temel aktörü olarak kabul edilir. İslâm'ın insan tasavvurunda kul olma bilincine sahip kişi, hür iradesiyle ve seçme yetisine sahip olarak yaptığı işlerden her iki dünyada sorumlu tutulacağına inandığından kendi içinde uyumlu ve dengeli bir yaşam kurmaya, bu uyum ve dengeyi toplum ve tabiatla ilişkisinde de gözetmeye çalışır. Dolayısıyla müslüman fert ile İslâm tasavvuruna göre inşa edilmiş toplum ve devlet arasında çatışma değil uyum söz konusudur. Öte yandan toplumun ve siyasal organizasyonların oluşması ve devamı aile sayesinde mümkün olduğu için İslâmiyet aile kurumuna özel bir önem vermiştir.

Kur'an ve Sünnet'te bireysel yaşantı, birey-toplum ilişkisi ve aile içi ilişkiler hakkında ayrıntılı sayılabilecek düzenlemelere yer verilirken insan topluluklarının idaresi için belirli ilkelerin ortaya konulmasıyla yetinilmiş, siyasal mekanizmanın alacağı somut biçimler bu ilkeler çerçevesinde tarih içinde yapılacak bilimsel çalışmalara ve ictihada bırakılmıştır. Siyaset alanında teorik tartışmaların olgunlaştığı ve önemli tecrübelerin yaşandığı bir dönemin âlimleri olan İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî ve öğrencisi Gazzâlî, siyaset tartışmalarını "kat'iyyât-zanniyyât" ayırımı üzerinde temellendirerek Kur'an ve Sünnet'in siyasetin kurucu ilkelerini (kat'iyyât) ortaya koyduğunu, bunların uygulama aşamasında alacağı teorik yapı ile zanniyyât alanının zaman içinde yapılacak ictihadlara bırakıldığını belirtmişlerdir (Cüveynî, el-İrşâd, s. 351-354). Meselâ âdil ve meşrû bir devlet başkanı seçme gereği kat'î bir hüküm, nasıl seçileceği ise zannî bir meseledir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra halifenin seçim tarzı olarak farklı usullerin uygulanması Sünnî âlimlerince bu durumun açık delili olarak gösterilir. İslâm tarihi boyunca kat'î-zannî ayırımı sayesinde zaman ve mekân değişmesine bağlı farklılıklara göre uygun çözümler uygulamaya konulabilmiş, bunun sonucunda totaliter rejim modellerinin önü tıkandığı gibi İslâm toplumlarında farklı inançlara sahip zümrelerin kendi din ve kültürlerini korumalarına imkân sağlayan modeller gelişmiş, aslî ilkelere aykırı olmamak şartıyla değişik kurumsal ve siyasal deneyimler kabul edilmiş ve uygulama alanı bulmuştur. Yine bu sayede kat'iyyât boyutuyla toplumun ve siyasetin inşasını mümkün kılacak ortak bir zemine vurgu

yapılırken modern Batı tecrübesindeki sosyal zemin dışında bir temel kabul etmeyen rölativist anlayışın egemen olmasının da önüne geçilmiştir. İslâmiyet yönetim biçiminden ziyade ehil ve emin bir kişinin seçimle iş başına getirilmesine, devlet başkanının mutlak değil sınırlı bir iktidara sahip olduğu ve Allah'ın huzurunda hesap vereceği bilinci içinde istişare esasına göre iş görüp adaletle hükmetmesine öncelik vermiştir. İslâm'da siyasetin temel amacı, insanların dünya ve âhiret mutluluğunu kazanacakları ortamın hazırlanması ve sürdürülmesi, yaygın tabiriyle din ve dünya mesâlihinin temini, diğer bir ifadeyle dinin korunması ve dünya işlerinin yönetilmesi olup bu amaca hizmet edecek bir yöneticinin iş başına getirilmesi esastır.

Kitap ve Sünnet üzerine temellenen İslâm ümmetine ait siyasal yetkinin niteliği ve çerçevesi, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hulefâ-yi Râşidîn'in uygulamalarıyla şekillenmiştir. Bu uygulama bir nevi temsil sistemi olan biata dayanır. Şîa dünyasına egemen olan eğilim biata karşı çıkmış ve imamın sadece önceki imamın vasiyeti (nasb) yoluyla iktidara gelmesi sayesinde meşruiyet kazanacağını savunmuş, bu yüzden Hz. Ali dışındaki halifelerin iktidarlarını gayri meşrû saymış, Ehl-i sünnet âlimleri ise bu görüşü reddetmiştir. Sünnî ulemâsına göre halife ümmetin seçtiği kişi olması dolayısıyla onun temsilcisidir. Ancak hilâfet mutlak değil sınırlı bir iktidarı temsil eder. Meşrû olmayan hususlarda yöneticilere itaat edilmeyeceği birçok hadiste belirtildiği için (meselâ bk. Müsned, I, 129; Buhârî, "Aḥkâm", 4; Müslim, "İmâre", 39) halifenin dinî esaslara aykırı kanun koyması yetki aşımı kabul edilir. Ümmet, imamın dinî esaslara aykırı karar ve uygulamaları karşısında uyarılar yapma ve toplumsal kargaşaya yol açacak derecede ağır sonuçlar doğurmayacaksa imamı değiştirme yetkisine sahiptir; fakat bunu nasıl gerçekleştireceği belli bir prosedüre bağlanmamıştır (Mâverdî, Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn, s. 139; Gazzâlî, el-İḳtiṣâd fi'l-iʿtiḳād, s. 240). Zaman zaman bu tür yetki aşımları görülse de fıkıhta bunları meşrulaştırmaya çalışan teorik bir zemin hazırlanması yönüne gidilmemiştir.

İslâm siyaset düşüncesinde yönetenlerle yönetilenler arasındaki ilişkiler başta adalet, ehliyet, emanet, biat ve istişare olmak üzere bir dizi temel kavram üzerine kurulmuştur. a) Adalet. Birçok âyet ve hadisteki adalet vurgusundan ve adaletle ilgili açıklamalardan hareketle (özellikle bk. en-Nahl 16/90; el-Hadîd 57/25) adaleti kurucu, yaşatıcı ve düzeltici olmak

üzere üç boyutta ele almak mümkündür. Kurucu adalet, toplumun ve siyasetin inşasında naslarda belirlenen kesinliklerin (kat‘iyyât) dikkate alınmasıyla ortaya çıkacak olan denge ve itidali ifade eder. Adaletin ikinci boyutu kurulan sistemin işleyişinde görülür. Bu boyutta kat‘iyyâtın güncel alanda uygulamaya konması yanında onun boş bıraktığı alanı ictihadın doldurmasıyla gerçekleştirilen adaletli idare söz konusudur. Kurulan bu düzenin bozulması durumunda siyasî güç yolunun kullanılması suretiyle adalet düzeltici unsur olarak işlev görür. Gerek İslâm siyaset düşüncesinde gerekse siyaset tarihinde adalet meşruiyetin temel vasıtası olarak öne çıkmıştır. Tarih içinde hem birçok eserde hem de uygulamada idarenin yönetilenler nezdinde meşruiyet kazanabilmesi için adalet dairesi kavramına başvurulduğu görülmektedir (bu kavram hakkında bir açıklama için bk. Bedreddin İbn Cemâa, Müstenedü’l-ecnâd, s. 109-110). b) Ehliyet. Adaletin gereği olduğu kadar sağlıklı karar alınmasını ve uygulanmasını temin etmesi yönüyle iyi bir idarenin de zaruri şartıdır. “İş ehil olmayanlara verildiğinde kıyameti bekle!” anlamındaki hadis (Buhârî, “‘İlim”, 2) genellikle siyasî bağlamda yorumlanmıştır. c) Emanet. Kişisel çıkar gözetmeden ortak yarar için hizmette bulunma yanında yönetimde şeffaf, hesap verebilir olmayı ifade eder. Yöneticilerin güven duygusu oluşturacak icraatta bulunması, yönetilenler tarafından meşrû görülüp benimsenmesine ve aralarında sevgi oluşmasına katkı sağlar. d) Biat. Toplumu yönetecek kişinin şer‘î açıdan meşruiyet kazanması yanında ümmetin katılımını sağladığı için sosyolojik meşruiyeti de ifade eder. Hem “ehlü’l-hal ve’l-akdin gerekli şartlara sahip bir kişiyi imam olarak seçmesi” hem de “seçilmiş imama bağlılık sunma” anlamındaki biat prensibinden İslâm tarihi boyunca idarenin saltanata dönüştüğü dönemlerde bile vazgeçilmemiştir. e) İstişare. Bir yandan katılımcıların birikimlerinden yararlanmayı, kararların daha iyi anlaşılmasını, kolayca uygulanmasını ve meşrû kabul edilmesini sağlarken öte yandan yönetilenlerin katılımına yer açarak otoriter yaklaşımların önünü kesme işlevi görür. Mâverdî yöneticinin, doğruluğundan veya yanlışlığından emin olmadığı konularda

akıllı, deneyimli, güvenilir ve sorumluluk bilinci taşıyan kimselere danışmadan nihaî karar vermemesi gerektiğini ifade eder (Teshîlü’n-naẓar, s. 166-167).

İslâmî Literatürde Siyaset. İslâm medeniyetinde siyaset başlığının altına

dahil edilebilecek meseleler birden fazla entelektüel gelenek tarafından işlenmiştir. Bunların başlıcalarını şöylece sıralamak mümkündür: Fıkıh. Fıkhın teşekkül devrinden itibaren başta hilâfet olmak üzere siyasî yetkinin inşası, kullanımı, devri ve sona ermesi hakkındaki konular velâ, biat, yemin, vekâlet gibi kavramlar ekseninde işlenmiştir. Ancak klasik fürû-i fıkıh sistematiği içinde siyaset alanı müstakil bir başlık altında ele alınmamış, buna karşılık cuma namazından had cezalarına kadar birçok bölüm içinde siyasete ilişkin çeşitli meseleler tartışılmıştır. Siyasetin temel meselelerinin müstakil eserlerde ele alınması süreci halife seçimi hakkındaki idealden uzaklaşılmasıyla değil, hilâfet kurumunun müslümanların ümmet olma sıfatını kaybetmesine yol açabilecek derecede işlevini yitirmesiyle birlikte gerçekleşmiştir. IV. (X.) yüzyılda özellikle Bağdat'ta Büveyhî iktidarının oluşması ve Fâtımîler'in güçlenmesi üzerine başlayan tartışmaların ilk ve en önemli ürünlerinden biri Ebü'l-Hasan el-Mâverdî'nin el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye'sidir. Halifenin gücünün zayıflayıp fiilî iktidarın Büveyhî emîrlerinin eline geçtiği böyle karışık bir dönemde Mâverdî çok farklı gruplar ve siyasî güçler karşısında ümmetin birliğini ve devamını korumakla yükümlü halifeyi ve hilâfet kurumunu savunarak bunların yeniden güçlendirilmesini amaçlamıştır. Eserleri günün meselelerinden uzak teorik çalışmalar olmayan Mâverdî imâmetin icmâen vâcip olduğunu söylerken Hâricîler'in, imamın seçimle iş başına gelmesi gerektiğini belirtirken Şîa'nın, aynı anda iki halife bulunamayacağını söylerken Fâtımîler'in ve halifenin Kureyş'ten olması gerektiğini savunurken Fâtımîler, Hâricîler ve Mu'tezile'nin iddialarına cevap verir. Bu çerçevede Mâverdî, döneminde bir vâkıa haline gelen vilâyetlerin bazı emîrler tarafından gasp yoluyla ele geçirilmesi (imâretü'l-istilâ) meselesini de ele alarak bu durumu emîrin halifeyi tanıması ve şeriata uygun yönetim ortaya koyması şartıyla zarurete dayanarak onaylamıştır (el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, s. 39-41). Mâverdî'nin, bu fikriyle güç kullanarak iktidarı ele geçiren emîrleri meşruiyet sınırları içine çekmeye çalıştığı söylenebilir. Halifenin ehlü'l-hal ve'l-akd tarafından seçilebileceğini ve aynı şekilde azledilebileceğini söylemesi, istişarenin gerekliliğine vurgu yapması onun mutlakiyetçi bir yaklaşımı benimsemediğini gösterir.

Fıkıh literatüründeki siyaset tartışmalarında Mâverdî ve Ferrâ gibi hilâfet merkezinde faaliyet gösteren fukaha kadar aynı dönemde Horasan Eş'arî geleneğinden gelen Cüveynî-Gazzâlî çizgisinin de derin etkisi olmuştur.

Cüveynî’ye göre siyasetle ilgili konulardaki tartışmalarda görülen karmaşanın temel sebebi kat‘î ve zannî meselelerin birbirine karıştırılmasıdır. el-Ġıyâs̱î’de (s. 60) ana hedefinin, herkesçe kabul edilen kat‘î meselelerle zanniyyât alanına giren ictihadî konuları birbirinden ayırmak olduğunu belirten Cüveynî, Hz. Peygamber’in vefatından sonra imamlığın Hz. Ali’ye veya Hz. Ebû Bekir’e bırakıldığını iddia eden farklı grupların zannî bir meseleye kat‘î imiş gibi yaklaşarak hataya düştüklerini ileri sürer (el-Ġıyâs̱î, s. 141). Cüveynî’nin bu yaklaşımı, modern dönemde İslâm siyaset düşüncesini ele alırken yapılan bazı önemli hataları da açıklayabilir. Zira özellikle bu alandaki başlıca modern şarkiyat çalışmaları, zannî meseleleri kat‘î gibi anlayıp zanniyyât sahasında zaman içinde ortaya çıkan farklı uygulama ve ictihadları anayasal yapıdan sapma şeklinde değerlendirme hatasına düşmüştür.

Moğol istilâsının getirdiği buhran devrinde ortaya çıkan tartışma ve metinler siyaset literatürünün en önemli kavşak noktalarından birini teşkil etmiştir. İbn Teymiyye’nin es-Siyâsetü’ş-şerʿiyye’yi Cengiz yasalarını yürürlüğe koyma çabalarına, özellikle bu yasaların cezaî düzenlemelerle ilgili bölümlerine cevap olarak yazdığı söylenebilir. Çağdaşı İbn Cemâa gibi İbn Teymiyye için de asıl mesele siyasî yapı ve mekanizma değil şeriatın uygulanmasıdır. İbn Teymiyye, şeriatın doğru bir şekilde uygulanabilmesi için kuvvet sahibi, emin ve ehil kişilerin iş başına getirilmesine ve işlerin istişare esasına göre düzenlenmesine vurgu yapmıştır.

Fıkıh literatüründe toplumun yönetilmesine dair ideal bir çerçeve inşasına çalışılırken güncel siyasette bu idealden sapma ihtimali sürekli göz önünde bulundurulmuştur. Fukaha, dünyanın bir imtihan yeri olduğu bilinciyle ütopik devlet teorilerinde görülen dünya cenneti vaadinde bulunmaz. Siyaset ve toplum asgari müşterekler üzerine kurulmakla birlikte fakihler, siyasetin güçle olan yakın ilişkisinden dolayı güncel siyasetin bozulma ihtimaline karşı adalete vurgu yapmış, ümmetin, idarecilerin politika ve icraatlarını sürekli takip ederek sorgulaması gerektiğini ve yeri geldiğinde onları azletme yetkisine sahip olduğunu ifade etmiştir. Bu anlamda fukaha açısından siyaset sadece uzlaşma veya güç ilişkileri değil bunların bütününü kapsayan bir faaliyet alanıdır.

Kelâm. Kelâm sahasında imâmet kavramı ekseninde gelişen literatür, hilâfetin ontolojik temellendirilmesi ve Hâricîler'e reddiye gibi konuları kapsasa da esas ağırlık noktasını imâmete nasla tayinle imamın ümmet tarafından yetkilendirilmesi görüşlerinin tartışılması teşkil etmiştir. Esas itibariyle fıkhın konusu olan imâmet, Şîa âlimleri tarafından itikadî bir mesele halinde ortaya konduğu için Ehl-i sünnet kelâmcıları da eserlerinde bu konuya yer vermişlerdir. Özellikle Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'den sonra imâmet meselesi müstakil başlıklar altında kelâm kitaplarının sonuna eklenmiştir. Şîa, Hz. Peygamber'in vefatından sonra hilâfetin Hz. Ali'nin hakkı olduğunu, bunun nasla belirlendiğini, Hz. Ali'den sonra oğulları Hasan ve Hüseyin soyundan devam etmesi gerektiğini savunur. Bu sebeple Zeydiyye dışındaki Şiî fırkaları ilk üç halifenin meşruiyetini tartışma konusu yapar. Şîa'ya göre Resûl-i Ekrem'in vefatıyla vahiy sona ermiş, fakat Peygamber'in diğer görevleri tayin edilmiş imam tarafından yerine getirilmeye devam etmiştir. Günahsız olan imam vahyin bâtınî mânasını açıklama hakkına sahip dinî ve siyasî bir liderdir. Hâricîler ve Mu'tezile, imamın Kureyş'ten olmasını gerekli görmeyip Allah'ın hükümlerini adaletli bir şekilde uygulayacak âlim ve zâhid bir kişi olmasını şart koşar. Adaletli idaresi devam ettiği sürece imama itaat gereklidir, adaletten sapması durumunda ise azil şarttır. Ehl-i sünnet, imâmetin vâcip olduğunu ve imamın ehlü'l-hal ve'l-akdin seçimi veya istihlâf yoluyla başa gelmesi gerektiğini savunarak Şîa'nın nasla tayin görüşünü reddetmiştir (bu tartışmaların uzantısı olan bazı meseleler için bk. İMÂMET).

Felsefe. İslâm medeniyetinde siyasetin felsefî bir disiplin olarak ele alınışının tarihini, Doğu (Fars, Hint) ve Batı (eski Yunan) kültürlerinden Arapça'ya tercümelerin yapılmaya başlandığı II. (VIII.) yüzyıl başlarına kadar götürmek mümkündür. Bu yönelimin, Eflâtun'un başta Devlet olmak üzere bazı eserlerinin Arapça'ya tercüme edilmesiyle hız kazandığı söylenebilir. Aristo'nun Politika'sının Arapça'ya çevrildiğine dair kesin bilgi bulunmasa da onun siyaseti pratik felsefe içinde değerlendirmesi İslâm filozoflarını derinden etkilemiştir. Bu çerçevede İslâm filozofları

çoğunlukla siyaseti pratik felsefenin ahlâk (tedbîrü'n-nefs), ev yönetimi (tedbîrü'l-menzil) ve şehir idaresinden (tedbîrü'l-müdün) oluşan bütünlüğü içinde ele almışlar ve bu sahanın nazarî felsefeyle sıkı ilişkisini göz önünde bulundurmuşlardır.

Siyaseti bu tasnif içinde dikkate değer bir şekilde ilk defa ele alan filozof Fârâbî'dir. Bu ilmi (el-ilmü'l-medenî, el-felsefetü'l-medeniyye, el-ilmü'l-insânî) "iradî fiil ve kanunlarla bunların kendilerinden kaynaklandığı meleke, huy, seciye ve mizaçları inceleyen bilim" diye tanımlayan Fârâbî (İḥṣâʾü'l-ʿulûm, s. 79-80; et-Tenbîh, s. 21-22), bu alandaki öncelikli ilgisini insanın nihaî gayesine ve bu gayeye nasıl ulaşabileceğine hasretmiştir. Fârâbî'ye ve sonraki bütün müslüman filozoflara göre insanın son amacı mutluluğa ulaşmaktır. Fakat insan kendi kendine yeterli bir varlık olmadığından en temel ihtiyaçlarını karşılamak için diğer insanlarla birlikte yaşayacağı bir şehir ve yönetime (medine) ihtiyaç duyar. Fârâbî'nin ve aynı geleneği devam ettirenlerin erdemli ve erdemsiz diye sınıflandırdığı medine tiplerinden sadece erdemli olanda insanın mutluluğa ulaşması mümkündür. Ancak böyle bir medine, nazarî ve amelî ilimlerin bilgisini kendinde toplayan bir devlet başkanı (ilk reis) sayesinde gerçekleşebilir. Her ne kadar Fârâbî ilk reisin peygamber olduğunu açıkça belirtmese de özelliklerine dair verdiği bilgiler aralarında bir özdeşlik ilişkisi kurmaya imkân tanımaktadır. Fârâbî'nin siyaset felsefesi üzerinde Eflâtun'un büyük etkisi olmakla birlikte onun yaptığı devlet sınıflamaları hem antik Yunan'da görülen şehir devletinden daha geniştir hem de erdemsiz devletler arasında saydığı cahil, fâsık ve sapkın devlet çeşitlerinde İslâmî bakış açısının etkisi açıkça görülür.

Diğer İslâm âlimleri gibi filozoflar da siyaset görüşlerinde adalete merkezî bir ağırlık vermişlerdir. Grek kültüründen gelen bir anlayışla adaleti öncelikle ahlâkî bir erdem kabul eden filozoflar onu bütün ahlâkî erdemlerin insan ruhundaki birleşkesi sayarlar. Nitekim İbn Miskeveyh, "Adalet faziletin bir parçası değildir; aksine o faziletin bütünüdür" der (Tehẕîbü'l-aḫlâḳ, s. 111). İbn Miskeveyh'e göre siyaset düşüncesinin temel kavramı ilâhî, tabiî, örfî (vaz'î) ve ihtiyarî şeklinde dört kısma ayırarak incelediği adalettir. İlâhî adalet metafizik ve değişmeyen varlıklarda, tabiî adalet ise duyular âleminde görülür. Siyasetin de konusu olan örfî adalet genel ve özel olmak üzere ikiye ayrılır. Genel adalet, altının para olarak kullanılması örneğinde görüldüğü gibi insanlığın uzun tarihî tecrübeler sonucunda üzerinde ittifak etmesiyle meydana gelir. Özel adalet yönetim biçimlerine göre değişiklik gösterir ve bununla, her toplumun kendi özel durumunu dikkate alan yöneticiler tarafından kanunlar vazedilerek adaletli

bir toplumun inşa edilmesi amaçlanır. İhtiyarî adalet ise ruhun farklı özellikleri arasında bir uyum ve dengenin kurulması ile gerçekleşir. İbn Miskeveyh'e göre insan ihtiyarî adaleti tek başına gerçekleştiremez, bunun için topluma ihtiyaç duyar. Din vazettiği toplumsal boyutu olan ibadetlerle (hac, cuma namazı, cemaatle namaz, zekât, sadaka vb.) insanın ihtiyarî adaleti tesis etmesine yardımcı olur (Risâle, s. 12-20).

Amelî felsefenin amacının, iyi olanı elde etmek için insanın fiillerine konu teşkil eden hususlarda sağlıklı bir görüşe ulaşmak olduğunu belirten İbn Sînâ'ya göre insan fiillerinin sosyalleşmesi ortak hayatla (müşâreke) gerçekleşir ve bu hayatın aile ve şehir olmak üzere iki düzeyi bulunur. İbn Sînâ, erdemli bir düzen hedefiyle incelenen ev ve şehir düzeyindeki ilişkilerin iyi yönetilebilmesi için iki şart öngörmektedir: Meşrû bir kanunun ve bu kanuna göre hareket edip onu muhafaza edecek bir yöneticinin varlığı. Meşrû kanunun vâzıı peygamberdir. İbn Sînâ ahlâk, ev ve şehir biçimindeki geleneksel üçlü ayırıma "kanun koyucu sanat" başlığı altında diğer dallara ilkelerini veren yeni bir bölüm ekler (Manṭıḳu'l-meşriḳıyyîn, s. 6-8). Ona göre amelî felsefenin genel ilkeleri doğrudan doğruya ilâhî dinlerden alınmaktadır. Teorik aklın fonksiyonu ise peygamberlik müessesesini hem psikolojik yönden açıklamak hem de onun bireysel ve toplumsal hayatın düzenlenmesindeki rolünü ortaya koymak ve ilâhî dinden alınan ilkelerin genel olarak doğruluğunu ispat edip yeni ortaya çıkacak tikel durumlara bu ilkelerden hareketle çözümler üretmektir.

Fârâbî, İbn Miskeveyh ve İbn Sînâ'nın ayrı ayrı incelediği amelî felsefenin ahlâk, ev ve şehir yönetimi şeklindeki üç sahasını bir arada ele alan Nasîrüddîn-i Tûsî, kendisinden sonra bu alanda eser yazan Devvânî, Kınalızâde Ali gibi müellifleri de etkilemiştir. Tûsî'ye göre amelî felsefe insanın iradî davranışları sayesinde elde edeceği yetkinlikle dünya ve âhiret hayatında mutluluğa ulaşmasını sağlar. Tûsî, Aḫlâḳ-ı Nâṣırî'nin "Siyâset-i Müdün" başlığını taşıyan bölümünü yazarken Fârâbî'den yararlandığına işaret eder; ancak bu kısmın muhtevası onun Gazzâlî'den, özellikle sevgi ve dostlukla ilgili bölümde İbn Miskeveyh'ten faydalandığını göstermektedir. İnsanın tabiatı itibariyle medenî olduğu şeklindeki antik düşünceyi devam ettiren Tûsî, toplum ve siyasetin en önemli kurucu ve yaşatıcı öğesi olarak sevgiyi (muhabbet) kabul eder. Sevgi insanlar arası anlaşmayı mümkün kılan asgari bağdır. Bu bağ hâlik-mahlûk, hükümdar-tebaa, anne-çocuk

ilişkilerinde görüleceği üzere çok farklı alanlarda kendini gösterir. Ancak siyasî yönetimin başarısı için sevginin adaletle desteklenmesi gerekir. Adalet sadece siyasetin kurucu unsuru olarak orta ve dengeli yolu tavsiye etme işlevi görmez, ayrıca sevgi bağının zayıflaması halinde ortaya çıkabilecek sorunları düzeltmeye yarayan en önemli araç durumundadır.

İslâm felsefesinin Endülüs'teki temsilcilerinden İbn Bâcce, yaşadığı dönemdeki siyasal durumun da etkisiyle erdemli devlet yerine bozuk yönetimlerde yalnız yaşayan erdemli filozofun (mütevahhid) faal akılla ittisâl sayesinde erişeceği ferdî kemal ve mutlulukla ilgilenir. Ona göre erdemsiz devlette yaşayan iyi insanlar (nevâbit), kendilerini korumak için bu toplumdan ayrılarak inzivada tek başlarına mutluluğu elde etmenin yollarını aramalıdır. İnsanın tabiat itibariyle medenî olduğu ilkesini dikkate alan İbn Rüşd ise İbn Bâcce'nin önerdiği fikre karşı çıkar. Genelde amelî felsefe, özelde siyaset hakkında Eflâtun'un Devlet'ine ve Aristo'nun Nikomakhos Ahlâkı'na yazdığı şerhler dışında eser vermeyen İbn Rüşd bu şerhlerde anılan filozofların görüşlerini olduğu gibi kabul etmemiş, dine uygun bulmadığı bazı mitolojik hikâyeleri şerhetmeyip kendi dönemi için anlamlı olmayan isim ve örnekleri değiştirmiş, devlet modellerini din açısından değerlendirip kendi devrindeki örneklerle karşılaştırmıştır.

İbn Haldûn, filozofların ideal diye tanımladığı ve mükemmel olması sebebiyle hâkime ihtiyaç bırakmayan siyaset şekline "es-siyâsetü'l-medeniyye", bu siyasetin uygulandığı topluma da "el-medînetü'l-fâzıla" adını verdiklerini hatırlatıp bu kavramlardan ne anladıklarını kısaca açıkladıktan sonra kendisinin bu konudaki görüşleri gerçekçi bulmadığını, onların sadece bir faraziye üzerinde durduklarını ifade eder. İbn Haldûn, sosyal gerçeklik olarak siyasal değişimi kendi dinamikleri içinde açıklamanın önemine dikkat çekip "umran ilmi" adını verdiği yeni bir ilim ortaya koymuş, Muḳaddime'de toplumların bedevîlikten şehir hayatına geçişini, devletlerin ortaya çıkış, büyüme ve çöküş süreçlerini sosyal gerçekliğin kendi iç dinamikleriyle

açıklamaya çalışmış, bu süreci etkileyen en önemli dinamik gücün asabiyet olduğunu savunmuştur. Topluluklar asabiyet gücü sayesinde bir araya gelip bir devleti oluşturmakta ve siyasî iktidarı kontrol edebilmektedir. Asabiyetin zayıflaması durumunda ise devletlerin zayıflayıp tarih

sahnesinden çekildiği görülür. İbn Haldûn, asabiyet kavramı üzerinden siyasal değişimi açıklamaya çalışırken normatif boyutu da ihmal etmez. İnsan için topluluk halinde yaşamanın zorunlu olduğunu belirterek toplumsal hayatın kuruluşunda esas olan kanun koyucuya göre siyasetin farklılaştığını söyler. Kaynağı vahiy olan siyaseti şer‘î, kaynağı akıl olan siyaseti aklî diye nitelendirir; aklî siyaseti de halkın yararının hükümdarın menfaatini öncelediği siyaset ve bunun aksi olan siyaset şeklinde ikiye ayırır. Şer‘î siyaset insanın hem bu dünyada hem de âhirette mutluluğunu sağlarken aklî siyasetin faydası sadece bu dünya ile sınırlıdır.

Siyasetnâmeler ve Edep Literatürü. Daha çok devlet idaresi tecrübesine sahip kişilerce kaleme alınmış olan bu eserlerin kaynakları arasında İslâmî döneme ait tecrübenin ürünleri yanında İslâm öncesi devlet geleneklerinin tecrübelerinden elde edilmiş hikemiyat da yer almaktadır. Bu literatürde, fıkıh ve diğer disiplinlerde işlenmeyen protokol ve strateji konularına yer verildiği gibi hitap ettiği idareciye kendi iktidarı çerçevesinde nasıl davranması ve uzun vadede ne gibi tedbirler alması gerektiğine dair öğütlerde bulunulur. Emevî iktidarıyla birlikte gelişen merkezî bürokrasi ve özellikle vezirlik kurumu bu literatürün ortaya çıkışına vesile olmuştur. İlk dikkat çekici eserlerini İbnü’l-Mukaffa‘, Câhiz, İbn Kuteybe ve Keykâvus’un verdiği, sonraki dönemlerde çok sayıda örneği görülen bu telif geleneği modernleşme sürecinin İslâm dünyasına girişinin öncesine kadar süregelmiştir (bazı örnekler için bk. Levend, bk. bibl.). Bu geleneğin önemli temsilcilerinden Selçuklu Veziri Nizâmülmülk, günlük siyasetin içinden gelen biri olarak kaleme aldığı Siyâsetnâme’sinde adalete sürekli vurgu yapmasıyla dikkat çekmektedir. Müellife göre iyi bir yönetimin temel amacı düzeni sağlayacak adaletli bir idare ile âdil ve istikrarlı bir toplum tesisi ve bunun korunması olmalıdır. Adalet hem iyi bir siyasî idarenin oluşmasını hem de bu düzenin devamını sağlayan en temel unsurdur. Yöneticiler kul olarak nimetin kadrini bilmeli, iyi ve âdil bir yönetim gerçekleştirip Allah’ın rızasını elde etmeye çalışmalıdır. Böyle bir yönetici hem bu dünyada hem de âhirette kurtuluşa erer. Müellif işlerin ehil olanlara verilmesi, hukukun âdil ve eşit bir şekilde uygulanması neticesinde oluşacak adaletli yönetime halkın destek vereceğine vurgu yaparak halkın memnuniyeti anlamında sosyolojik meşruiyetin önemini belirtir ve halkın duasıyla mülkün pâyidar olup genişleyeceğini ifade eder. Nizâmülmülk, uyguladığı iktâ sistemi ve açtığı medreselerle siyasî düzeni ekonomik ve

ilmî açıdan destekleyecek kurumsal yapılaşmayı hedeflemiş, bu alanda da iyi bir denge siyaseti gütmeye çalışmıştır.

Islahatnâmeler. Osmanlı siyaset düşüncesinin temel ilgisini adaletli bir nizamın kurulması ve yaşatılması oluşturmaktadır. Bu dönemdeki siyaset anlayışının esaslarını diğer birçok kaynak yanında özellikle, Osmanlı siyaset tecrübesinde karşılaşılan problemleri ve sebeplerini tesbit edip çözüm önerileri getiren ıslahatnâmelerde bulmak mümkündür. Islahatnâme yazarlarını bu tür eserler kaleme almaya sevkeden başlıca âmil, geleneksel uygulamadan (kānûn-ı kadîm) sapma neticesinde nizâm-ı âlemin bozulacağına dair duydukları endişedir. Lutfi Paşa, bu türün ilk örneklerinden olan Âsafnâme'sinin girişinde önceki tecrübeye aykırı gördüğü uygulamaları eleştirmek için bu risâleyi yazdığını belirtir. Onun tesbit ve teklifleri kendisinden sonra Nahîfî, Sarı Mehmed Paşa, Sarı Abdullah Efendi ve Âlî Mustafa Efendi gibi müelliflerin eserlerini etkilemiştir (bk. ISLAHAT). Risâle'sinde rüşvet ve terfide liyakat gibi konulara dikkat çeken Koçi Bey de kānûn-ı kadîme aykırı ve bid'at niteliği taşıyan uygulamaların ortadan kaldırılmasını önerir. Aynı dönem Avrupa'sında kilise otoritesinin zayıflaması sebebiyle gündeme gelen meşruiyet krizi ve yükselen yeni sınıf olarak burjuvazinin siyasette hak talepleri yüzünden ortaya çıkan rejim tartışmaları Osmanlı dünyasında görülmez. Modern siyaset biliminin kurucularından sayılan Hobbes ile aynı dönemde yaşayan Hasan Kâfî de yeni bir sosyal sözleşme düşüncesinden hareketle rejim tartışması yapmak yerine siyasal mekanizmanın işleyişindeki aksamaları belirleyip giderme meselesi üzerine yoğunlaşmış, adalet dairesine dikkat ederek ümerâ, ulemâ, ziraat erbabı, esnaf ve ticaret erbabı arasındaki dengeyi koruyacak bir toplum ve siyaset modelini savunmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, II, 938-939; Müsned, I, 129, 375, 419; II, 297, 327, 360, 367, 439; III, 22; IV, 30; V, 183; VI, 347, 352; İbnü'l-Mukaffa', el-Edebü'ṣ-ṣaġīr, Beyrut 1384/1964, s. 25-29; a.mlf., Âs̱âru İbni'l-Muḳaffaʿ, Beyrut

1409/1989, s. 245-323; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 183; Câhiz, Resâˀil (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1399/ 1979, IV, 207-215, 285-306; İbn Kuteybe, ˁUyûnü'l-aḫbâr, I, 1-42; Taberî, Câmiˁu'l-beyân, Beyrut 1412/1992, I, 236; IV, 150-151, 153, 608; Fârâbî, İḥṣâˀü'l-ˁulûm (nşr. Ali Bû Mülhim), Beyrut 1996, s. 79-85; a.mlf., et-Tenbîh ˁalâ sebîli's-saˁâde, Haydarâbâd 1346, s. 20-22; a.mlf., el-Medîneti'l-fâżıla (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1986, s. 116-159; a.mlf., es-Siyaset ul-Medeniyye (trc. Mehmet Aydın v.dğr.), Ankara 1980, s. 36-73; İbn Miskeveyh, Tehẕîbü'l-aḫlâḳ (nşr. İbnü'l-Hatîb), Kahire 1398, s. 107-112, 121-122; a.mlf., Risâle fî mâhiyyeti'l-ˁadl (nşr. M. S. Khan), Leiden 1964, s. 12-20; İbn Sînâ, eş-Şifâˀ el-İlâhiyyât (2), s. 435-455; a.mlf., Manṭıḳu'l-meşriḳıyyîn, Kum 1405, s. 6-8; a.mlf., Fî Aḳsâmi'l-ˁulûmi'l-ˁaḳliyye (Tisˁu Resâˀil içinde), Kahire 1908, s. 105-108; a.mlf., ˁUyûnü'l-ḥikme (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1980, s. 16-17; Abdülkāhir el-Bağdâdî, Uṣûlü'd-dîn, Beyrut 1401/1981, s. 279; Mâverdî, el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, Beyrut 1405/1985, tür.yer.; a.mlf., Teshîlü'n-naẓar ve taˁcîlü'ẓ-ẓafer (nşr. Rıdvân es-Seyyid), Beyrut 1987, s. 134-147, 166-167, 203-206, 228-229, 253-255, 283; a.mlf., Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn (nşr. Mustafa es-Sekkā), Beyrut 1978, s. 136-139; İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), V, 28; Keykâvus b. İskender, Kabusname (trc. Mercimek Ahmed, nşr. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1974, s. 85-161; Cüveynî, el-İrşâd (Temîm), s. 351-354; a.mlf., el-Ġıyâs̱î (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Katar 1401, s. 54-60, 141; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (trc. Mehmet Altay Köymen), Ankara 1999, tür.yer.; Gazzâlî, el-İḳtiṣâd fi'l-iˁtiḳād (nşr. İbrahim Agâh Çubukçu - Hüseyin Atay), Ankara 1962, s. 234-242; a.mlf., İḥyâˀ, Kahire 1334, II, 179; III, 195-196; a.mlf., Feḍâˀiḥu'l-Bâṭıniyye (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1383/1964, s. 169-225; Zemahşerî, el-Keşşâf (nşr. M. Mürsî Âmir), Beyrut 1397/ 1977, I, 552; II, 442, 448, 457, 463; IV, 47; İbn Rüşd, Averroes on Plato's Republic (trc. R. Lerner), Ithaca 1974; Nasîrüddîn-i Tûsî, Aḫlâḳ-ı Nâṣırî, Leknev 1316, s. 347-350; İbnü't-Tıktakā, el-Faḫrî (nşr. M. İvaz İbrâhim Bek - Ali el-Cârim Bek), Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), s. 15-65; Takıyyüddin İbn Teymiyye, es-Siyâsetü'ş-şerˁiyye (nşr. Beşîr M. Uyûn), Dımaşk 1405/1985, s. 12-34, 170-184; Bedreddin İbn Cemâa, Müstenedü'l-ecnâd fî âlâti'l-cihâd (nşr. Üsâme Nâsır Nakşibendî), Bağdad 1983, s. 109-110; a.mlf., Taḥrîrü'l-aḥkâm fî tedbîri ehli'l-İslâm (nşr. Fuâd Abdülmün‘im Ahmed), Devha 1408/1998, tür.yer.; İbn Kayyim el-Cevziyye, eṭ-Ṭuruḳu'l-ḥükmiyye, Kahire 1317, s. 8-25; İbn Haldûn, Muḳaddime, II, 499-510, 521-579, 773-774; Seyyid Şerîf

el-Cürcânî, Şerḥu'l-Mevâḳıf, İstanbul 1292, II, 464; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 219-222; Koçi Bey, Risale (haz. Zuhuri Danışman), İstanbul 1993, s. 3-44; Cl. Cahen, "The Body Politic", Unity and Variety in Muslim Civilization (ed. G. E. von Grunebaum), Chicago 1955 s. 132-136; W. M. Watt, Islamic Political Thought, Edinburgh 1968, s. 31-45, 99-109; A. K. S. Lambton, State and Government in Medieval Islam, Oxford 1981; B. Lewis, "Siyasa", In Quest of an Islamic Humanism (ed. A. H. Green), Cairo 1984 s. 3-14; a.mlf., The Political Language of Islam, Chicago 1991, tür.yer.; E. I. J. Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam, An Introductory Outline, Cambridge 1988, tür.yer.; Ahmed Davutoğlu,

Alternative Paradigms, Lanham 1994, tür.yer.; H. Daiber, "Political Philosophy", History of Islamic Philosophy (ed. Seyyed Hossein Nasr - O. Leaman), London 1996, s. 841-885; L. Strauss, "Farabi's Plato", Islamic Philosophy (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1999, IX, 143-179; P. Crone, Medieval Islamic Political Thought, Edinburgh 2004, tür.yer.; H. Gibb, "al-Mawardi's Theory of the Khilafah", IC, XI (1937), s. 291-302; a.mlf., "The Evolution of Government in Early Islam", St.I, IV (1955), s. 5-17; Agâh Sırrı Levend. "Siyasetnameler", TDAY Belleten (1962), s. 167-194; D. Ayalon, "The Great Yasa of Chingiz Khan, A Re-examination (C2) Al-Maqrizis Passage on the Yasa under the Mamluks", St.I, XXVIII (1973), s. 107-156; F. M. Najjar, "Political Philosophy in Islam", IQ, XX/4 (1978), s. 121-132; Mehmet İpşirli, "Hasan Kâfî el-Akhisarî ve Devlet Düzenine Ait Eseri: Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-Âlem", TED, sy. 10-11 (1981), s. 239-278; C. E. Bosworth - I. R. Netton - F. E. Vogel, "Siyāsa", EI² (İng.), IX, 693-695.

Hızır Murat Köse

SİYÂSET-i ŞER‘İYYE

(السياسة الشرعيّة)

Kamu otoritesinin özellikle kamu hukuku alanında dinin genel ilkelerine ters düşmeyecek düzenlemeler ve bu çerçevede uygulamalar yapma yetkisi.

Sözlükte “bir topluluğun başına geçmek, onların işlerini yararlarına olacak biçimde yürütmek” anlamındaki siyâset ile “dine, şeriata, hukuka uygun” anlamındaki şer‘iyye kelimelerinden oluşan siyâset-i şer‘iyye, kamu otoritesinin yönetilen topluluğun yararına olacak ve dinin genel ilkelerine ters düşmeyecek düzenlemeler ve bu çerçevede uygulamalar yapma yetkisini ifade eder. Çok defa kısaca siyaset olarak anılan bu terimle ilgili değişik tanımlar yapılmakla birlikte (aş.bk.), süreç içerisinde daha belirginleşmiş tanımlarda bu yetkinin yasa çıkarma ve düzenlemeler yapma boyutu da vurgulanmıştır.

İsabet derecesi bir yana siyaset kelimesinin Türkçe “yasa”dan alındığı iddiası, kelimenin kazandığı anlam genişlemesine ve Cengiz yasasının siyaset ve siyâset-i şer‘iyye kavramlaştırması üzerindeki etkisine ışık tutması açısından önemlidir. İbn Tağrîberdî, Cengiz Han’ı “sâhibü’l-yasak” (yasa sahibi) diye niteledikten sonra yasak kelimesinin Türkçe’de “emîrin askerleri arasındaki buyruk ve düzeni” anlamına geldiğini ve bu kelimenin aslının yasa olduğunu belirtir. İbn Tağrîberdî’nin naklettiğine göre Cengiz Han askerlerine üç düzen emretmiş ve işlerinde üç temel ilkeyi esas almıştır. Bu üç yasa, zaman içerisinde Farsça’da üç anlamına gelen “se” sözcüğünün yasa kelimesinin önüne getirilmesiyle “se yasa” şeklinde anılmaya başlanmış ve giderek Cengiz yasasını ifade etmek üzere “se yasa” / “siyasa” tabiri yerleşmiş, bu tabirin Arap alfabesiyle yazılması onu “siyaset”e dönüştürmüştür.

Siyasetin şer‘iyye sıfatıyla nitelendirilmesi, devlet yönetimi ve yargıyla ilgili düzenlemelerin şer‘in “insanların yararını (maslahat, mesâlih) gerçekleştirme” olarak formüle edilen temel amacının dışında olmadığını belirtmeye yöneliktir. Bu kullanım siyasetin esas itibariyle nötr bir içeriğe

sahip olduğunu, amaç ve sonuçlarına göre değişik biçimlerde nitelendirilebileceğini gösterir. Nitekim siyaset “âdil siyaset” ve “zalim siyaset” şeklinde bir ayırıma tâbi tutularak incelenmiştir; “siyâset-i hasene”, “siyâset-i sâliha” gibi tabirlerin de “âdil siyaset” anlamında veya ona yakın mânada kullanıldığı anlaşılmaktadır. Öte yandan siyasetin şer‘î olarak nitelendirilmesine ihtiyaç duyulması, siyasetin hiç değilse bazı kısımlarının fıkhın bilinen genel sistematiği içerisinde konumlandırılmasında teorik zorluklar bulunduğunu düşündürmektedir. Nitekim İbn Nüceym’in, siyâset-i şer‘iyyeye tekabül ettiği belirtilen âdil siyasetin şer‘ kapsamında olduğunu ifade ettikten sonra, “Bunu bilen bilir, bilmeyen bilmez” gibi ilginç bir ifade kullanması, konunun hassasiyetine işaret yanında bu hususta belli bir teorik zorluk ve kapalılık bulunduğunu ima eder. Siyâset-i şer‘iyye konusundaki tutumların ona bütünüyle karşı çıkmak, onu gerektiğinden fazla ve şer‘in sınırlarını aşacak biçimde kullanmak ve bu hususta orta yolu tutmak şeklinde gruplandırılması da (İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü’l-muvaḳḳıʿîn, IV, 373; İbn Ferhûn, II, 132) bu teorik zorluğun başka bir ifadesi olarak değerlendirilebilir.

Tarihî Süreç. İktidarı ele geçirdiğinde Muâviye b. Ebû Süfyân tarafından ulemâya hitaben söylenen, “Din işlerine siz bakın, siyaseti bize bırakın” sözünde siyaset kelimesinin sonraki terim anlamına temel teşkil edecek şekilde kullanıldığı söylenebilirse de bu kelimenin ne zaman fıkıh literatürüne girdiğini ve şer‘iyye nitelemesiyle birlikte anılmaya başladığını tesbit etmek kolay değildir. Bu konudaki veriler, daha sonraları siyaset kavramı kapsamında değerlendirilecek bazı uygulamaların, kamu otoritesini temsil eden yöneticilerin naslarda bulunmadığı gibi nasların uygulama alanını genişletmede genel kabul görmüş yöntemlerle de ulaşılamayan zecrî tedbirler alma ihtiyacını hissetmeleriyle ortaya çıktığını ve siyasetin kavramsal çerçevesinin saltanata geçişten, özellikle halifelerin siyasî otoritelerinin zayıfladığı dönemlerden itibaren netleşmeye başladığını göstermektedir. Siyasetin ve daha özel ifadesiyle siyâset-i şer‘iyyenin kavramlaşma sürecinde Cengiz yasasının etkisi inkâr edilemez. Kendi tanıdıkları hukukî yapı dışında güçlü ve etkili başka bir hukukî yapı ile tanışmaları fukahayı derinden etkilemiştir. Cengiz yasasının en büyük etkisi, içerikten daha önemli olmak üzere, şeriatın doğrudan düzenlediği alanlar dışında devlet başkanının bir düzenleme yetkisine sahip bulunması fikrini fukahanın gündemine getirmiş olmasıdır. Siyâset-i şer‘iyyenin

kavramsal çerçevesinin ve uygulama alanının genişlemesindeki bir faktör de zamanın bozulması (fesâdü'z-zamân) olgusu ve algısıdır. Bu kavram ağırlıklı olarak, dindarlığın hukukî süreçlerin işlemesini ve sonuca bağlanmasını kolaylaştırdığı dönemlerin geride kaldığını ve dindarlık aşınması sebebiyle insanların adalet ve hakkaniyetin gerçekleşmesi yerine kendilerinin veya yakınlarının çıkarlarını tercih etme meyillerinin arttığını ifade etmektedir. Meselâ ilk dönemlerde yakınların birbiri hakkında şahitlik etmeleri kabul edilirken sonraları kabul edilmemesi bu gerekçeyledir. Bu durumu ifade etmek üzere adaleti sebebiyle Hulefâ-yi Râşidîn'in beşincisi diye anılan Emevî Halifesi Ömer b. Abdülazîz'e nisbet edilen, "İnsanların işledikleri yeni kötülüklere paralel olarak yeni yargı kararları ortaya çıkmıştır" sözüne kaynaklarda sıkça atıf yapılmıştır.

Siyaset kelimesine Serahsî'nin el-Mebsûṭ'u gibi orta dönem Hanefî fıkıh eserlerinde rastlanmakla birlikte bunlarda tanım yer almaz. Geç dönem Hanefî fakihlerinden Zeynüddin İbn Nüceym'in önceki Hanefî ulemâsının eserlerinde siyasetin tarifini görmediğini belirtmesi, bu terimin tarihsel süreç içerisinde izlenmesinde güçlükler bulunduğunu göstermektedir. Siyasetin terimleşme ve teorik çerçeveye oturtulma sürecinin Hanbelî fakihi Ebü'l-Vefâ İbn Akīl, Şâfiî fakihi Mâverdî ve Hanbelî fakihi Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'dan sonra büyük ölçüde Mâlikî fakihi Şehâbeddin el-Karâfî ve onu takiben Hanbelî fakihi İbn Teymiyye ile öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye ile tamamlandığı söylenebilir. Bunların eserlerinde yer alan siyâset-i şer'iyyeye dair mâlûmat büyük ölçüde sonraki eserlere intikal etmiştir. Özellikle Karâfî gibi bazı fakihlerin Hz. Peygamber'in tasarruflarının

gruplandırmasının gerisinde de siyasete yer açma düşüncesinin yattığı söylenebilir. Bu gruplamada "Hz. Peygamber'in devlet başkanı sıfatıyla yaptığı tasarruflar" diye bir başlık bulunması ve onun bu kapsamdaki tasarruflarının sabit ve kalıcı olmayıp sonraki devlet başkanlarının iradelerine göre yeniden belirleneceğinin belirtilmesi siyâset-i şer'iyye düşüncesinin izlerini taşımaktadır. İbn Ferhûn'un Tebṣıratü'l-ḥükkâm'ında, Trablusî'nin Muʿînü'l-ḥükkâm'ında ve Osmanlı ulemâsından Dede Cöngî Efendi'nin bu alanda telif edilmiş önemli risâlesinde Karâfî ve İbn Kayyim el-Cevziyye'den yapılmış bolca alıntı vardır.

Tanımlar. Fıkıh literatüründe siyâset-i şer'iyyenin değişik yönlerini ön plana

çıkaran tanımlar ve tanım niteliğinde olmasa da mahiyetini açıklayan anlatımlar vardır. Siyâset-i şer‘iyye hemen bütün fıkıh ekollerince kabul gören bir uygulama olduğu için değişik ekollere mensup fakihlerin tanım ve anlatımlarındaki farklılıkların özden çok şekille ilgili olduğu söylenebilir. Hanefî literatüründe yer alan "ağırlaştırılmış şer‘", "şer‘î hükmü bulunan bir suçun cezasını fesadı ortadan kaldırmak amacıyla ağırlaştırmak" (İbn Âbidîn, IV, 15) gibi tanımlar, siyâset-i şer‘iyyenin özellikle bu ekolde daha çok ceza hukuku alanına ilişkin olarak ortaya çıktığını gösterir. Bu tanımda geçen "şer‘î hükmü bulunan" ifadesi, "nasların doğrudan düzenlediği" anlamında değil "şer‘î kurallar kapsamına giren", yani "mûtat yöntemlerle hükmü belirlenebilen" anlamındadır. Hanefî fıkhında siyaset -zekât vb. konularla ilgili kullanımları da bulunmakla birlikte-daha çok ceza hukuku alanında söz konusu edilir ve ilke olarak had cezalarının dışında kalan cezaları ifade eder. Bu kullanımıyla siyaset ta‘zîre yaklaşır. Hatta siyaset ile ta‘zîrin eş anlamlı olduğunu düşünen Hanefîler vardır. Bu özdeşleştirme, siyasetin sadece hükümdara ve valilere ait olmayıp kadılar tarafından da kullanılabilecek bir yetki olduğuna işaret eder. Ancak fıkıh literatüründe kadıların siyaset yetkisinin bulunup bulunmadığına dair bir tartışmanın yer alması, yine literatürdeki bazı kullanımlar bu özdeşleştirmenin isabetine gölge düşürmektedir. Hanefî fakihi İbnü'l-Hümâm'ın, bilerek mahremi olan kadınla evlenip zifafa giren kimseye siyaseten ta‘zîrden daha ağır bir ceza verileceği yönündeki ifadesi siyasetin ta‘zîrden daha kapsamlı olduğunu düşündürmektedir. Siyasetin had cezalarına göre konumlandırılan ve had cezalarını aşamayacağı kabul edilen kısmının hiç değilse Hanefîler açısından ta‘zîr olduğunda şüphe yoktur. Buna göre her ta‘zîr siyasettir, ancak her siyaset ta‘zîr değildir. Geç dönem Hanefî fakihlerinden Zeynüddin İbn Nüceym'in benimsediği, "Hükümdarın (hâkim), gördüğü bir maslahat gerekçesiyle hakkında cüz'î bir delil bulunmasına gerek olmaksızın bir şeyi yapmasıdır" şeklindeki tanım ise (el-Baḥrü'r-râʾiḳ, V, 118) siyaseti daha geniş bir çerçeveye oturtur. Bu tanım İbn Akīl'den nakledilen tanımla büyük ölçüde örtüşür. Bu durum, siyâset-i şer‘iyyenin anlamı ve alanı konusunda ekoller arasında ilk başlarda görülen bazı farklılıkların zaman içerisinde ortadan kalktığını ve neredeyse bu konuda genel bir görüş ve söylem birliğinin oluştuğunu söylemeyi mümkün kılar. Siyasetin, "dünyada ve âhirette kendilerini kurtaracak yola yöneltmek suretiyle halkın maslahatını istemek" şeklindeki tanımı, İbn Âbidîn tarafından Allah'ın koyduğu bütün hükümleri içine alacak ölçüde genel

olduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir. Nitekim Ebü'l-Bekā bu genel siyaset tanımı içerisine peygamberlerin siyasetinin, sultanların ve onun emîrlerinin siyasetinin ve ulemânın siyasetinin girdiğini, birincinin "siyâset-i mutlaka", ikincinin "siyâset-i medeniyye", üçüncünün "siyâset-i nefsiyye" adını aldığını belirtmiştir. Öyle görünüyor ki siyâset-i şer'iyye terimi bu üçlü bölümlemede büyük ölçüde siyâset-i medeniyyeye ve kısmen siyâset-i nefsiyyeye tekabül etmektedir. Mâlikî ve Hanbelî ekollerinde ise siyâset-i şer'iyye daha çok tehdit ve korkutma içeriğiyle açıklanır (İbn Ferhûn, II, 144, 148).

Fıkıh Düşüncesindeki Yeri. Fakihlerce şâriin naslarda somutlaşan iradesi doğrultusunda büyük bir titizlikle sistemleştirilen şer'î hukuk dindarlığın zayıflaması veya yüzeyselleşmesi, genel ahlâkın bozulması ve istismarların artması karşısında yer yer etkisiz ve çaresiz kalınca âlemin bekası ve nizamı, ümmetin maslahatı için devlet başkanına şeriatın düzenlediği konular dışında (özellikle esas teşkilât, idare, ceza ve vergi hukuku gibi kamu hukuku alanına giren dallarda) ilâve düzenleme yapma yetkisi verilmesi ihtiyacıyla karşılaşılmıştır. Bu durum, Kur'an ve Sünnet'te kamu hukuku alanında ayrıntılı düzenlemeler yer almayıp genel ilkelere atıf yapılmasıyla ilgili olduğu kadar bu alanın esneklik ve dinamizm gerektiren yapısıyla da ilgilidir.

Siyâset-i şer'iyye diye anılan bu tür ilâve düzenleme yetkisinin temelindeki anlayış şer'e ters düşmeme esası olup ona dinamizm kazandıran ve onu işler kılan da budur. Hanbelî fakihi İbn Akīl, çağdaşı bir fakihle bu konuda yaptığı tartışmada siyasetin, "hakkında vahiy inmese veya Hz. Peygamber'in bir uygulaması olmasa bile insanların salâha yakın ve fesaddan uzak olmalarını sağlayan işleri yapmak" demek olduğunu, bunun kararlılıktan ibaret bulunduğunu ve hiçbir devlet başkanının bundan uzak olamayacağını belirttikten sonra şer'e muvafık olma dışında bir siyasete yer bulunmadığını savunan muhatabının bununla şer'in doğrudan belirlediklerine ters düşmemeyi kastetmesi halinde doğru olacağını, fakat şer'in doğrudan belirlediklerine uygun olmayı kastetmesi halinde yanlış olacağını, aynı zamanda sahâbeyi yanlışa düşmekle itham etme anlamı içereceğini belirterek bu noktayı vurgulamıştır. Gerçekten şer'e uygunluk denildiğinde şer'in cüz'î delillerine, yani özel düzenleme içeren naslara veya bunlardan hareketle ulaşılan sonuçlara uygun olma kastedilir ve cüz'î

delillerden kalkarak bir hükme varmanın İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğunca kabul gören tek yolu kıyastır. Şer‘e ters düşmeme denildiğinde ise cüz’îlerden değil küllîlerden hareket etme söz konusudur. Başta istislâh olmak üzere kısmen istihsan ve sedd-i zerîa gibi anlayışlar küllîden hareketin bilinen önemli yollarını oluşturur.

Müctehidlerin re’yi genel olarak ictihad ve bir bakıma bunun açılımı olmak üzere kıyas, istihsan, istislâh isimlerini alırken devlet başkanının ve yetki verdiği bazı devlet görevlilerinin re’yi siyaset adını almaktadır. Bu yönüyle siyaseti re’yden bağımsız düşünmek mümkün değildir. Hatta adalet, maslahat ve akılla ilgili boyutu dikkate alındığında re’yin siyâset-i şer‘iyyenin temellendirilebileceği en uygun zemin olduğu açıkça görülür. İbn Hazm’ın, sahâbe re’yini bağlayıcı ve kalıcı hüküm koyma amacı olmaksızın “daha âdil ve ihtiyatlı olanla hüküm verme” şeklinde tanımlarken yaptığı adalet vurgusunu İbn Kayyim el-Cevziyye, siyâset-i şer‘iyyeyi “Allah ve resulünün emâre ve karîneler sayesinde ortaya çıkan adaletidir” şeklinde tanımlarken yapmaktadır. Yine re’yin mahiyetine ilişkin temel yaklaşımlardan birine göre re’yin “akıl yoluna göre davranmak” demek olması siyasetin cereyan ettiği alanın rasyonelliğiyle örtüşmektedir. Siyâset-i şer‘iyyenin daha çok vahiy inmemiş konulara tahsisi, “Ben vahiy inmemiş konularda aranızda re’yimle hükmediyorum” hadisiyle bağlantılı görünmektedir (bk. RE’Y). Re’y

de tıpkı siyaset için söylendiği gibi yapı itibariyle nötr ve sübjektif olduğundan siyasetin âdil, zalim kısımlarına ayrılması gibi o da “memduh” ve “mezmum” diye sınıflandırılmış, kıyas, istihsan, istislâh gibi ictihad tarzları kabul edenlerce memduh re’y kapsamına dahil edilmiştir.

Hanefî fıkhında had suç ve cezaları dışında yeni bir suç ve ceza ihdas etmenin veya mevcut bir cezayı ağırlaştırmanın siyaset olarak isimlendirilmesiyle genel ilkeden ayrılıp olayın özelliğine uygun bir sonuca varmanın istihsan diye adlandırılması arasında benzer bir mantık, hatta içerik benzerliğinin bulunduğunu ve terimlerdeki farklılığın hükmün belirlenmesinde aktif rol alan kişi veya makamların konumlarının farklılığından, bazan da konular arasındaki farklılıktan kaynaklandığını söylemek mümkündür. Diğer bir ifadeyle istihsan salt bir hukukçu faaliyeti iken siyaset kamu otoritesinin bir işi olarak ortaya çıkmaktadır. Meselâ

Hanefî ekolünde, üçüncü defa hırsızlık suçunu işleyen kimseye hırsızlık suçu için öngörülen ve ilk iki hırsızlık suçunda uygulanan şer‘î cezanın artık uygulanmayıp bu kişinin tövbe edinceye kadar hapsedileceği yönündeki çözüm istihsan olarak nitelendirilmiş olup bu kullanımda istihsanın siyâset-i şer‘iyye ile örtüştüğünde şüphe yoktur. Bu kişiye verilecek hapis cezasının müddetinin belirlenmesinin devlet başkanının görüşüne bırakıldığının belirtilmesi iki terimin zaman zaman örtüştüğünü / kesiştiğini teyit etmektedir. İstihsanı "maslahat ve adalete itibar etme" şeklinde tasvir eden Mâlikîler açısından ise bu örtüşme / kesişme daha belirgindir.

Siyasetin "adalet ve maslahat gibi genel ilkelerden hareket etme" şeklinde tanımlanması onun istislâh ile de sıkı bir ilişki içinde olduğunu göstermekte, hatta bazı durumlarda birbirinin yerine kullanılmasına açıklık getirmektedir. Tûfî'nin maslahat teorisiyle siyâset-i şer‘iyyenin kavramsal çerçevesi arasında ciddi benzerlikler bulunması iki kavram arasındaki örtüşme ve kesişmeleri göstermesi açısından önemlidir. İmam Şâfiî'nin istihsan ve istislâha şiddetle karşı çıkmasına mukabil bu mezhebin önde gelen fakihlerinden olan Cüveynî'nin istislâh teorisini kurgulaması ilkinin şeriata uygunluk, ikincinin şeriata ters düşmeme kriterinden hareket ettiği varsayılarak açıklanabilir.

Siyasetin örfle ilişkisini incelerken örfün iki farklı anlamını birbirinden ayırt etmek gerekir. Siyasetin, yaygın olarak "selim tabiatlarca hüsnükabul görmüş mâkul söz ve davranışlar" anlamında kullanılan örfle ilgisi, dince belirlenmiş üst ilkeye aykırı olmamak şartıyla nerede olursa olsun bu örfü alıp içselleştirmesinin mümkün olmasıdır. Örfle amel konusunun orta dönemlerden itibaren fakihler tarafından belirgin bir şekilde gündeme getirilmesinde bu içselleştirme perspektifinin etkisi inkâr edilemez. Şunu da belirtmek gerekir ki örfün fıkıh literatüründe daha sık vurgulanmaya başlanmasıyla siyâset-i şer‘iyye kavramının gelişimi arasındaki paralellik örf konusunda yapılan çalışmalarda gözden kaçırılmıştır. İkincisi örfün kısaca "tavr-ı akıl üzere kanun koyma" anlamında kullanımıdır. Siyasetin bu anlamdaki örfle irtibatını göstermek üzere Fâtih Sultan Mehmed dönemi tarihçisi Tursun Bey'in "tavr-ı akl üzre" tabiri ile Karâfî'nin "örfî ictihad" terimleştirmesini ve bu iki tabir arasındaki örtüşmeyi hatırlamak yeterlidir. Örfün her iki anlamıyla da iç içeliği siyâset-i şer‘iyyenin yasa ve töre ile

bağlantılı olmasının bir sonucu olarak da görülebilir (töre-yasa ilişkisi hakkında bk. İnalcık, Osmanlıda Devlet, s. 29). Burada işaret edilmesi gereken bir nokta da fıkıhta yaygın biçimde kullanılan birçok genel kaidenin siyâset-i şer‘iyyeye dayanak teşkil edecek, hatta siyâset-i şer‘iyyenin açılımı sayılabilecek nitelikte olmasıdır. Bunlar arasında, “Râiyye yani teb‘a üzerinde tasarruf maslahata menuttur” (Mecelle, md. 58) kaidesinin özel bir yeri vardır (diğer örnekler için bk. Mecelle, md. 17, 20, 22, 26-30, 36).

Şeriatın cüz’î delillerinden hareketle yapılmadığı için siyaset kapsamındaki düzenlemelerin şeriatın doğrudan düzenlediği alanlardan ayrı tutulmasına özen gösterilmiştir. Fukaha titizliğinden kaynaklanan bu ayrı tutma tercihi siyasetin seküler / laik / din dışı olarak nitelendirilmesini ve alternatif bir hukuk gibi görülmesini haklı kılmaz. Çünkü siyaset yoluyla yapılan düzenlemeler teorik olarak şeriatın küllî ilkelerine aykırı olmamak, mevcut özel düzenlemelerle doğrudan çelişmemek zorundadır. Şeriat siyasete hukukî olmaktan çok ahlâkî bir zemin teşkil etmekte, aynı zamanda onun ahlâkî sınırlarını tayin etmektedir. Siyaset yoluyla yapılan düzenlemelerin, şeriatın üst idealleri çerçevesi içinde hem kalkış noktası hem yöntem itibariyle rasyonel olarak nitelendirilmesi daha doğrudur. Nitekim Tursun Bey’in, “yani bu tedbir ol mertebe olmazsa belki mücerret tavr-ı akl üzere nizâm-ı âlem-i zâhir için, meselâ tavr-ı Cengiz Han gibi olursa sebebine izâfe ederler, siyâset-i sultânî ve yasağ-ı pâdişâhî derler ki örfümüzce (urefamızca) ona örf derler” sözü siyasetin ve bu çerçeveye oturan örfî hukukun rasyonel temelini çok açık bir şekilde vurgulamaktadır. “Tavr-ı akl” denilerek akıl temeline oturtulan bu faaliyet esasında bir ictihaddır. Ancak bu, fıkıh usulünde ele alınan anlamıyla şer‘î ictihad değil Karâfî’nin terimleştirmesiyle örfî ictihaddır. Üst düzey yöneticinin (devlet başkanı, eyalet valisi, mezalim valisi / nâzırı) neyin insanlara zararlı, neyin zararsız olduğunu tesbit etmek için bu ictihada başvurması kaçınılmazdır. Bu ictihadda ictihad edilen konunun mahiyetinin neyi gerektirdiğinin bilinmesi de ayrı bir önem arzeder. Fıkhın kendine özgü yöntem ve teknikleriyle ulaşamadığı boşlukları doldurması, çözemediği problemleri çözmesi yönüyle siyaset şeriatın alternatifi olarak değil belki bir disiplin olarak fıkhın yardımcısı veya tamamlayıcısı diye görülmelidir. Siyaset alanında gerek örfî ictihadın baskın oluşu gerekse fıkhın özgün yöntemlerinin dışında rasyonel başka yöntemlerin devreye giriyor olması, daha çok

nasların açılımlarını belirleme hususunda genelde kabul görmüş yöntemlerle ulaşılan sonuçları içeren fıkıh kitaplarının dışında “el-ahkâmü’s-sultâniyye” adıyla farklı bir telif türünün doğmasını da açıklamaktadır. Tabii ki bu, fürû-ı fıkıh literatürüyle el-ahkâmü’s-sultâniyyeler arasında tedahül olmadığı anlamına gelmez.

Siyâset-i Şer‘iyye Temelinde Oluşan Kurumsal Yapılar: Mezâlim Nezâreti ve Hisbe. İslâm hukukçuları kamu yönetimi ve hakların devlet eliyle takibi konusunda biri devlet başkanlığı (imâmet, hilâfet), diğeri yargı (kazâ) olmak üzere iki temel yetki alanını sistemleştirmiştir. Serahsî’nin adaletin izharı, zulmün ortadan kaldırılması, mazlumun hakkının zalimden alınması, hakkın hak sahibine ulaştırılması ve iyiliğin emredilip kötülüğün engellenmesi gibi işleri yargı makamına bağladığı dikkate alınırsa mezâlim nezâreti, hisbe vb. kurumların büyük ölçüde bu iki temel yetki alanının zaman içerisinde çeşitli sebeplerle genişlemesiyle ortaya çıktığı, siyaset veya siyâset-i şer‘iyyenin de bu iki yetki alanında gerçekleşen genişlemenin genel adı olduğu söylenebilir. Fakihler bu alan genişlemesinin bir realite olduğunu inkâr etmedikleri gibi bunun gerekçeleri üzerinde durup şer‘e muhalif olmadığını göstermeye çalışmışlardır (İbn Ferhûn, II, 153-155).

Kadının / hâkimin bakmaktan âciz kaldığı ve kendisinden daha yetkili kimselerin baktığı davalar “mezâlim”, bunları karara bağlama işi / makamı genel olarak

“nazar fi’l-mezâlim” veya “velâye fi’l-mezâlim” olarak adlandırılır. Daha çok devlet görevlilerinin haksızlık etmesinin söz konusu olduğu bu davalara kadıların bakamaz hale gelmeleri yöneticilerin ve halkın gitgide bozulduğunu, ceberut yöneticiler karşısında hâkimlerin zaman zaman çaresiz kaldıklarını göstermektedir. İbnü’l-Arabî’nin, nazar fi’l-mezâlimden bahsederken bunun sonraki valilerin / yöneticilerin gerek yönetimin gerekse halkın bozulması sebebiyle ihdas ettikleri garip bir yetki olduğunu dile getirmesi bu tesbiti destekler. Makrîzî’nin bunun Türkler tarafından “siyâset-i şer‘iyye ile hükmetme” olarak adlandırılmış olduğuna dair tesbiti siyâset-i şer‘iyyenin nazar fi’l-mezâlime büyük ölçüde tekabül ettiğini, en azından onunla bağlantılı biçimde ele alınması gerektiğini göstermektedir.

Yerleşik yargılama usulünde ispat vasıtası olarak sadece beyyine ve ikrar

kabul edilirken adaletin yerini bulmadığı yönünde kuvvetli bir kanaatin belirmesi vb. sebeplerle bu usulün aşılması ihtiyacı ortaya çıkmış ve siyâset-i şer‘iyye temelinde oluşan mezâlim yargılamasında belirtilen amaç uğruna karîne ve emâreler de dikkate alınmıştır. Sorgulama sırasında korkutma ve tehdit yoluna başvurulması da böyledir. Yargının görev ve yetkileriyle mezâlim velâyetinin görev ve yetkileri mukayese edilip aradaki farklar değerlendirildiğinde bu durum daha açık bir şekilde görülür. Bazı fakihlerin, yargıdan farklı olarak mezâlim nezâretine atfedilen görev ve yetkileri doğrudan yargıya atfetme eğiliminde olmaları veya mezâlim nezâretinin esasen yargının içinde olduğunu vurgulamaları bu tesbiti değiştirmez; zira bu bakış açısı esas alındığında da belirtilen amacı gerçekleştirmek üzere kurumlar ihdas edildiği söylenemese bile yargının görev ve yetkilerinin genişlemesinden ve ispat yollarının çeşitlenmesinden söz edilmesi gerekir (yargı ile mezâlim nezâreti arasındaki farklar konusunda bk. a.g.e., II, 147; ayrıca bk. MEZÂLİM).

Yine iyiliğin emredilmesi ve kötülüğün engellenmesi sorumluluğunun kurumsallaşmasından ibaret olan hisbe velâyetine ve hisbe yetkilisi demek olan muhtesibin görevlerine bakıldığında bu kurumla siyâset-i şer‘iyye arasındaki bağ kolayca anlaşılır. Meselâ gemilere istiap haddinden fazla yük yüklenmesine engel olmak, yol güzergâhlarında insanlara zarar veren şeyleri kaldırmakla görevli olan muhtesip neyin zararlı, neyin zararsız olduğunu belirlerken ictihad edecektir; fakat bu ictihad şer‘an değil örfen sabit olmuş bir asıldan hareketle yapılacak, yani muhtesibin ictihadı müctehidin ictihadından farklı olacaktır. Karâfî muhtesibin ictihadını örfî ictihad olarak isimlendirmektedir. Bu ictihad aslında yargı dışında kalan diğer yetki alanlarındaki ictihadı da tanımlar.

Siyâset-i şer‘iyyenin mezâlim nezâreti ve hisbe gibi kurumsal yapılarla ve adaletin gerçekleştirilmesi düşüncesiyle yakın ilgisi dikkate alındığında süreç içerisinde ortaya çıkan ve adaleti gerçekleştirme amacına yönelik olan dârü’l-adl, adaletnâme, hükûmet-i adl gibi kavram ve kurumların siyâset-i şer‘iyye kapsamında değerlendirilmesi yerinde olacaktır. Ancak mezâlim nezâretiyle belirtilen konularda büyük ölçüde mutabakat içeriyor olması siyâset-i şer‘iyyenin onunla özdeşleştirilmesini gerektirmez. Tanımlarına ve gelişim çizgisine bakıldığında siyâset-i şer‘iyyenin ondan daha geniş bir muhtevaya sahip olduğu görülmektedir. Özellikle siyâset-i şer‘iyyenin,

“Hükümdarın (hâkim), gördüğü bir maslahat gerekçesiyle hakkında cüz’î bir delil bulunmayan bir şeyi yapmasıdır” şeklindeki tanımı bu genişliği göstermektedir. Bu tanım, Osmanlılar’daki örfî hukuk tatbikatının ve bu çerçevede ortaya çıkan kanunnâmelerin de siyâset-i şer‘iyye kapsamında düşünülmesi gerektiği tezini teyit eder. Siyaset teriminin aslını oluşturduğu ileri sürülen yasa kelimesinin Osmanlılar’da yasa ve yasak şeklinde (yasağ-ı pâdişâhî) devam ettiği burada hatırlanmalıdır.

Amacı ve İşlevi. Siyâset-i şer‘iyyenin amacı adaletin gerçekleştirilmesi, haksızlığın yapanın yanına bırakılmaması, hakkın hak sahibine ulaştırılması, kimsenin haksızlığa uğratılmaması ve kamu yararının sağlanması şeklinde özetlenebilir. İbn Âbidîn’in, “Âlemin bekası için fesad unsurlarının ortadan kaldırılması, şeriatın iman kaidelerinden sonra en önemli ilkesini teşkil eder” sözünde (Reddü’l-muḥtâr, IV, 15) ifadesini bulan âlemin bekası fikrine fakihler tarafından atfedilen önem sebebiyle hukukun katı bir şekilde uygulanmasının adaleti gerçekleştiremediği, cüz’î planda hukukun gereği yerine gelse bile daha geniş çerçevede rahatsızlık ve sıkıntıların doğabileceği durumlarda ara çözümlere başvurma veya ilâve düzenlemeler yapma anlamına gelen siyâset-i şer‘iyyeye olumlu bakılagelmiştir. Daha geniş çerçeve tabiri, aile ve akrabalık ilişkilerinden başlamak üzere bütün toplumsal ilişkileri içine alacak bir genişlikte anlaşılmalıdır. Belirtilen amaç doğrultusunda olmak üzere siyâset-i şer‘iyyenin işlevleri arasında kanun boşluklarından yararlanarak haksızlık yapılmasının önüne geçilmesi zikredilebilir. Suçun ispatındaki zorluğun birtakım haksızlıklara yol açması durumunda adaletin siyaseti şer‘iyye yoluyla telâfisi cihetine gidilmesi buna bir örnek teşkil eder. Yine şibh-i amd yoluyla adam öldüren kimseye kabul gören hukukî çerçeve içerisinde kısas cezası verilemezken bunu alışkanlık haline getiren kimseye kamu otoritesince siyaseten ölüm cezası verilmesi mümkün görülür (Ömer Hilmi, s. 8).

Siyâset-i şer‘iyyeye, hukukun genel kabul gören kural ve yöntemleri çerçevesine dahil edilmesi zor veya imkânsız görünen bazı rivayetleri izah etmek veya ilk dönem uygulamalarını temellendirmek gibi bir işlev de yüklenmiştir. Meselâ livâtayı mahiyet olarak zinadan farklı gören fakihler bu suça zina için öngörülen cezanın değil ta‘zîr cezası verilmesi gerektiği kanaatindedir. Ancak ta‘zîr cezasının had cezası miktarına ulaşmayacağı

kuralıyla bir hadiste livâta yapanlar için ölüm cezasının öngörülmüş olması ve sahâbenin de bu yönde görüş bildirmesi arasındaki uyumsuzluğu gidermek üzere bu ceza sonrakiler tarafından siyaseten verilmiş bir hüküm olarak değerlendirilmiştir. Zina eden bekârlara Kur'an'da öngörülen celd cezasına Hz. Peygamber'in ilâve ettiği sürgün cezası da Hanefîler tarafından siyasete hamledilerek açıklanmıştır. Yine ilgili hadislerden hareketle kadınların gerek savaş esnasında gerekse dinden dönmeleri durumunda öldürülmeyeceğini kurala bağlayan Hanefîler, Hz. Ebû Bekir'in bu kurala uymayan bazı uygulamalarını ve Hz. Ömer'in yalancı şahitlik yaptığı anlaşılan bir kimseye kırk değnek vurdurup yüzünü siyaha boyattırdığı ve teşhir ettirdiği yönündeki rivayeti de "alâ tarîkı's-siyâse" diyerek siyasete hamletmişlerdir (Serahsî, XVI, 145). Ancak bu işlev kimi zaman mevcut yönetimlerin, hukukun genel kabul gören kural ve yöntemleri çerçevesine dahil edilmesi zor veya imkânsız olan uygulamalarını meşrulaştırma yönünde de işletilmiştir. Öte yandan özellikle akrabalar arasındaki uyuşmazlıklarda yargı süreci işletilerek davanın kesin bir karara bağlanmasının kin ve nefreti besleyeceği ve daha olumsuz sonuçlara yol açacağı endişesinin kuvvetlenmesi durumunda yargı dışında alternatif çözüm yollarının aranması da siyâset-i şer'iyye kapsamında değerlendirilmiştir. Hz. Ömer'in, "Akrabalar arasındaki husumetleri yargı kararına bağlamayın, başka bir

yolla sulh olmalarını sağlayın" şeklindeki tâlimatı da bu çerçeveye oturmaktadır.

Özellikleri. Siyâset-i şer'iyyenin temel özellikleri şunlardır: 1. Siyaset, genel olarak şer'in doğrudan düzenlemediği konularla ilgili düzenleme ve uygulama yapma yetkisi olup bu yetki ceza hukukuyla sınırlı değildir. Mubah alanla ilgili birtakım kısıtlayıcı hükümler konması, (Osmanlılar'da nikâhların kadı iznine bağlanması gibi) bazı hukukî işlemler için şekil şartının getirilmesi siyaset kapsamında değerlendirilebilir. 2. Siyaset alanı şeriatın küllî ilke ve amaçları içerisinde yer alır ve teorik olarak bu ilkeler ve amaçlarla denetlenir. Dolayısıyla bu alandaki düzenlemeleri, meselâ Osmanlı örfî hukukunu ve Osmanlı kanunnâmelerini seküler / laik diye nitelendirmek doğru olmaz. Çünkü siyaset alanı her ne kadar şer'in cüz'î delillerinden hareketle düzenlenmiyorsa da din / şeriat bu tür düzenlemeler için bir üst ilke görevi görmekte, onun nihaî sınırlarını belirlemekte ve onu

denetlemektedir. Dinin dışlanmayıp bir üst ilke olarak kabul edildiği bir yapının bilinen anlamıyla seküler diye nitelendirilmesinin yanlış olacağı gibi siyaseti ülü'l-emrin şer'î cezaları infaz yetkisine hasretmek de eksik ve yanlıştır. 3. Siyaset aklî bir temele oturur. 4. Değişen maslahatlar üzerine bina edildiği için siyaset gereği verilen hükümler değişkendir. Bu hükümlerin zaman ve mekân değişimleri uyarınca yeniden düzenlenmesi bir imkân olmanın ötesinde gerekli hallerde bir zorunluluktur. 5. Siyaset gereği yapılan cezaî düzenlemeler zecr ve te'dib içeriği taşır. Hafif bir ceza ile kaldırılabilecek bir mefsedet için daha ağır bir ceza düzenlemek adaletin sağlanması ekseninde hareket eden siyâset-i şer'iyyenin dışına çıkmak ve sınırı aşmak olur. Siyaseten başvurulan cezalar arasında hapis cezası ve bazı malî cezalar sayılabilir. Şer'in genel kurallarına göre bir kimsenin işlediği suç onun malını başkalarına mubah hale getirmez. Fakat devlet başkanının uygun görmesi halinde İslâm'ın ilk dönemlerinde mevcut iken sonra neshedilen malî ceza uygulanabilir. Sanığı konuşturmak için tehdit etmek ve korkutmak da böyledir. Hapis cezası da şer'an öngörülmüş aslî bir ceza olmayıp siyaseten verilmiş bir cezadır. İslâm hukuk tarihindeki kavramları ve kurumları incelerken bu ayırımın göz önünde tutulması, İslâm hukukunun mahiyetinin ve yapısının doğru anlaşılması açısından çok önemlidir. 6. Siyaseten bir hükmün verilmesi için bir suçun vuku bulması beklenmez. Aksine fesada yol açma potansiyeli olan bir şey önceden yasaklanabilir. Hz. Ömer'in, yakışıklılığı sebebiyle kadınların aşırı ilgisine muhatap olan Nasr b. Haccâc'ı tedbiren başka bir beldeye göndermesi gibi uygulamaların ve Osmanlılar'daki kardeş katli uygulamasının temel teorik dayanağı budur. Siyasetin bilhassa son iki özelliği kötüye kullanmalara, işkence vb. aşırılıklara kapı aralayacak bir muhtevaya sahiptir ve bu kötüye kullanımların bazı örnekleri görülmüştür (siyâset-i şer'iyyenin bu açıdan değerlendirilmesi için bk. Ahmet Yaman, İslâm Hukukunun Oluşum Süreci ve Sonrasında Siyaset-Hukuk İlişkisi, İstanbul 1999, s. 153-181; Taner Akçam, Siyasi Kültürümüzde Zulüm ve İşkence, İstanbul 1995). Ancak genelde fukahanın, özelde şeyhülislâmların veya benzer konumdaki müftülerin siyâset-i şer'iyye uygulamalarını denetlemede ve kötüye kullanımları önlemede teorik açıdan yetkili olduklarını söylemek gerekir.

Değerlendirme. Hakkındaki teorik açıklamalar ve fıkıh tarihindeki uygulamaları dikkate alındığında siyâset-i şer'iyyenin, nasların yorumlanmasında başvurulan metodolojik bir ilke olmaktan ziyade kanun

boşluklarının doldurulmasında ve kanundaki kötüye kullanılması mümkün açıkların kapatılmasında başvurulan rasyonel bir ilke olarak değerlendirilmesi daha doğru olur. Siyâset-i şer‘iyyenin asıl önemi, toplumun / ümmetin yapısı itibariyle dünyevî olan ihtiyaçlarının karşılanması konusunda aklın merkeze konularak üst ilkenin din tarafından çizildiği geniş bir hareket kabiliyeti vermesidir. Bu özelliği müslüman bilginlere devlet idaresi, adaletin ve asayişin sağlanması, insanların refah düzeyinin arttırılması gibi konularda başka örflerden ve kültürlerden istifade etmeleri, başka kültürlerdeki yararlı düzenlemeleri alıp içselleştirmeleri imkânını vermiştir. Bu teorik imkân, müslümanlara ana istikamet ve eksenden sapmadan özellikle sözü edilen alanlarda olmak üzere dinamik ve değişikliklere kapalı olmayan bir toplumsal yapıyı kurma ve koruma yolunu açmaktadır. Hz. Ömer zamanından başlamak üzere Osmanlılar’ın son zamanlarına kadar dış kültürlerden faydalanma kapısını açan anlayış budur. Günümüzde iktisadî, siyasî, adlî, idarî vb. alanlardaki düzenlemelerle hak ve adaletin yerini bulması, toplumsal ilişkilerde sükûn ve asayişin hâkim olması, insanların refah düzeyinin yükseltilmesi, kısaca insanların yararının gerçekleştirilmesi yönündeki her türlü düzenlemenin bunların mahiyetleri neyi gerektiriyorsa o şekilde yapılması, hatta bilimsel ve teknolojik gelişme yolundaki faaliyetlerin siyâset-i şer‘iyye kapsamında düşünülmesi mümkündür. Bu tür düzenlemelerde akıl, mantık ve fayda düşüncesinin yer alması, birçok araştırmacıyı bu düzenlemelerin laik karakterde olduğunu söylemeye itmiştir. Bu düzenlemelerin üst ilkesinin din tarafından belirlenmiş olduğu noktasını dikkate alanlar ise düzenlemelerin şer‘î olduğunu ileri sürmüştür. Bunların her ikisi esas itibariyle bir hakikatin farklı açılardan yapılmış değerlendirmesidir. Söz konusu düzenlemeler, belirleyici ilke din olarak konduğunda şer‘î olarak görülürken belirleyici ilke akıl olarak konduğu zaman laik olarak nitelenmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 664-665; Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1403/1983, s. 20, 28, 35, 36, 39, 74, 76, 80,

83, 90, 260, ayrıca bk. tür.yer.; Serahsî, el-Mebsûṭ, XVI, 145; Abdullah b. Mahmûd el-Mevsılî, el-İḫtiyâr li-taʿlîli'l-Muḫtâr (nşr. Mahmûd Ebû Dakīka), İstanbul, ts. (Pamuk Yayınları), s. 612, 613, 617; Şehâbeddin el-Karâfî, eẕ-Ẕaḫîre (nşr. Muhammed Bû Hubze), Beyrut 1994, X, 5-58; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire, ts. (Mektebetü'l-külliyyâti'l-Ezheriyye), IV, 372-379; a.mlf., eṭ-Ṭuruḳu'l-ḥükmiyye (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), s. 4-5, 12-14: Ali b. Muhammed el-Huzâî, Taḫrîcü'd-delâlâti's-semʿiyye (nşr. Ahmed M. Ebû Selâme), Kahire 1401/ 1981, s. 275-276; Burhâneddin İbn Ferhûn, Tebṣıratü'l-ḥükkâm (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire 1406/1986, II, 132-366; Alâeddin et-Trablusî, Muʿînü'l-ḥükkâm, Kahire 1393/1973, s. 169-213; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr (Kahire), V, 28, 40, 43; VI, 534, 535; İbn Tağrîberdî, el-Menhelü'ṣ-ṣâfî, IV, 75-76; Doğan Şeyh el-Muhammedî, el-Muḳaddimetü's-sulṭâniyye fi's-siyâseti'ş-şerʿiyye (nşr. Abdullah M. Abdullah), Kahire 1997; Tursun Bey, Târîh-i Ebü'l-Feth (nşr. Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 12; İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râʾiḳ (nşr. Zekeriyyâ Umeyrât), Beyrut 1418/1997, V, 17, 18, 118; İbrâhim b. Yahyâ Halîfe (Dede Efendi), es-Siyâsetü'ş-şerʿiyye (nşr. Fuâd Abdülmün'im), İskenderiye, ts. (Müessesetü şebâbi'l-câmia); İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), IV, 14-16, 76, 103; V, 503; Ömer Hilmi, Mi'yâr-ı Adâlet, İstanbul 1301, s. 8; Mecelle, md. 17, 20, 22, 26-30, 36, 58; J. Schacht, İslâm Hukukuna Giriş (trc. Mehmet Dağ - Abdülkadir Şener), Ankara 1977, s. 64, 94, 97-101, 192; Abdülvehhâb Hallâf, es-Siyâsetü'ş-şerʿiyye, Beyrut 1987; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1990, I, 51-54, 102-105; Ahmed Fethî Behnesî, el-Mevsûʿatü'l-cinâʾiyye fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Beyrut 1412/1991, III, 253-262; Abdüsselâm M. Şerîf el-Âlim, Naẓariyyetü's-siyâseti'ş-şerʿiyye eḍ-ḍavâbiṭ ve't-taṭbîḳāt, Bingazi 1996; Halil İnalcık, Osmanlıda Devlet, Hukuk, Adalet, İstanbul 2000, s. 29, 121-122; a.mlf., "Osmanlı Hukukuna Giriş", SBFD, XIII (1958), s. 102-126; Cemîle Abdülkādir Şa'bân er-Rifâî, es-Siyâsetü'ş-şerʿiyye ʿinde'l-imâm İbn Ḳayyim el-Cevziyye, Amman 2004; Ca'fer b. İdrîs el-Kettânî, ed-Devâhi'l-medhiyye li'l-fıraḳi'l-maḥmiyye

(nşr. M. Hamza b. Ali el-Kettânî - Ebû Muhammed Hasan b. Ali el-Kettânî), Beyrut 1426/2005; Mehmet Âkif Aydın, Türk Hukuk Tarihi, İstanbul 2005, s. 69-82, 137-143; Mohammad Hashim Kamali, "Siyasah al-

Şharʿ iyah (The Policies of Islamic Government)”, IIU Law Journal, I/1, Selangor 1988, s. 139-164; Adnan Koşum, “İslâm Hukukunda Siyâset-i Şer‘iyye Kavramı”, İslâmî Araştırmalar, XVI/3, Ankara 2003, s. 350-358; C. E. Bosworth, “Siyāsa”, EI² (İng.), IX, 693-694; I. R. Netton, “Siyāsa”, a.e., IX, 694; F. E. Vogel, “Siyāsa”, a.e., IX, 694-696.

H. Yunus Apaydın

SİYÂSETNÂME

(سیاستنامه)

Devlet yönetimine dair eserlerin ortak adı.

Arapça siyâset (insan topluluklarını yönetme, devlet işlerini yürütme sanatı, politika) kelimesiyle Farsça nâme (mektup, yazı) kelimesinden meydana gelen siyâset-nâme “devlet adamlarına siyaset sanatı hakkında bilgi vermek, devlet yönetiminde dikkat edilmesi gereken hususlara dair tavsiyelerde bulunmak amacıyla yazılmış kitap veya bu kitapların oluşturduğu tür” anlamında kullanılır. Bu eserlere devlet başkanları için yazılmışsa “nasîhatü’l-mülûk, âdâbü’l-mülûk, tuhfetü’l-mülûk, ahlâku’l-mülûk, enîsü’l-mülûk”, vezir, emîr veya diğer devlet adamlarına yönelikse “nasîhatü’l-vüzerâ, tuhfetü’l-vüzerâ, mir’âtü’l-vüzerâ” gibi adlar da verilmiştir.

Siyâsetnâmelerde devlet yönetiminin temel ilkeleri, devlet başkanında bulunması gereken başlıca özellikler, yönetimde dikkat edilmesi veya kaçınılması gereken hususlar, devlet görevlilerinin tayin ve denetimleri, beytülmâl idaresi, devletler arası ilişkilerde uyulması gereken kurallar, hükümdarın Allah’a ve halka karşı sorumlulukları, devletin ayakta kalmasının temel şartları gibi konular üzerinde durulur. Konuların işlenişinde teorik yaklaşımın yanı sıra pratik hayata yönelik hususlara ağırlık verilir. Âyetler, hadisler ve hikmetli sözler, meşhur hükümdarların, halife ve sultanların söz ve davranışlarından örnekler kaydedilerek yöneticilere tavsiyelerde bulunulur. Bu konulara genel âdâb, ahlâk ve tasavvufa dair eserlerle nasihatnâmelerde de yer verildiği görülmektedir. Âdâb literatürü içerisinde (bk. ÂDÂB) özellikle âdâbü’l-mülûk ve âdâbü’l-vüzerâ türü eserler birer siyâsetnâmedir.

İslâm dünyasında hicretin ilk asırlarından itibaren devlet yöneticilerine tavsiye ve öğütleri ihtiva eden siyâsetnâmeler kaleme alınmıştır. Kur’ân-ı Kerîm ve hadislerde vurgulanan devlet yönetimine dair temel ilkeler (ülü’l-emre itaat, adalet, ehliyet, doğruluk, halka güzel muamele, zulüm ve

haksızlıktan kaçınma vb.), Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn devri başta olmak üzere çeşitli dönemlerde gerçekleştirilen uygulamalar, siyasî ve idarî mektuplar, sözlü rivayetler bu eserlerin başlıca kaynaklarıdır. Devlet yönetimine dair eski Yunan, Hint, İran ve Çin kültürlerine ait kitaplar veya nasihatnâmeler de (pendnâme) bu eserlerin kaynakları arasında önemli bir yer tutar. Sanskritçe'den Pehlevîce'ye tercüme edilen Pançatantra'nın (beş düşündürücü makale, söz, nasihat) Abbâsîler döneminde İbnü'l-Mukaffa' tarafından Kelîle ve Dimne adıyla yapılan Arapça çevirisi, yine İran kültüründe yaygın olan "andarznâme" (pendnâme) adlı nasihat kitapları, eski Yunan filozoflarından Eflâtun ve Aristo'nun devlet felsefesine dair görüşleri bunların başında gelmektedir.

Hz. Ali'nin Mısır valisi Mâlik el-Eşter en-Nehaî'ye gönderdiği rivayet edilen, görevi sırasında uyması gereken kuralları en ince ayrıntılarına kadar anlattığı hacimli mektup (Hz. Ali: Nehcü'l-belâga, s. 304-318) İslâm tarihinde siyâsetnâmenin ilk örneklerindendir. Emevîler döneminin sonlarına doğru Hişâm b. Abdülmelik devrinde eski Yunan ve İran kültürlerine ait bazı eserler Arapça'ya çevrilmiştir. Bu eserlerin mütercimlerinden biri olan Mevlâ Ebü'l-Alâ Sâlim, Horasan'da ortaya çıkan karışıklıklara çözüm bulmak amacıyla burada görev yapan valiler için Kitâb fi's-siyâseti'l-ʿâmmiyye adıyla bir risâle kaleme almıştır. Abdülhamîd el-Kâtib'in son Emevî hükümdarı II. Mervân adına oğlu Abdullah'a yazdığı, siyasî ve askerî öğütler içeren ʿAhdü Mervân ilâ İbnihî ʿUbeydillâh (Risâletü ʿAbdilḥamîd el-Kâtib fî naṣîḥati veliyyi'l-ʿahd) adlı risâle de Arap edebiyatında ilk siyâsetnâmeler arasında yer almaktadır.

İbnü'l-Mukaffa'ın Abbâsî Halifesi Mansûr için yazdığı Risâletü'ṣ-ṣaḥâbe (Risâletü's-siyâse, Risâletü'l-Ḥâşimiyye) siyasî, idarî, askerî, malî, adlî ve içtimaî aksaklıkları ve bunların çözümüne dair tavsiyeleri, sarayın iç sorunlarını, halifenin vezir, vali ve emîrlerin seçiminde dikkat etmesi gereken hususları, halkın saraydan beklentilerini açık bir dille ifade eden ıslahat programı niteliğinde önemli bir mektuptur. İbnü'l-Mukaffa' el-Edebü'l-kebîr ve el-Edebü'ṣ-ṣaġīr gibi eserlerinde de hükümdar, vezir ve valilerin idarî ve siyasî davranışlarından, yönetimde uyulması gereken kurallardan bahsederek ahlâkî öğütlere, vecize ve hikmetli sözlere yer vermiştir. İbnü'l-Mukaffa', hemen hepsi siyâsetnâme yazarları tarafından kaynak gösterilen çok sayıda tercüme ve telif eseriyle siyâsetnâme

geleneğinin ilk öncülerinden sayılmaktadır.

Horasan Valisi Tâhir b. Hüseyin'in Halife Me'mûn tarafından 206 (821) yılında el-Cezîre ile birlikte Suriye ve Mısır valiliğine tayin edilen oğlu Abdullah b. Tâhir'e yazdığı mektup bir yöneticinin dikkate alması gereken prensipleri bütünüyle ihtiva etmesi açısından önemlidir. Me'mûn bu mektubu çok beğenip bir nüshasını kendisi almış, ayrıca çoğaltılarak valilere ve diğer yöneticilere gönderilmesini emretmiştir (Taberî, VIII, 582-591). Siyâsetnâme türünün karakteristik özelliklerini taşıyan ilk örneklerden biri de Câhiz'in et-Tâc fî aḫlâḳi'l-mülûk adlı eseridir. Mukaddimeden sonra dört bölümden oluşan eser Halife Mütevekkil-Alellah'ın veziri Feth b. Hâkān'a ithaf edilmiştir. Saray âdâbı, hükümdarın, yakınlarının ve çocuklarının davranışları, özellikle nedimlerin dikkat etmesi gereken hususlar, elçilerin gönderilmesi ve kabulü gibi konuları ihtiva eden eserde sık sık Sâsânî hükümdarlarından, Emevî ve Abbâsî halifelerinden örnekler verilmiştir. Siyaset ve devlet idaresi konusunu felsefî açıdan ve idealist bir bakışla ele alan Fârâbî, el-Medînetü'l-fâżıla adlı eserini Eflâtun'un Devlet'inde anlattığı ütopik devlet düzenine benzer bir düşünceyle yazmıştır. Onun es-Siyâsetü'l-Medeniyye'si (Mebâdiʾü'l-mevcûdât) el-Medînetü'l-fâżıla kadar sistematik olmamakla birlikte onu tamamlar niteliktedir. Ebû Mansûr es-Seâlibî'nin Hârizm'de hüküm süren Me'mûnîler'den II. Me'mûn'a ithaf ettiği Âdâbü'l-mülûk adlı eserde devlet başkanının önemi ve ona itaatin gerekliliği, devlet yönetiminde uyulması veya kaçınılması gereken hususlar, vezir, vali gibi devlet adamlarının tayininde ölçüler, ordunun sevk ve idaresi gibi konular örneklerle ele alınmaktadır.

Bir siyaset ve ahlâk teorisyeni olan Mâverdî'nin el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye'sinde siyaset ve devlet idaresi konusu nazarî olarak ele alınmıştır. Selçuklu Devleti'nin kuruluşu sırasında Abbâsî Halifesi Kāim-Biemrillâh tarafından Tuğrul Bey'e elçi olarak gönderilen Mâverdî sultanın yanında uzun süre kalmış ve dönüşünde halifeye bir rapor sunmuştur. Mâverdî sultanlara siyaset sanatını öğreten eserler de kaleme almıştır. Onun Teshîlü'n-naẓar ve taʿcîlü'ẓ-ẓafer fî aḫlâḳi'l-melik ve siyâseti'l-mülk adlı eseri din-devlet ilişkileri,

bayındırlık, asayiş, askerî ve malî yapılanma gibi görevleri, âdil yönetimin temelleri, devlet başkanlarının yardımcıları ve görevleri ile halkla ilişkiler konularını içermektedir. Ḳavânînü'l-vizâre ve siyâsetü'l-mülk (Edebü'l-vezîr) adlı eseri ise vezirliğin genel kurallarından bahsetmektedir. Mâverdî'ye nisbet edilen et-Tuḥfetü'l-mülûkiyye fi'l-âdâbi's-siyâsiyye ve Naṣîḥatü'l-mülûk adlı kitaplar pratik amaçlarla sultanlara siyaset sanatını ve ahlâkını öğreten eserlerdir.

Endülüslü hadis ve fıkıh âlimi İbn Ebû Rendeka et-Turtûşî'nin siyâsetnâme türünün belli başlı örnekleri arasında sayılan Sirâcü'l-mülûk adlı eseri Fâtımî Halifesi Âmir-Biahkâmillâh'ın veziri Me'mûn el-Batâihî'ye ithaf edilmiştir. Altmış dört bölümden meydana gelen eser müellifin siyaset, tarih, ahlâk felsefesi vb. konulardaki çeşitli görüşlerini ve bunlarla ilgili rivayetleri ihtiva etmektedir. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin Halife Müstazî-Biemrillâh'a ithaf ettiği el-Miṣbâḥu'l-muḍîʾ fî ḫilâfeti'l-Müstażî adlı eser on yedi bölümden oluşmaktadır. Hilâfetin önemi, nasihatin faydaları, adaletin fazileti ve zulmün kötülüğü, devlet başkanının Allah'a ve halka karşı sorumlulukları, ulemâ ile ilişkiler, devlet gelirlerinin yönetimi, Hulefâ-yi Râşidîn ve Abbâsî halifelerinin örnek davranışları, halifelerin irşad edici sözleri ve kendilerine yapılan nasihatler, ayrıca zühd ve takvâ kitapta ele alınan başlıca konulardır.

Gazneliler hânedanının ilk hükümdarı Sebük Tegin'in çocuklarının iyi yetişmesi ve başarılı birer hükümdar olmalarını sağlamak amacıyla yazdığı Pendnâme de siyâsetnâme türünde bir eserdir. Yûsuf Has Hâcib'in 462 (1069-70) yılında Karahanlı Hükümdarı Tavgaç Uluğ Buğra Han'a takdim ettiği Kutadgu Bilig siyasî yol göstericilik yanında ahlâkî, felsefî ve içtimaî konuları da içermektedir. Eserde yazar bilge kişi Ay-Toldı ile hükümdar Kün-Toğdı'yı konuşturur. Ay-Toldı hükümdara veciz ve hikmetli öğütler verir (bk. KUTADGU BİLİG).

Selçuklular'ın İslâm dünyasında geniş bir hâkimiyet sahası oluşturdukları XI. yüzyılın ortalarından itibaren siyâsetnâme telifinde önemli bir artışın olduğu görülmektedir. Selçuklular'ın siyaset, kültür ve medeniyet yönünden gelişmiş oldukları Büyük Selçuklu sultanları Melikşah, Sencer, Eyyûbî Devleti'nin kurucusu Selâhaddîn-i Eyyûbî ve Anadolu Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubad dönemlerinde bu tür eserlere sıkça rastlanmaktadır.

Bunun bir sebebi, muhtemelen devlet adamları ve âlimlerin yükselme dönemlerinin ardından ortaya çıkacak iç ve dış tehlikelere karşı sultanları uyarma ihtiyacı duymalarıdır.

Büyük Selçuklular döneminin en meşhur siyâsetnâmesi ünlü vezir Nizâmülmülk'ün Siyâsetnâme (Siyerü'l-mülûk) adlı Farsça eseridir. Devlet kurumlarının teşekkülü, işleyişi, aksayan tarafları, alınacak tedbirler, kurumlara işlerlik kazandırmak için yapılması gereken düzenlemeler hakkında bilgiler içeren eseri Nizâmülmülk, Melikşah'ın bilginlerden, bürokratlardan ve vezirlerden ülkeyi en iyi şekilde idare edebilmesi, din ve dünya işlerinde gerekli tedbirleri alması, kendi hayat düsturlarını, siyasî, içtimaî ve dinî davranışlarını ayarlayabileceği bir kitap yazmalarını istemesi üzerine kaleme almıştır. Elli bir fasıldan oluşan eser türün en güzel örneklerinden biri olarak kabul edilmektedir (DİA, XXXIII, 195-196).

Selçuklu egemenliği sınırları içinde yazılan diğer bir siyâsetnâme, Ziyârî Hükümdarı Keykâvus b. İskender'in 475 (1082) yılında oğlu Gîlân Şah için kaleme aldığı Ḳābusnâme (Naṣîḥatnâme) adlı eserdir. Bir mukaddime ile kırk dört bölümden oluşan eserde sultan, vezir ve diğer devlet adamlarının görevleri, padişahlara itaat, beyler katındaki davranışlar, yazıcılık ve münşilik, padişahlara ve vezirlere ilişkin gelir kaynaklarıyla devletin diğer gelirleri ele alınmış, devletin korunması için önem verilmesi gereken silâhlı güçlerin nasıl oluşturulması gerektiği konularında tavsiyelerde bulunulmuştur. Sultan, vezir ve diğer devlet adamlarının görevlerinin yanı sıra çeşitli konularda nasihat, görgü kuralları, eğitim ve ahlâk, ilimler, meslekler gibi sosyal ve kültürel yaşama ilişkin hususlara değinilmiştir. Keykâvus ayrıca kendi tecrübeleri yanında eski İran hükümdarlarından ve Yunan filozoflarından veciz sözler, Gazneli, Büveyhî ve Selçuklu dönemi tarihinden örnek hikâyeler nakletmiştir. Avfî Cevâmiʿu'l-ḥikâyât ve levâmiʿu'r-riʿâyât'ında, Senâî Ḥadîḳatü'l-ḥaḳīḳa'sında, Gaffârî Nigâristân'ında, Nizâmî-i Gencevî Ḫüsrev ü Şîrîn'inde, Ferîdüddin Attâr Esrârnâme ve Manṭıḳu'ṭ-ṭayr'ında, ayrıca birçok edebiyat, tarih ve din âlimi eserlerinde Ḳābusnâme'den nakiller yapmışlardır. Farsça nesrin seçkin örneklerinden biri olan Ḳābusnâme Türkçe'ye ve çeşitli dillere çevrilmiştir (bk. DİA, XXV, 357).

Gazzâlî'nin Naṣîḥatü'l-mülûk'ü Selçuklular'ın idaresi altındaki Bağdat'ta

yazılmış ve muhtemelen Büyük Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar'a veya Melik Sencer'e takdim edilmiştir. Siyâsetnâme türünün en önemli örneklerinden biri olan eserin mukaddimesinde sultana dinî nasihatler verilmekte ve çeşitli inanç konuları açıklanmaktadır. Ardından gelen yedi bölümde devlet başkanının görevleri, sahip olması gereken ahlâkî özellikler ve yönetim esasları, vezirlerin görevleri ve özellikleri, kâtiplerin önemi ve nitelikleri üzerinde durulmuş, hikmet, akıl ve kadın konularında çeşitli görüş ve değerlendirmelere yer verilmiştir. Farsça kaleme alınan eserin et-Tibrü'l-mesbûk fî naṣîḥati'l-mülûk adlı Arapça çevirisi daha meşhurdur (bk. NASÎHATÜ'l-MÜLÛK).

Ahmed b. Sa‘d b. Mehdî ez-Zencânî'nin Anadolu Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubad'a ithaf ve takdim ettiği el-Leṭâʾifü'l-ʿAlâʾiyye fi'l-feżâʾili's-seniyye adlı on bölümden oluşan eserde devlet başkanı, vezirler, vali ve kadılar ile diğer devlet görevlilerinin temel özellikleri, devlet yönetiminde dikkat edilmesi gereken idarî, siyasî ve ahlâkî hususlar gibi konular üzerinde durulmuş, ayrıca Hulefâ-yi Râşidîn, Emevî ve Abbâsî halifeleri, eski İran hükümdarları ile Zülkarneyn ve Efrâsiyâb gibi hükümdarlardan bahsedilip onların hikmetli söz ve davranışlarından örnekler verilmiştir.

Kübrevî şeyhi Necmeddîn-i Dâye'nin Mirṣâdü'l-ʿibâd mine'l-mebdeʾ ile'l-meʿâd'ı tasavvufî bir eser olmakla birlikte aynı zamanda siyâsetnâme literatürü içinde zikredilmektedir. Eserin beşinci bölümünün bir kısmı sultan, vezir ve diğer idarecilerle ilgilidir. Necmeddîn-i Dâye 1221 yılında Kayseri'de I. Alâeddin Keykubad ile görüşmüş ve eseri Anadolu'da 1223'te tamamlayıp sultana takdim etmiştir. Anadolu Selçukluları devrinde yazılmış siyâsetnâmelerin diğer bir örneği Nizâmeddin Yahyâ b. Saîd b. Ahmed'in Kitâbü Ḥadâʾiki's-siyer fî âdâbi'l-mülûk adlı Farsça eseridir. Sultan I. Alâeddin Keykubad'a takdim edilen kitabın müellifi hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Müellifin mukaddimede verdiği bilgiler Sultan I. İzzeddin Keykâvus ve I. Alâeddin Keykubad devirlerinde melikü'ş-şuarâ makamında olan Nizâmeddin Ahmed Erzincânî'ye dair bilgilerle benzerlik göstermektedir.

Eyyûbîler döneminde de siyâsetnâme türü eserler kaleme alınmıştır. Celâleddin eş-Şeyzerî, Selâhaddîn-i Eyyûbî'ye takdim ettiği el-

Menhecü(en-Nehcü)’l-meslûk fî siyâseti’l-mülûk adlı eserinde devlet başkanının önemini, görevlerini ve otoritenin temel dayanaklarını ayrıntılı biçimde anlatmıştır. Fars edebiyatının en meşhur

şairlerinden Sa‘dî-i Şîrâzî, Salgurlular’dan Ebû Bekir b. Sa‘d b. Zengî’ye ithaf ettiği Bostân ve Gülistân adlı eserlerinde adalet, siyaset, yöneten-yönetilen ilişkilerine ve devlet başkanlarının dikkate almaları gereken hususlara temas etmiş, ayrıca Naṣîḥatü’l-mülûk adlı bir risâle kaleme almıştır. Murâbıt sarayına intisap eden Ebû Bekir Muhammed b. Hasan el-Murâdî el-Hadramî’nin, Emîr Ebû Bekir b. Ömer’in isteği üzerine yazdığı el-İşâre fî tedbîri’l-imâre’si (Kitâbü’s-Siyâse) ve Ebü’l-Kāsım İbn Rıdvân’ın Merînî Hükümdarı Ebû Sâlim İbrâhim b. Ebü’l-Hasan için kaleme aldığı eş-Şühübü’l-lâmiʿa fi’s-siyâseti’n-nâfiʿa adlı eseri İslâm dünyasının batısında yazılmış siyâsetnâme örneklerindendir.

Memlükler dönemi âlimlerinden Takıyyüddin İbn Teymiyye’nin es-Siyâsetü’ş-şerʿiyye fî ıṣlâḥı’r-râʿî ve’r-raʿiyye adlı eseri, Mâverdî’nin el-Aḫkâmü’s-sulṭâniyye’si gibi siyaset ve devletin esas teşkilât ve idaresi konusunu nazarî olarak ele alan kamu hukukuna dair bir fıkıh kitabıdır. Siyâsetnâme türü içerisinde değerlendirilen eserde kamu yönetimi, devlet yönetiminde adalet, ehliyet ve emanetin önemi, kamuya karşı işlenen suçlar ve suçluların cezalandırılması, istişarenin önemi gibi konular ele alınmıştır. Bedreddin İbn Cemâa’nın muhtemelen el-Melikü’l-Eşref Halîl b. Kalavun için yazdığı Taḥrîrü’l-aḥkâm fî tedbîri ehli’l-İslâm’ı yönetim, kanun hâkimiyeti, ordu, devletin gelir kaynakları ve harcamaları, cihad, savaş hukuku ve zimmîlerle ilgili hükümleri ihtiva ettiğinden siyâsetnâme olarak da değerlendirilebilir.

Hindistan’da hüküm süren devletler döneminde birçok siyâsetnâme kaleme alınmıştır. Delhi sultanlarından Aybeg ve İltutmış devrinin meşhur tarihçisi Fahreddin Mübârek Şah’ın Âdâbü’l-ḥarb ve’ş-şecâʿa’sı (Âdâbü’l-mülûk ve kifâyetü’l-memlûk), Delhi sultanları hakkındaki Târîḫ-i Fîrûzşâhî adlı eseriyle tanınan Berenî’nin Fetâvâ-yi Cihândârî’si bunlardandır. İran’da Safevîler dönemi âlimlerinden Muhammed Bâkır es-Sebzevârî’nin Şah II. Abbas’a ithaf ettiği Ravżatü’l-envâri ʿAbbâsî (Ravżatü’l-envâr fî âdâbi’l-mülûk) adlı eser mesnevi tarzında Farsça siyâsetnâme türünün en güzel örneklerindendir.

İbn Kuteybe’nin ʿUyûnü’l-aḫbâr’ı ile İbn Abdürabbih’in el-ʿİḳdü’l-ferîd’inin ilk bölümleri devlet yönetimine ve hükümdarlara ayrılması dolayısıyla siyâsetnâme özelliği taşımaktadır. Hatîb el-İskâfî’nin Luṭfü’t-tedbîr fî siyâseti’l-mülûk’ü, İbn Zafer’in Sülvânü’l-müṭâʿ fî ʿudvâni’l-etbâʿı, Ali b. Rezîn el-Kâtib’in Âdâbü’l-mülûk’ü, Muhammed b. Gāzî’nin Ravżatü’l-ʿuḳūl’ü, Burhâneddin Muhammed b. Ali es-Semerkandî’nin Aġrâzü’s-siyâse’si, Sıbt İbnü’l-Cevzî’nin Kenzü’l-mülûk fî keyfiyyeti’s-sülûk ve el-Celîsü’ṣ-ṣâliḥ ve’l-enîsü’n-nâṣiḥ’ı, Efdalüddîn-i Kâşânî’nin Sâz ü Pîrâye-i Şâhân-ı Pürmâye’si, İbnü’r-Rifʻa’nın Beẕlü’n-neṣâʾiḥi’ş-şerʿiyye fîmâ ʿale’s-sulṭân ve vülâti’l-ümûr ve sâʾiri’r-raʿiyye’si, İbnü’t-Tıktakā’nın el-Faḫrî’si, Lisânüddin İbnü’l-Hatîb’in el-İşâre ilâ edebi’l-vizâre’si, Emîr-i Kebîr Hemedânî’nin Zaḫîretü’l-mülûk’ü ve Huncî’nin Sülûkü’l-mülûk’ü kayda değer siyâsetnâmeler arasındadır. Bursalı Mehmed Tâhir, Agâh Sırrı Levend ve Orhan Çolak siyâsetnâme literatürünü tesbit amacıyla çalışmalar yapmışlardır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), VIII, 582-591; Şerîf er-Radî, Hz. Ali: Nehcü’l-belâga (trc. Adnan Demircan), İstanbul 2006, s. 304-318; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme, tür.yer.; Zencânî, Sultana Öğütler: Alâeddin Keykûbat’a Sunulan Siyasetnâme (haz. Hasan Hüseyin Adalıoğlu), İstanbul 2005, hazırlayanın girişi, s. 11-25; Bursalı Mehmed Tâhir, Siyasete Müteallik Âsâr-ı İslâmiyye, İstanbul 1332; Nizâmeddin Yahyâ b. Saîd b. Ahmed, Kitâbü Ḥadâʾiḳi’s-siyer fî âdâbi’l-mülûk (haz. Ayla Demiroğlu, doktora tezi, 1355 hş.), Tahran Üniversitesi; Rypka, HIL, s. 426-427; Malihe Sattarzade, Persian Institutions under the Saljuqs: As Reflected in the “Mirror for Princes” Literature (doktora tezi, 1971), Columbia University, s. 49-65; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1971, tür.yer.; a.mlf., “Keykubâd I.”, İA, VI, 657-658; A. K. S. Lambton, State and Government in Medieval Islam, Oxford 1981, tür.yer.; Hüsnü Y. Livatyalı, X-XV. Asır Siyâsetnâmelerinde Eğitim (yüksek lisans tezi, 1992), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 18, 23, 27, 32, 35; Ahmet Uğur, Osmanlı

Siyâsetnâmeleri, Kayseri 1992, s. 1-16; E. I. J. Rosenthal, Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi (trc. Ali Çaksu), İstanbul 1996, tür.yer.; Ayhan Bıçak, “Siyasetnameler ve Siyaset Felsefeleri”, Teoman Duralı’ya Armağan (haz. Cengiz Çakmak), İstanbul 2008, s. 100-129; Agâh Sırrı Levend, “Siyasetnâmeler”, TDAY Belleten 1962 (1963), s. 167-194; Erdoğan Merçil, “Sebüktegin’in Pendnâmesi”, İTED, V/1-2 (1975), s. 202-232; İhsan Fazlıoğlu, “Sultan I. ‘Alâ’eddin Keykubad’a Sunulan Siyasetnâme: el-Letâifü’l-‘Alâiyye fi’l-Fedâili’s-Seniyye”, Dîvân: İlmî Araştırmalar, sy. 3, İstanbul 1997, s. 225-239; Emine Uyumaz, “Anadolu Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubat Dönemine (1220-1237) Bir Bakış”, Cogito, sy. 29, İstanbul 2001, s. 128; Mustafa Sarıbıyık, “Siyasetnâmeler Bağlamında Siyaset-Ahlak İlişkisi”, İslâmiyât, VI/1, Ankara 2003, s. 105-118; Veli Atmaca, “Hadisleri Bakımından Siyasetnâmeler-IV”, Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 8, Elazığ 2003, s. 45-58; Orhan Çolak, “İstanbul Kütüphanelerinde Bulunan Siyasetnâmeler Bibliyografyası”, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, I/2, İstanbul 2003, s. 339-378; Hasan Hüseyin Adalıoğlu, “Siyasetnâmelerin Klasik Kaynakları”, Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, V/2, Eskişehir 2004, s. 1-21; Güldane Gündüzöz - Soner Gündüzöz, “Arap Edebiyatında İlk Siyâsetnâme Ahdü Mervân Üzerine”, EKEV Akademi Dergisi, XI/31, Ankara 2007, s. 217-232; C. E. Bosworth, “Naṣīḥat al-Mulūk”, EI² (İng.), VII, 984-988; I. R. Netton - F. E. Vogel, “Siyāsa”, a.e., IX, 693-696; Ahmet Davutoğlu, “Devlet”, DİA, IX, 239; Rıza Kurtuluş, “Keykâvus b. İskender”, a.e., XXV, 357; Cengiz Kallek, “Mâverdî”, a.e., XXVIII, 182-183, 185-186; Casim Avcı, “Nasîhatü’l-mülûk”, a.e., XXXII, 411; Mehmet Okuyan, Necmeddîn-i Dâye”, a.e., XXXII, 496-497; Abdülkerim Özaydın, “Nizâmülmülk”, a.e., XXXIII, 195-196.

Hasan Hüseyin Adalıoğlu

Osmanlı Dönemi.

Osmanlılar’da ilk siyâsetnâme örneklerini tercümeler oluşturmaktadır. Siyasetnâme geleneğinin klasikleri erken dönemlerde Türkçe’ye kazandırılmış, böylece devlet geleneği, yönetim yorumları ve siyaset literatürü Osmanlı coğrafyasına taşınmıştır. Bugüne ulaşan ilk tercüme Kelîle ve Dimne olup manzum olarak I. Murad’a sunulmuştur. Türün

önemli örneklerinden Kābûsnâme ise Mercimek Ahmed tarafından Türkçe'ye çevrilmiş ve II. Murad'a takdim edilmiştir. Bunlardan başka Necmeddîn-i Dâye'nin Mirsâdü'l-ibâd'ı, Gazzâlî'nin et-Tibrü'l-mesbûk'ü, Yuhannâ b. Bıtrîk'ın Sırrü'l-esrâr'ı, Seyyid Ali Hemedânî'nin Ẕaẖîretü'l-mülûk'ü de Osmanlı kültürüne kazandırılan ve çok sayıda tercümesi yapılan eserlerdir.

Osmanlılar döneminde telif edilen ilk siyâsetnâme 1401'de tamamlanan Kenzü'l-küberâ ve mehekkü'l-ulemâ'dır. Kitabın müellifi Şeyhoğlu Mustafa, Germiyan ve Osmanlı saraylarında bulunmuş, eserini Osmanlı sarayında bulunan Paşa Ağa b. Hoca Paşa adına kaleme almıştır. Eserin ilk iki bölümünde hükümdarlara, sonraki bölümlerde vezir, kalem ehli ve nâibler, müftü, kadı ve vâiz gibi görevlilere yönelik gözlemler, eleştiriler ve öneriler yer almaktadır. Geniş bir devlet tecrübesine dayanan eser dört bab halinde düzenlenmiştir. Padişahların ve meliklerin sahip olmaları gereken vasıfları, kime karşı nasıl davranacakları, vezirlerin, nâiblerin, kalem ehlinin yapması gereken işler ve özellikleri, ulemânın önemi ve görevleri eserde anlatılmaktadır. Bu döneme ait bir başka kitap da Hüsâmeddin Amâsî'nin Gazzâlî ve Mâverdî'nin eserlerinden istifade ederek yazdığı Mir'âtü'l-mülk'tür. Bu alanın önemli sayılabilecek ilk teliflerinden bir diğeri Kāsım b. Seydî el-Hâfız Ankaravî'nin Enîsü'l-celîs'idir. II. Murad

döneminde Arapça yazılan eser aynı padişahın isteğiyle Türkçe'ye çevrilmiştir. Yazılış amacı sosyal adalet fikrini devrin padişahına telkindir. Klasik İslâm düşüncesinin temel özelliklerini yansıtan eser yirmi dokuz fasıl halinde tertip edilmiştir. XV. yüzyıldaki siyâsetnâmeler içinde Musannifek'in Vezîriâzam Mahmud Paşa adına kaleme aldığı, onun da Fâtih Sultan Mehmed'e takdim ettiği Tuhfetü's-selâtîn dikkat çekicidir. On bir bölümden oluşan eserde ağırlıklı konu emîr ve vezirlerin durumu ve halkla ilişkilerdir. Akkoyunlu hükümdarlarından sonra Osmanlılar'ın hizmetine giren İdrîs-i Bitlisî'nin Kānûn-ı Şâhenşâhî'si de bir siyâsetnâme örneğidir.

XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren tercüme ve telif siyâsetnâme türü eserlerin sayısında ve mahiyetinde önemli artışlar ve farklılıklar gözlenmektedir. Bunun temel sebeplerinden biri devletin büyümesi, bir diğeri de devlet teşkilâtı ile sosyal yapıda görülen birtakım aksaklıkların

ortaya çıkmasıdır. Ayrıca düşünce ekolleri, yöntem farklılıkları, ekip çatışmaları ve özel beklentiler de bunda rol oynayan etkenler arasında sayılabilir. Bu dönemde yazılan eserlerden bazıları üslûp ve muhtevada, devlet ve yönetim meselelerine yaklaşımlarında erken dönem siyâsetnâmelerinden farklılık gösterir. Kurumların bozulma eğilimi gösterdiği XVI. yüzyıl sonlarından itibaren bu farklı yaklaşımın sonucu olarak muhteva bakımından zengin bir literatür oluşmaya başlamıştır. Söz konusu farklılıkta çağının olaylarına tanıklık eden müelliflerin, geçmişin birikiminden de faydalanıp kaleme aldıkları eserlerine bu tecrübe ve gözlemlerini yansıtmaları önemli rol oynamıştır. Uygulamalı siyaset düşüncesi olarak nitelendirilebilecek olan bu tarzda güncel gerçeklerle yüzleşme ve bunlara çözüm bulma gayretleri öne çıkar.

Osmanlı siyasî literatüründe siyâsetnâme geleneğinin yöntemlerini kullanarak kendine özgü bir karakter kazanan türün öncüsü, Kanûnî Sultan Süleyman döneminin devlet adamlarından Lutfi Paşa'nın Âsafnâme adlı eseridir. Yazarın tamamen kendi tecrübelerine dayanan bu eser Osmanlı siyâsetnâme anlayışının pratiğini göstermesi açısından dikkat çekicidir (bk. ÂSAFNÂME). Âlî Mustafa Efendi'nin Nushatü's-selâtîn adlı eseri ise aynı çerçevede, fakat daha teorik bir alt yapıya sahiptir. Bu eserlerde doğrudan güncel gözlemlerle ve önerilerle Osmanlı kurumlarının düzenlenmesi konusu öne çıkarılmıştır. Ayrıca klasik nasihatnâme veya siyâsetnâmelerdeki teorik ve öğütleyici üslûbun yanında onlardan farklı olarak yakın dönem tarih yorumu yapılmış, eleştirel, pratik ve pragmatik bir yöntem benimsenmiş, uygulanabilir düşünceler ve yöntemler geliştirilmeye çalışılmıştır. Şüphesiz bu durum siyâsetnâmeyi bir tür ıslahatnâme tarzına yaklaştırmıştır. Özellikle XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlılar'da siyâsetnâme tanımlamasını ıslahatnâme türünden ayırmak güçtür. Tarihî kökleri ve ihtiva ettikleri yeniliklerin yanında yazılış amaçlarını daha açık şekilde ifade eden bu ikinci tanımlama benimsenmeye başlanmıştır. Âsafnâme yanında, Kitâbü Mesâlihi'l-müslimîn ve Menâfii'l-mü'minîn, Nushatü's-selâtîn, Hırzü'l-mülûk, Usûlü'l-hikem fî nizâmi'l-âlem, Kitâb-ı Müstetâb, Koçi Bey Risâlesi, Kānûnnâme-i Sultanî li-Azîz Efendi, Düstûrü'l-amel li-ıslâhi'l-halel, Telhîsü'l-beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân, Nesâyihu'l-vüzerâ ve'l-ümerâ ve Nasîhatü'l-vüzerâ söz konusu türün en çok dikkat çeken ve üzerinde araştırma yapılan eserleridir.

Siyâsetnâmeler ve bu türe giren eserler Osmanlı siyasal düşüncesi ve hayatı açısından olduğu kadar ekonomik ve sosyal yapı, hukuk, tarih araştırmaları açısından da birinci derecede kaynak özelliğine sahiptir. Devletin içinde bulunduğu durumun eleştirilmesi, ilkelerden sapmalar, adaletin ihlâli, kurumların aksaklıkları, yöneticilerin sorumluluk ve yetkilerinde dengenin sağlanması, rüşvetin önlenmesi, liyakatin önemi, sosyal yapının sarsılması, ordunun bozulması, erdemli yönetim ilkeleri, yöneticilerin nitelikleri, uyulması gereken kurallar vb. meseleler bu eserlerde ele alınan ortak konuları oluşturmaktadır. Bununla beraber bu tür eserlerin altın çağ özlemini dile getiren, birbirinin tekrarı fikirlerle dolu metinler olarak değerlendirildiği de bilinmektedir. Gerçekte siyâsetnâme yahut ıslahatnâme türü eserlerde örnek alınacak bir dönemin anlatılması kendi çağına ait yeni bir atılımın yapılmasını sağlama amacına yöneliktir. Bunlardan esasen, içinde bulunulan siyasî şartlar hesaba katıldığında esaslı çözüm tekliflerinin beklenmesi anlamsızdır. Bu tür eserler arasında çözüm yolları açısından önemli-önemsiz birçok görüş ayrılığı vardır. İster telif ister tercüme olsun bunlar hazırlandıkları dönemin entelektüel zihin dünyasını da yansıtır, ayrıca farklı veya aynı zaman dilimlerinde değişik kesimlerin gözlemlerini, düşüncelerini, isteklerini ve çatışmalarını anlama imkânı sağlar. Ayrıca konuların ele alınışında geleneksel teşhislerin etkinliğinin yoğun biçimde hissedildiği eserler olduğu gibi gerçekçi tesbitlerin sergilendiği farklı görüş ve yorumlara yer verenler de bulunmaktadır. Eserlerin tertibi, meselelere felsefî ve pratik yaklaşımları, kavramları kullanışı, örnekleri, tarih yorumları, önerileri her zaman aynı değildir. Bazı eserlerde "kānûn-ı kadîm" özlemi dikkat çekerken bazılarında bu kavram eleştirilir. Müelliflerin konumlarına, mensup oldukları düşünce ekollerine ve dönemlerine göre örnek alınan kişiler, olaylar ve dönemler de değişmektedir.

Âlim, devlet adamı ve bürokratlar tarafından hazırlanan eserler, yönetimdeki bozuklukları tesbit etme ve önlem alınmasını sağlama amacıyla yazıldığından olumsuzluklar özellikle öne çıkarılmaktadır. Cephelerdeki hızlı ilerlemelerin yerini duraklamanın aldığı, sosyal nizamın sarsıldığı, Batı'da yeni gelişmelerin etkilerinin görüldüğü ve sosyal psikolojiyi olumsuz etkilediği dönemlerde yazılan eserlere abartılı bir üslûp hâkim olabilmektedir. Müellifler doğal olarak geleneksel devlet ve toplum felsefesi çerçevesinde yorum yaptıklarından önerileri de önemli ölçüde bu

çerçevede kalmaktadır. Yönetenlerin yönetilenlerle ilişkisini düzenleme ve yöneticilerin yönetim anlayışını geliştirme amacıyla hazırlanan siyâsetnâmelerin hedef kitlesi aslında doğrudan doğruya yönetici kesimdir.

Öte yandan siyâsetnâmeleri bir yönüyle Osmanlı resmî ideolojisinin kaynakları olarak değerlendirmek mümkündür. Kullandıkları kavramlar, kurumları yorumlayışları, savundukları ilkeler ve eleştiriler resmî yazışmalardaki söylemle uyum gösterir. Osmanlı siyâsetnâmelerinin yüklendiği misyon devrin siyaset ve sosyal düşüncesinin değerlendirilmesi açısından önemlidir. Bu eserlerde yeni bir siyasal ve sosyal anlayış veya yönetim türleri tartışılmamıştır. Yazarlarca kendi idarî ve sosyal kaygılarını gidermeyi hedefleyen, uygulamaya yönelik bir siyaset anlayışı savunulmuştur. Geleneksel yönetim biçimi desteklenmiş, siyaset sanatının en iyi şekilde icrasına katkıda bulunulmaya çalışılmıştır. Osmanlı siyâsetnâmelerinde devletle toplum arasındaki uyum, halkın sosyal refahı, devletin muhafazası, iktidarın devam şartları, ülkede düzenin sağlanması, adaletin kurumsallaşması, belirlenen ilkeler doğrultusunda müesseseleşme esas alınmıştır. İslâm siyaset düşüncesinin mirasçısı olmakla birlikte siyâsetnâmelerde kadîm geleneğin birikimine sahip çıkılmış, Osmanlılar’ın hâkim olduğu bölgelerdeki eski kültür ve medeniyetlerin birikimleri de dikkate alınmıştır.

Osmanlı siyâsetnâmelerinin özellikle XVI. yüzyıldan sonra kaleme alınanlarındaki söylemin temel kavramları “nizâm-ı âlem, erkân-ı erbaa, kānûn-ı kadîm, dâire-i adliyye ve dîn ü devlet”tir. Kurumları saltanat, sadâret, ilmiye, ordu, reâyâ, hazine ve Dîvân-ı Hümâyun’dur. İlkeleri de liyakat, istişare, adalet ve denetimdir. Söylemin merkezinde yer alan nizâm-ı âlem, yani Osmanlı toplumuna mensup herkesin adaletle ve birbiriyle uyum içerisinde yönetilmesi, bu değerlerin yaygınlaştırılması devletin temel fonksiyonu olarak belirlenmiştir. Bunun gerçekleşmesi için dâire-i adliyye doğrultusunda erkân-ı erbaa arasındaki uyumun, liyakat sistemi çerçevesinde kānûn-ı kadîm veya bu anlayışa uygun yeni düzenlemelerle sağlanması görüşü benimsenmiş, toplumu güçlü kılan faziletlerin, ahlâkî ve dinî değerlerin ihyası önerilmiştir. Osmanlı aydın ve bürokratlarının yaşadıkları çağı yorumlamalarında ve geleceğe yönelik önerilerinde siyasal, ekonomik ve toplumsal gelişmeler karşısında kanun şuurları ile Osmanlı ülkü ve uygulamalarını koruma duyguları önemli yer tutmaktadır.

Islahatnâmelerde sistemin işleyişi de ideal olarak kişilerden bağımsız, liyakate ve düzenliliğe dayandırılmaktadır. Devlete son derece kapsamlı ve ayrıntılı görev ve sorumluluklar yüklenmektedir. Dinî ve ahlâkî değerler merkeze yerleştirilmekte, siyasal ve sosyal hayata etkileri açısından ele alınmaktadır.

Klasik dönem siyâsetnâmelerinde devlet ve toplum hayatı üzerinde durulur, yeniden yapılanmaya yönelik önerilerde bulunulurken genellikle Avrupa'daki gelişmeler, yenilikler, coğrafî keşifler ve sonuçlarıyla ilgili bir değerlendirme yapılmamaktadır. Siyâsetnâme müelliflerinden bir kısmının görevleri dikkate alındığında bu gelişmelerden tamamıyla habersiz olmalarının mümkün bulunmadığı görülür. Buna rağmen dış tesirlere temas etmemelerinin temel sebebi habersizlikten ziyade kendi sistemlerine bakışlarında ve zihniyet dünyalarında problemleri algılayışlarında gizlidir. Onlar, mevcut sistemin en mükemmel düzen olduğuna ve öyle kalacağına inanan bir devlet ve siyaset düzenini zihinlerinde yaşatırlar. Problemler karşısında yönlerini döndükleri ilk nokta yine kendi tecrübeleri olmuştur. İlk dönem siyâsetnâmelerinin aksine olumlu örnekleri yakın dönem Osmanlı tarihinden vermeleri de bu anlayışın bir yansımasıdır. Siyâsetnâme yazarlarının dış gelişmeleri ihmal etmeleri ciddi bir eksiklik olmakla birlikte yaklaşımlarının kendi içlerinde belirli bir tutarlılığı bulunduğu söylenebilir. Tarihteki ilk örnekleri gibi felsefî derinliğe sahip olmadığı iddia edilen Osmanlı siyâsetnâmeleri aslında mevcut zemine dayanan, ancak yazılış amaçları doğrultusunda pratik ve pragmatik amaçları baskın olan eserlerdir. Kavramları kullanımlarından, verdikleri bilgilerden devlet teşkilâtına derin vukufları olduğu ve belirtmemiş olsalar dahi kuvvetli bir teorik-felsefî geleneğe dayandıkları söylenebilir. Klasik türdeki siyâsetnâmeler yanında tarih, edebiyat, ahlâk ve tasavvufla ilgili eserlerden bazılarında da siyâsetnâmelerin konusuna giren meseleleri ele alan bölümler bulunmaktadır. Meselâ Kınalızâde Ali Efendi'nin Ahlâk-ı Alâî'si, Muhyî-i Gülşenî'nin Ahlâk-ı Kirâm'ı, Naîmâ'nın tarihinin mukaddime kısmı ve Nâbî'nin Hayriyye'si buna örnektir.

Osmanlı dönemine ait telif ve tercüme siyâsetnâmelerin sayısıyla ilgili geniş kapsamlı bir araştırma henüz yapılmamıştır. Bu konuda ilk listeyi hazırlayan Bursalı Mehmed Tâhir siyasete dair eserlerin sayısını 172 olarak tesbit etmiştir. 1999'da yapılan bir araştırmada sadece Türkçe yazılan

eserlerin sayısı 220 olarak belirlenmiştir (Uysal - Harmancı, bk. bibl.). 2003'te yayımlanan bir başka araştırmada ise yalnız İstanbul kütüphanelerindeki siyasetnâme sayısının 269 olduğu belirtilmiştir (Çolak, bk. bibl.). Bu listeler, Osmanlı döneminde siyâsetnâme literatürüne duyulan ihtiyacı ve verilen önemi göstermesi açısından dikkate değerdir. Ancak henüz sağlıklı bir liste ve içerik çalışması yapılmadığından tercüme ve telifler birbirinden ayırt edilememiş, aynı eserin farklı isimler altında yapılan tercümeleri belirlenememiştir. Bunda kütüphanelerin katalog çalışmalarının tamamlanmamış olmasının da etkileri bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Şeyhoğlu Mustafa, Kenzü'l-küberâ ve mehekkü'l-ulemâ (nşr. Kemal Yavuz), Ankara 1991; Kāsım b. Seydî el-Hâfız Ankarî, Enîsü'l-celîs (haz. A. Azmi Bilgin), İstanbul 2008; Lutfi Paşa, Âsafnâme (nşr. Mübahat S. Kütükoğlu, Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan içinde), İstanbul 1991, s. 49-120; Âli Mustafa Efendi, Nushatü's-selâtin: Muṣṭafā ʿĀlī's Counsel for Sultans of 1581 (nşr. ve trc. A. Tietze), Wien 1979-82, I-II; Kanûnnâme-i Sultânî li-Azîz Efendi (nşr. ve trc. R. Murphey), Harward 1985; Koçi Bey, Risâle (haz. Yılmaz Kurt), Ankara 1985; Hirzü'l-mülûk (haz. Yaşar Yücel, Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar içinde), Ankara 1988; Kitâb-ı Müstetâb (a.e. içinde); Kitâbü Mesâlihi'l-müslimîn ve menâfii'l-mü'minîn (a.e. içinde); Hezârfen Hüseyin Efendi, Telhîsü'l-beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Devlet Adamlarına Öğütler: Nesâyihü'l-vüzerâ ve'l-ümerâ (haz. Hüseyin Ragıp Uğural), Ankara 1987; Nahîfî, Nasîhatü'l-vüzerâ (haz. Mehmet İpşirli, TED, sy. 15 [1997] içinde), s. 15-28; Rıfat Abou Hadj, "The Ottoman Nasihatname as a Discourse Over 'Moralitiy'", Mélanges Professeur Robert Mantran (ed. Abdeljelîl Temîmî), Zaghoan-Tunisie 1988, s. 17-30; Ahmet Uğur, Osmanlı Siyâsetnâmeleri, Kayseri 1992; Kemal Çiçek, "Osmanlı Yönetim Yapısında Yozlaşma ve Siyasetnameler", Türkiye'de Yönetim Geleneği (ed. Davut Dursun - Hamza Al), İstanbul 1998, s. 31-60; Cemal Kafadar, "Osmanlı Siyasal Düşüncesinin Kaynakları Üzerine Gözlemler", Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Cumhuriyet'e

Devreden Düşünce Mirası, Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi (haz. Murat Belge), İstanbul 2001, s. 23-28; Mehmet Öz, "Siyasetnâmeler: Ahlâk ve Görgü Kitapları", Türk Edebiyatı Tarihi (ed. Talât Sait Halman), İstanbul 2006, II, 357-368; Agâh Sırrı Levent, "Siyasetnameler", TDAY Belleten (1962), s. 167-194; R. Murphey, "The Veliyüddin Telhis Notes on the Sources and Interrelations between Koçi Beg and Comtemporary Advice to Kings", TTK Belleten, XLIII/171 (1978), s. 547-571; a.mlf., "Dördüncü Sultan Murad'a Sunulan Yedi Telhis", TTK Bildiriler, VIII (1981), II, 1095-1099; Mehmet İpşirli, "Hasan Kâfî el-Akhisârî ve Devlet Düzenine Ait Eseri: Usûlü'l-hikem fî nizâmi'l-âlem", TED, sy. 10-11 (1981), s. 239-278; a.mlf., "Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Bir Eser: Kavânîn-i Osmânî ve Râbıta-i Âsitâne", a.e., sy. 14 (1994), s. 9-35; P. Fodor, "State and Society, Crisis and Reform in 15th-17th Century Ottoman Mirror for princes", AO, XL/2-7 (1986), s. 217-240; Erol Özvar, "Osmanlı Tarihinin Dönemlendirme Meselesi ve Osmanlı Nasihat Literatürü", Dîvân: İlmî Araştırmalar, sy. 7, İstanbul 1999, s. 135-151; Halil Uysal - Mehmet Harmancı, "Osmanlı Çağı Türkçe Siyâset Kitâbiyâtı", Makâlât, sy. 2, Konya 1999, s. 109-130; Hüseyin Yılmaz, "Osmanlı Tarihçiliğinde Tanzimat Öncesi Siyaset Düşüncesi'nde Yaklaşımlar", Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, II/2, İstanbul 2003, s. 231-298; Coşkun Yılmaz, "Osmanlı Siyaset Düşüncesinin Kaynakları ile İlgili Yeni Bir Kavramsallaştırma: Islahatnameler", a.e., I/2, s. 299-338; Orhan Çolak, "İstanbul Kütüphanelerinde Bulunan Siyasetnâmeler Bibliyografyası", a.e., II/2, s. 339-378; Hasan Hüseyin Adalıoğlu, "Siyasetnâmeler'in Klasik Kaynakları", Osman Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, V/2, Eskişehir 2004, s. 1-21; A. Azmi Bilgin, "XV. Yüzyıla Kadar Yazılan Siyasetnamelerin Türk Kültüründeki Yeri ve Enîsü'l-celîs", TD, sy. 44 (2008), s. 37-48.

Coşkun Yılmaz

SİYÂVUŞ

(سیاوش)

İran'ın millî destan kahramanlarından biri.

Mitolojik İran tarihinin ve millî İran destanının önemli simalarından olan Keyânîler hânedanından Keykâvus'un oğludur; Turanlı Gersîvez'in akrabası bir kadından dünyaya gelmiştir. Avesta'da adı Siyâverşen (siyah at sahibi) diye geçmektedir (Zebîhullah Safâ, s. 511; Yeşthâ, II, 227; İhsan Behrâmî, III, 1481). Pehlevî dilinde

Siyâvuhş veya Siyâvehş olarak telaffuz edilen bu isim daha sonra Siyâvuş ve Siyâvûş şekline dönüşmüş olup günümüz İran'ında Siyâveş biçiminde de söylenmektedir. Siyâvuş, Pehlevî metinlerinde Gengdij, Siyâvuş-gird, Siyâvuş-kerd adı verilen bir kale inşa eden (Zebîhullah Safâ, s. 513; Hüseyin Şehîdî-yi Mâzenderânî, s. 422-423, 631-634) ve Keyânîler'e has kudrete sahip olan kutsal bir şehzade olarak anılır. Efsaneye göre bu kale Siyâvuş tarafından cinlerin başları üzerine inşa edilmiş, daha sonra Keyhusrev binayı yeryüzüne indirmiştir (Jâle Âmûzigâr, s. 64).

Siyâvuş hakkındaki efsanevî rivayetleri en geniş şekilde anlatan Firdevsî olmuştur. Şâhnâme'ye göre Siyâvuş destanı özetle şöyledir: Keyânî hânedanının kötü ahlâklı ve dirayetsiz hükümdarı Keykâvus yedi yaşındaki oğlu Siyâvuş'u yetiştirmek üzere Rüstem'e teslim eder. Çocuk yıllar sonra yiğit bir delikanlı olarak babasının sarayına geri döner. Bu sırada Hâmâverân şahının kızı, Keykâvus'un karısı ve Siyâvuş'un üvey annesi olan Sûdâbe gönlünü ona kaptırır. Ancak iffetli bir genç olan Siyâvuş onun bu arzusuna karşılık vermez. Bunun üzerine Sûdâbe, Siyâvuş'u kendisine göz koymakla suçlayarak babasının huzurunda ona iftira eder. O dönemin töresi gereğince Siyâvuş babasının ve saraylıların gözü önünde at üzerinde şiddetli bir ateşin ortasından geçerek iffetini ve mâsumiyetini ispatlar. Sûdâbe'nin tahriklerinden korunabilmek için gönüllü olarak Turan Padişahı Efrâsiyâb'a karşı savaşa gider. Siyâvuş'un cesaretini ve yiğitliğini gören Efrâsiyâb barış talebinde bulunur. Siyâvuş barış isteğini kabul edince babası

Keykâvus ile arası açılır ve babasına kırılarak Efrâsiyâb'ın yanına gider. Efrâsiyâb kızı Ferengîs'i, Efrâsiyâb'ın kumandanı Pîrân da kızı Cerîre'yi ona eş olarak verir. Siyâvuş, Efrâsiyâb'ın izniyle Hoten'de Gengdij adında bir kale inşa eder. Yanındaki İranlılar'la birlikte oraya yerleşerek huzurlu bir hayat sürmeye başlar. Ancak Efrâsiyâb'ın Siyâvuş hakkında bilgi toplamak için Gengdij kalesine gönderdiği kardeşi Gersîvez, Siyâvuş'u kıskandığı için saraya ona karşı kışkırtıcı haberler yollayınca Efrâsiyâb, Siyâvuş'un katline ferman verir. Siyâvuş'un ölüm haberi bütün İran'ı şiddetle sarsar. Onu kendi çocuğu gibi yetiştiren Rüstem intikam almak için Sûdâbe'yi öldürür. Turan'a saldırarak her yeri yakıp yıkar. Keykâvus'un ilgisizilği yüzünden ülkede baş gösteren karmaşadan yararlanan Efrâsiyâb yeniden İran'a saldırır. Siyâvuş öldüğü sırada Ferengîs, Keyhusrev adı verilen bir oğlan doğurur. Doğan çocuk soyundan haberdar olmasın diye çobanlara teslim edilir. Bu arada Siyâvuş'un ölümünden sonra Soğd valisi olan Gûderz'in oğlu kumandan Gîv, Keyhusrev'i İran'a getirmek için gizlice Turan topraklarına girer, yedi yıl süren bir aramadan sonra Ferengîs ile Keyhusrev'i bulur. Siyâvuş'un zırhını ona giydirir. Onu yıllardır üzerine kimseyi bindirmediği babasının siyah atına bindirerek İran'a kaçırır. Keyhusrev sonunda Efrâsiyâb'ı yok ederek babasının intikamını alır (ayrıca bk. Firdevsî, II, 364-471; III, 1-114; Hüseyin Şehîdî-yi Mâzenderânî, s. 420-422).

İran mitolojisinde Siyâvuş mazlumluk ve mâsumluk timsalidir. İnanışa göre her bahar, onun haksız yere dökülen kanından ırmak kenarlarında "per-i Siyâvuşân" veya "hûn-i Siyâvuşân" adı verilen bir çiçek açar (Mihrdâd-i Bahâr, s. 156; Jâle Âmûzigâr, s. 66; M. Ca'fer-i Yâhakkī, s. 264). Yeşilliğin ve bitkilerin yeniden canlanışının da sembolü olan Siyâvuş'un acı ölümü aynı zamanda kış aylarının gelişine ve bitkilerin sararıp solmasına yol açar. Bu mit Bâbilli Temûz, Mısırlı Osiris ve Yunanlı Adonis hakkındaki mitlerle son derece benzeşmektedir.

Siyâvuş adına düzenlenen "Siyâvuşân" veya "Sevûşûn" adı verilen özel yas törenlerinin asırlar boyu sürdürülmüş olduğu, Nerşahî'nin Buhara halkının üç bin yıldan beri Siyâvuş'un ölümü için yas tuttuğu, bu yas törenlerinde "muğların ağlayışı" adı verilen ezgiler okuduğu şeklindeki ifadesinden anlaşılmaktadır (Târîẖ-i Buẖârâ, s. 24, 32-33). Seâlibî, Siyâvuş öldüğü zaman olağan üstü doğa olaylarının meydana geldiğini rivayet etmektedir

(Ġureru aḫbâri mülûki’l-Fürs, s. 96). İslâmî dönemde ortaya çıkan bazı yas törenlerinin ve özellikle 10 Muharrem’de yapılan ve “Şâm-ı garîbân” adı verilen törenin bu gelenekle ilgisi olduğu sanılmaktadır. Ayrıca Siyâvuş’un, üvey annesi Sûdâbe’nin ahlâksız teklifini reddederek suçsuzluğunu ispat için ateşten geçmesi Hz. Yûsuf ile Hz. İbrâhim kıssalarını da çağrıştırmaktadır.

Şâhnâme’nin önemli bir bölümünü teşkil eden Siyâvuş destanı Dick Davis tarafından manzum olarak İngilizce’ye çevrilmiş (The Legends of Seyavush, Harmondsworth 1992), eser İran’da Şâhnâme’den ayrı olarak da neşredilmiştir. Meryem Ali Haniyân’ın Dâstân-ı Siyâvuş (Tahran 1381 hş.), Muhammed Kāsımzâde’nin, Siyâvuş (Tahran 1386 hş.), Ferîdun Rehnümâ’nın Siyâvuş der Taḫt-ı Cemşîd (Tahran 1383 hş.) ve Firdevsî’nin Dâstân-ı Siyâvuş u Sûdâbe (Tahran 1379 hş.) adlı eserleri bunlardan bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Nerşahî, Târîḫ-i Buḫârâ (trc. Ebû Nasr Ahmed el-Kubâvî, nşr. Müderrisi Razavî), Tahran 1351 hş., s. 23, 24, 32-33; Firdevsî, Şehnâme (trc. Necati Lugal), İstanbul 1994, II, 364-471; III, 1-114; Ebû Mansûr es-Seâlibî, Ġureru aḫbâri mülûki’l-Fürs ve siyerihim (trc. Mahmûd İnâyet), Tahran 1338-39 hş., s. 96; Zebîhullah Safâ, Ḥamâse-serâyî der Î̂rân, Tahran 1333 hş., s. 510-515; Yeşthâ (nşr. İbrâhim Pûr-i Dâvûd), Tahran 1347 hş., II, 227; M. Ali İslâmî Nüdûşen, Zindegî vü Merg-i Pehlevânân der Şâhnâme, Tahran 1349 hş., s. 173-224; Şâhruh-i Miskûb, Sûg-i Siyâvuş, Tahran 1357 hş.; Mihrdâd-i Bahâr, Pejûheşî der Esâṭîr-i Î̂rân, Tahran 1362 hş., s. 156, 157; İhsan Behrâmî, Ferheng-i Vâjehâ-yi Avestâ, Tahran 1369 hş., III, 1481; Rahîm Afîfî, Esâṭîr ve Ferheng-i Î̂rânî, Tahran 1374 hş., s. 563-565; Jâle Â̂mûzigâr, Târîḫ-i Esâṭîrî-yi Î̂rân, Tahran 1374 hş., s. 64, 66; M. Ca‘fer-i Yâhakkī, Ferheng-i Esâṭîr ve İşârât-ı Dâstânî der Edebiyyât-ı Fârsî, Tahran 1375 hş., s. 264; Hüseyin Şehîdî-yi Mâzenderânî, Ferheng-i Şâhnâme, Tahran 1377 hş., s. 420-423, 631-634; E. Yarshater, “Siyāwush”, EI² (İng.), IX, 696-697.

Derya Örs

SİYÂVUŞ BEY

(سياوش بيك)

(ö. 1024/1615 [?])

İranlı ressam.

Gürcü asıllıdır. Doğum ve ölüm tarihi hakkında kesin bilgi yoktur; 943 (1536) yılı civarında doğduğu tahmin edilmektedir. Kadı Ahmed'in yazdığına göre çocuk yaşlarında

Şah I. Tahmasb'ın (1524-1576) saray nakkaşhânesine girmiş ve dönemin ressam, hattat, rugan ustası Mevlânâ Muzaffer Ali'nin yanında yetişerek portre yapmada eşine az rastlanan bir üstat olmuştur; 1590'lı yılların sonuna doğru da görevinden ayrılıp Şîraz'da yaşamaya başlamıştır (Kādī Ahmad, s. 191). Gelibolulu Mustafa Âlî ise Siyâvuş'un Üstat Hasan'ın öğrencisi olduğunu ve müzehhipliği ondan öğrendiğini, musavvirlikteki ustalığına önceki üstatların güzelliklerini taklit ederek ulaştığını, Musavvir Mihrâb'ın Siyâvuş'un hem kardeşi hem öğrencisi olduğunu ve kendisinin Menâkıb-ı Hünerverân'ı bitirdiği yılda (995/1587) İstanbul'a gelen Tebrizli Velî Can'ın da Siyâvuş'un yanında yetiştiğini yazar (Menâkıb-ı Hünerverân, s. 64, 67). Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki murakka'lardan birinin içinde bulunan kalem-i siyâhî tekniğiyle yapılmış bir resmin üzerinde, "gulâm şah velâyet Siyâvuş nakkaş" ibaresi okunmaktadır (Hazine, nr. 2135, vr. 11b). Bu resim bir ağaç altında oturan ve biri saz çalan, diğeri elinde tuttuğu sayfadan muhtemelen şarkı sözlerini okuyan iki genci tasvir eder. Siyâvuş'un özgün imzasını taşıyan resim onun siyah kalem tekniğinde üstat olduğunu göstermektedir. Siyâvuş'un bu teknikte yaptığı ejder öldüren kahraman tasvirinin sağ alt köşesinde de yukarıdaki ibare yer almaktadır (Sakisian, rs. 157). Firdevsî'nin Şâhnâme'sinin 1575-1580 yılları arasında istinsah edildiği ve aynı zamanda resimlendiği sanılan bir nüshasının minyatürlü sayfalarından on dokuzunun kenar kısmına Siyâvuş'un, üçünün kardeşi Mihrâb'ın ve geriye kalanların da dönemin nakkaşları Zeynelâbidîn, Murad, Nakdî ve Sâdıkī'nin isimleri yazılmıştır (Robinson, XIV [1976], lv.

I-VIII). Bu isimlerin gerçekten adı geçen nakkaşların imzaları olup olmadığı konusunda kuşkular vardır. Ancak Şâhnâme'deki Siyâvuş imzalı minyatürlerle (a.g.e., XIV [1976], lv. VIa,b) onun siyah kalem tekniğindeki iki eseri karşılaştırıldığında Şâhnâme'deki resimlerin de Siyâvuş'un elinden çıkmış olduğu söylenebilir. Kaynaklar ve resim örnekleri Siyâvuş Bey'in Safevî şahları I. Tahmasb, II. İsmâil (1576-1577), Muhammed Hudâbende (1577-1587) ve I. Abbas (1587-1629) dönemlerinde Kazvin, İsfahan ve Herat gibi önemli Horasan şehirlerindeki saray nakkaşhâne veya kütüphanelerinde görev yapan Sâdıkī Bey, Zeynelâbidîn, Mihrâb, Ali Aşgar Kâşî, Şeyh Muhammed ve Muhammedî ile aynı ortamda eser vermiş bir nakkaş olduğunu göstermektedir. Nitekim 987'de (1579) Hândmîr'in Ḥabîbü's-siyer adlı eserini Sâdıkī Bey'le birlikte resimlemiştir. 1015'te (1606) hayatta idi. İskender Münşî'ye göre 1025 (1616) yılı civarında vefat etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Kādî Ahmed [Kummî], Calligraphers and Painters (trc. V. Minorsky), Washington 1959, s. 191; Âlî, Menâkıb-ı Hünerverân, s. 64, 67; İskender Bey Münşî, Târîḫ-i ʿÂlemʾârâ-yi ʿAbbâsî (nşr. M. İsmâil Rıdvânî), Tahran 1377 hş., I, 275; A. Sakisian, La miniature persane du XIIe au XVIIe siècle, Paris-Bruxelles 1929, rs. 157; L. Binyon - J. V. S. Wilkinson - B. Gray, Persian Miniature Painting, New York 1971, s. 55, 117, 121; A. Welch, Artists for the Shah: Late Sixteenth Century Painting at the Imperial Court of Iran, New Haven 1976, s. 17-41; N. M. Titley, Persian Miniature Painting and its Influence of the Art of Turkey and India, London 1983, s. 106, 131, 157; Abdürrefiʿ Hakīkat, Târîḫ-i Hünerhâ-yi Millî ve Hünermendân-ı Îrânî, Tahran 1369 hş., II, 856-857; Abbas Sermedî, Dânişnâme-i Hünermendân-ı Îrân ve Cihân-ı İslâm, Tahran 1379 hş., s. 295; S. Babaie v.dğr., Slaves of the Shah: New Elites of Safavid Iran, London 2004, s. 118-119; B. W. Robinson, "Isma'il II's Copy of the Shāhnāma", Iran, XIV, London 1976, s. 1-8, lv. I-VIII; Zeren Tanındı, "Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde Veli Can İmzalı Resimler", TUBA, sy. 15 (1991), s. 287-313.

Zeren Tanındı

SİYAVUŞ PAŞA

(ö. 1066/1656)

Osmanlı sadrazamı.

Abaza asıllıdır. Kaynaklarda Celâlî Abaza Paşa'nın yetiştirmesi olup onun hazinedarlığını yaptığı belirtilir. Paşasının idamı üzerine (1634) saraya alındı ve Seferli Odası neferatı arasına yerleştirildi. Bir süre sonra IV. Murad'ın huzurunda yapılan etkinliklerde özellikle cirit oyunundaki maharetiyle dikkati çektiği için âdete aykırı olarak doğrudan Has Oda'ya alındı. Ardından Melek Ahmed Paşa Diyarbekir beylerbeyi olunca onun yerine silâhdar ağalığına getirildi (Şevval 1048 / Şubat 1639). IV. Murad'ın vefatı anında Siyavuş Ağa'nın da yanında bulunduğu, vefatı müteakip padişahın yüzünü bir şal ile örterek durumu Sadrazam Kara Mustafa Paşa'ya haber verdiği zikredilir (Naîmâ, II, 946).

Sultan İbrâhim'in saltanatı sırasında Deli Hüseyin Paşa'nın Özü valisi olması üzerine Siyavuş Ağa'ya vezirlik verilerek kaptan-ı deryâ yapıldı (22 Cemâziyelevvel 1050 / 9 Eylül 1640). Bir yıl dört ay yirmi iki gün sürecek olan bu görevi esnasında kendisine öncelikle elden çıkmış olan Azak Kalesi'nin geri alınması görevi verildi. Gerekli hazırlıklar yapıldıktan sonra donanma İstanbul'dan ayrıldı. 140 gün süren kuşatmaya rağmen herhangi bir neticeye varılamadan yalnızca Kefe'deki birlikler tahkim edilerek geri dönüldü (12 Ocak 1642). Siyavuş Paşa kaynaklara göre tersane işlerindeki liyakatsizliği, devlet adamlarıyla geçimsizliği ve görevde kusurlu bulunması gibi suçlamalarla kaptanlık görevinden alındı, ancak kendisinden yararlanmak için haslar tahsis edilip kubbe veziri yapıldı (a.g.e., III, 954).

Siyavuş Paşa daha sonra Halep beylerbeyi olduysa da (1053/1643) halka baskı uyguladığı gerekçesiyle görevden alındı ve dönmesi emredildi. İstanbul'a geldiğinde birkaç gün Yedikule'de hapiste yattı, ardından affedilerek Receb Paşa ve I. Ahmed'in kızı Gevherhan Sultan'ın kızları olan Safiye Sultan ile evlendirildi. Bundan sonra muhtelif eyaletlerde beylerbeyilik yaptı (Erzurum, Mart 1644; Tımışvar, Aralık 1644;

Diyarbekir, Eylül 1647; Budin, 1648); yine kubbe vezirliğine getirildi. Onun Özü muhafazasında bulunduğu sırada ilk serdar Yûsuf Paşa'nın yerine Girit serdarı tayin edildiği (9-18 Aralık 1645), ancak Girit'e gitmek üzere yola çıkmış iken görev yeri değiştirilerek (18-27 Ocak 1646) Silistre muhafazasına

nakledildiği bilinmektedir (Gülsoy, s. 48-49, 76). Kazandığı devlet tecrübesi sebebiyle Sadrazam Melek Ahmed Paşa onu kendisine rakip olarak görmeye başladı ve kaptanlık verip İstanbul'dan uzaklaştırmak istedi. Fakat Siyavuş Paşa güçlü ilişkileri sayesinde tehlikeyi atlattı. Bunda yakın dostu Şeyhülislâm Bahâî Mehmed Efendi ve Kösem Sultan'ın müdahaleleri de etkili olmuştur (Naîmâ, III, 1285).

Siyavuş Paşa kubbe vezirliğini sürdürürken züyûf akçe ve ağır vergilerden bunalan halk ve esnaf Şeyhülislâm Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'yi zorla önüne katarak saray önüne gelmiş, çıkan karışıklıklar sırasında Melek Ahmed Paşa'nın azliyle daha başka konular dile getirilmiş, bu arada bazı ocak ağaları yeniçeri ağası Kara Çavuş'un sadrazam yapılmasını istemişse de sadrazamın vezirlerden biri olması gerektiği görüşü öne çıkmış (Kâtib Çelebi, s. 895; Mehmed Halîfe, s. 38-40) ve neticede bu makama en çok lâyık olduğu gerekçesiyle Siyavuş Paşa'nın sadrazamlığına karar verilmiştir. Bu karışıklıklar sırasında IV. Mehmed ile Abdülaziz Efendi arasında yeni sadrazamın seçimi konusunda bir konuşma geçtiği ve şeyhülislâmın teklifiyle sadârete getirildiği de rivayet edilir (Karaçelebizâde, s. 73-74, 124, 226).

4 Ramazan 1061'de (21 Ağustos 1651) sadrazam olan Siyavuş Paşa, bir ay yedi gün süren görevi sırasında ocak ağalarına dayanan Büyük Vâlide Kösem Sultan ile saray halkından güç alan Vâlide Turhan Sultan arasındaki şiddetli rekabetin daha da arttırdığı problemlerle karşı karşıya kaldı. Açık bir tehlike ve tehdit halini alan ocak ağalarının tahakkümünü kırdı, sorumluları cezalandırdı. Ancak bunu yaparken destek aldığı Dârüssaâde Ağası Uzun Süleyman Ağa'nın bu defa kendisi benzer bir tehlike olarak ortaya çıktı. Siyavuş Paşa'nın Emîr Paşa yerine Halıcıoğlu'nu defterdar yapma teşebbüsü Süleyman Ağa tarafından engellendi. Sadrazam ile ağa arasındaki ihtilâf giderek büyüdü ve Siyavuş Paşa gözden düştü. Saraya çağrılarak sadâret mührü Süleyman Ağa tarafından kendisinden alındı (15

Şevval 1061 / 1 Ekim 1651), hatta öldürülmek için bostancıbaşıya teslim edildi; ancak Turhan Sultan'ın müdahalesiyle canını kurtarabildi (Naîmâ, III, 1366-1368). Ardından malları müsâdere edildi ve Malkara'ya sürüldü. Kısa bir müddet sonra Fazlı Paşa'nın yerine Bosna beylerbeyi oldu (Kâtib Çelebi, s. 901; Abdurrahman Abdi Paşa, s. 33).

Daha sonra sadrazamlığa getirilecek olan Abaza asıllı İpşir Mustafa Paşa'nın Abaza Hasan'la birleşerek isyan etmesi olayında onun Siyavuş Paşa'dan aldığı tâlimatla hareket ettiği şeklindeki suçlama yüzünden yeniden katli gündeme geldiyse de bazı aracılar sayesinde bundan da kurtuldu ve Bosna'daki görevi Rumeli beylerbeyiliğiyle değiştirildi. Kandiye'yi muhasara eden askere yardım için bütün sipahi ve cebelüsü ile muhasaraya katılmak şartıyla Rumeli beylerbeyiliğine getirilen Siyavuş Paşa (17 Nisan 1652) aldığı emir üzerine hareket etti, ancak askerlerini adaya ulaştırmadan geri döndü. Bu arada Gürcü Mehmed Paşa'nın idaredeki zaafı yüzünden sadâretten alınması gerektiğinde yerine şeyhülislâm ve nakîbüleşraf tarafından yine Siyavuş Paşa önerildi, fakat Tarhuncu Ahmed Paşa'da karar kılındı. Rumeli'den sonra Silistre valisi olan Siyavuş Paşa bu görevi sırasında Kazaklar'ın taşkınlıklarına karşı sahil savunmasında başarılı oldu; ancak Silistre ve Şumnu halkından aleyhinde İstanbul'a birçok şikâyet ulaştı (Naîmâ, III, 1432, 1482, 1494-1495, 1530).

Süleyman Paşa'nın sadâreti zamanında âcil yardım için Girit'e gitmekle görevlendirildi (Şubat-Mart 1656). Fakat Silistre'den Girit'e geçemeden arka arkaya sadâret değişiklikleri meydana gelince (Gülsoy, s. 69-70, 76) onun durumu değişti. Bu arada merkezde her sadrazam değişikliği sırasında ismi adaylar arasında zikrediliyordu. Derviş Paşa'nın yerine geçecek sadrazamın belirlenmesiyle ilgili müşaverede yine adı geçti, ancak Turhan Sultan ve saraydaki ağalar geçmiş dönemdeki vukuatı hatırlatarak bunun büyük bir çekişmeye yol açacağı endişesini dile getirdi. Bir süre sonra Vak'a-i Vakvâkıyye diye bilinen büyük karışıklıklarda sadâret kaymakamı Zurnazen Mustafa Paşa sadrazam olduysa da olaylarda dahli bulunduğunun anlaşılması ve askerin onu istememesi üzerine tayininin dördüncü saatinde mühür kendisinden alındı ve aynı gün Siyavuş Paşa ikinci defa sadrazam oldu (9 Cemâziyelevvel 1066 / 5 Mart 1656). Haberi Silistre'de iken alan Siyavuş Paşa hemen gemiyle İstanbul'a geldi ve huzura çıkıp hil'at giydi (15 Mart). Ancak gelirken humma hastalığına yakalandı. Bir ay yirmi iki

gün süren bu ikinci sadâretinde hastalığı sebebiyle divan toplantılarına bir defa katılabildi. IV. Mehmed'in hastalığı giderek artan sadrazama özel bir ihtimam gösterdiği, hatta kendisini hasta yatağında ziyaret ettiği belirtilmektedir (Abdurrahman Abdi Paşa, s. 75). Siyavuş Paşa hasta olmasına rağmen kendisi için yakın bir tehlike olarak gördüğü ve gerçekten de liyakati sebebiyle sadrazam olacağı düşünülen Defterdarzâde Mehmed Paşa'nın öldürülmesini sağladı, fakat aynı gece kendisi de vefat etti ve ertesi gün (2 Receb 1066 / 26 Nisan 1656) ikisinin cenaze namazı aynı vakitte kılındı. Siyavuş Paşa'nın mezarı Çemberlitaş'ta Atik Ali Paşa hazîresindedir. İki defada toplam üç ay sadrazamlık yapan Siyavuş Paşa devrin kaynaklarında cesur ve heybetli olması yanında kibirli, zalim, garazkâr bir devlet adamı olarak anılır.

BİBLİYOGRAFYA

Topçular Kâtibi Abdülkadir (Kadrî) Efendi Târihi (haz. Ziya Yılmazer), Ankara 2003, s. 1148, 1150-1152, 1159, 1162; Kâtib Çelebi, Fezleke (haz. Zeynep Aycibin, doktora tezi, 2007), Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 724, 816, 895, 897-898, 901; Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, Ravzatü'l-ebrâr Zeyli (haz. Nevzat Kaya), Ankara 2003, s. 73-74, 99, 100, 124, 126, 142, 226, 234, 242, 249, 258, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. XXII; Mehmed Halîfe, Târîh-i Gılmânî (s.nşr. Kamil Su), Ankara 1999, s. 38-40, 54-55, 57-58; Abdurrahman Abdi Paşa, Vekāyi'nâme (haz. Fahri Çetin Derin, doktora tezi, 1993), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 29, 33, 44, 73-76; Hezarfen Hüseyin Efendi, Telhîsü'l-beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998, s. 190, 191; Naîmâ, Târih (haz. Mehmet İpşirli), Ankara 2007, II, 895, 941, 946; III, 952, 954, 990, 1110, 1285-1286, 1321-1322, 1365-1368, 1384-1385, 1399, 1432, 1461, 1482, 1494-1495, 1530, 1550-1551; IV, 1644, 1659-1660, 1662-1664; Hadîkatü'l-vüzerâ, s. 93, 94; Hammer (Atâ Bey), X, 14, 183, 186-187, 192, 194-195, 254-256; Sicill-i Osmânî, III, 116, 117; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 249, 252-259, 261, 267, 272, 293-294; III/2, s. 400, 401, 402, 408; Danişmend, Kronoloji2, III, 389, 416-417, 421; V, 30, 34, 39, 41, 190-191; M. Orhan Bayrak, İstanbul'da Gömülü Meşhur

Adamlar (1453-1978), İstanbul 1979, s. 49; M. Çağatay Uluçay, Harem II, Ankara 1985, s. 123; Ersin Gülsoy, Girit'in Fethi ve Osmanlı İdaresinin Kurulması (1645-1670), İstanbul 2004, s. 44, 48-49, 60, 69-70, 76, 81, 84-85, 101-193.

Mahmut Ak

SİYAVUŞ PAŞA, Kanijeli

(ö. 1011/1602)

Osmanlı sadrazamı.

Hırvat veya Macar asıllıdır. Enderun'da eğitim gördü. II. Selim zamanında hazine kethüdâsı iken büyük mîrâhur oldu (974/ 1567). İstanbul'da çıkan ve hızla yayılan yangına hastalığı yüzünden müdahale edemeyen Câfer Ağa'nın yerine yeniçeri ağalığına getirildi (976/1569) ve hemen duruma el koyarak yangını söndürmeyi başardı (Peçuylu, I, 485). Bu görevi sırasında Lala Mustafa Paşa'ya vezirlik verilmesinde etkili oldu.

III. Murad'ın cülûsu esnasında Rumeli beylerbeyi olarak kayıtlarda adı geçen Siyavuş Paşa, II. Selim ve Nurbânû Sultan'ın kızları Fatma Sultan ile evlendirildi (982/ 1574). Selânikî, Siyavuş Paşa'nın padişahın cülûsunu tebrik etmek için gelen Şah Tahmasb'ın elçisi Tokmak Han'ı karşılamakla görevlendirildiğini yazarken bu görevin ona "nükte-şinâs-ı zaman" olmasından dolayı verildiğini ima eder (Târih, I, 112). Siyavuş Paşa kalabalık tören ekibinin başında İran elçisini karşılayarak ona refakat etti, gösterişli merasim ve ziyafet tertibini sağladı (a.g.e., I, 114).

Safer 988'de (Mart 1580) vezirlik rütbesi verilerek bulunduğu Sofya'dan İstanbul'a çağrıldı. Lala Mustafa Paşa'nın "vekîl-i saltanat" unvanıyla "mühürsüz sadâretinde" devlet işlerini yürüttü. Mührün Koca Sinan Paşa'ya gönderilmesinin ardından seferde bulunan yeni sadrazamın vekili sıfatıyla İstanbul'da sadâret kaymakamı oldu (25 Cemâziyelâhir 988 / 7 Ağustos 1580). Bu sırada Sadrazam Sinan Paşa'nın İran'dan istenilen şartlarda anlaşma yapmak için elçi geleceği yolunda haber göndermesi üzerine bu meseleyi diğer devlet adamlarıyla görüştü. Fakat gelen elçiyle müzakereler sırasında İran'ın istenilen şartlarda barışa razı olmadığı, aksine Osmanlı Devleti'nin barış ister gibi bir duruma düştüğü ortaya çıkınca Sinan Paşa sadrazamlıktan alınarak Malkara'ya sürüldü. Makamın on sekiz günlük bir süre için boş kalmasının ardından sadrazamlık Siyavuş Paşa'ya verildi (28 Zilkade 990 / 24 Aralık 1582).

Siyavuş Paşa sadrazam olduktan sonra sefere gitmeyerek şark seferi serdarlığını Ferhad Paşa'ya verdirdi (Hasanbeyzâde, s. 305; Peçuylu, II, 86). Ayrıca bu görevi sırasında Şehzade Mehmed'in (III.) Saruhan sancak beyliğiyle Manisa'ya uğurlanması sırasında (17 Aralık 1583) yapılan törenlere katıldı ve ona Üsküdar'da İbrâhim Ağa Çiftliği'nde kurulan otağa kadar refakat etti (Selânikî, I, 142; Peçuylu, II, 89-90). Daha sonra Mehmed Giray'ın isyanı ve öldürülmesi üzerine Konya'da ikamet etmekteyken hanlığa tayin için âcilen İstanbul'a çağrılan İslâm Giray'ı karşıladı. Ancak Âzerbaycan'da zor şartlar altında başarılı mücadele veren ve isyan halindeki Mehmed Giray meselesini yoluna koyup İstanbul'a gelen Özdemiroğlu Osman Paşa'ya aynı ilgiyi göstermedi. Muhtemelen Osman Paşa'yı makamı için önemli bir rakip olarak görüyordu. Bu sebeple askerine terakkî verilmesini önleyip Osman Paşa'yı zor durumda bırakmak istedi. Nitekim haklarını alamadıklarına inanan askerler topluca divana yürüdülerse de Osman Paşa'yı değil diğer vezirleri suçladılar. Durum padişaha arzedilince 17 Receb 992'de (25 Temmuz 1584) mühür Siyavuş Paşa'dan alınarak üç gün sonra Osman Paşa'ya verildi, kendisi mâzulen çiftliğine gönderildi.

Özdemiroğlu Osman Paşa'nın ölümü üzerine Mesih Mehmed Paşa sadrazam olunca (8 Zilhicce 993 / 1 Aralık 1585), Siyavuş Paşa ikinci vezir sıfatıyla yeniden göreve çağrıldı (Selânikî, I, 165). Mesih Paşa'nın bir reîsülküttâbla ilgili tayin isteğinin padişah tarafından reddi yüzünden istifa etmesi sonucu ikinci defa sadrazam oldu (25 Rebîülâhir 994 / 15 Nisan 1586). Bu defaki sadâreti iki yılı geçti. Bu süre zarfında III. Murad'ın İbrâhim Paşa ile evlendirilen kızı Ayşe Sultan'ın muhteşem düğününde düğün alayının önünde at üzerinde merasime katıldı (a.g.e., I, 171). Dört yıldır Malkara'daki çiftliğinde zorunlu olarak ikamet eden Koca Sinan Paşa'nın Şam beylerbeyiliğine tayini sebebiyle İstanbul'a gelişinde onu Üsküdar'daki bahçesinde padişahın izniyle ağırlayıp bütün vezirlerin katıldığı bir ziyafet düzenleyerek Şam'a uğurladı (25 Zilhicce 994 / 7 Aralık 1586).

İlk sadrazamlığında Osman Paşa'ya olan tavrının aksine Siyavuş Paşa, bu defa Ferhad Paşa'nın sipahi ağası Hürrem Ağa ile gönderdiği Gürcistan seferine ait ruûs ve terakkîleri gösteren defteri işleme koydu (Muharrem

996 / Aralık 1587). İkinci sadâret dönemini sona erdiren önemli olay ise Beylerbeyi Vak‘ası diye bilinen yeniçeri isyanıdır. Sikke tashihinden sonra ortaya çıkan olaylar sırasında kendilerine züyûf akçe dağıtıldığını ileri süren kapıkulu askerleri başvurdukları vezîriâzamdan istedikleri cevabı alamayınca ertesi gün toplantı halindeki divan önüne gelerek sorumluların kellesini istediler. Hatta Adalet Kasrı'nda bulunan padişahın da bizzat duyacağı şekilde seslerini yükseltip doğrudan padişahı bile tehdit ettiler. Rumeli Beylerbeyi Mehmed Paşa ile Defterdar Mahmud Efendi'nin hayatına mal olan bu olaylar yüzünden Sadrazam Siyavuş Paşa azledildi (16 Cemâziyelevvel 997 / 2 Nisan 1589). Ardından İstanbul'da ikametini sürdüren Siyavuş Paşa'nın hanımı Fatma Sultan, Haziran 1590 tarihinde erken doğumla bir kız çocuğu dünya getirdiği sırada vefat etti (a.g.e., I, 222; Uluçay'a göre Fatma Sultan'ın vefatı evliliklerinden altı yıl sonra 1580 yılındadır: Padişahların Kadınları, s. 42).

Siyavuş Paşa'nın bu defaki mâzuliyeti uzun sürmedi. Askerin kendisinden şikâyetçi olduğu Sadrazam Ferhad Paşa'nın azli üzerine üçüncü defa sadrazam oldu (21 Cemâziyelâhir 1000 / 4 Nisan 1592). Bu sadâret dönemi, daha çok Macar sınırındaki gelişmeler ve Gîlân hâkimi Han Ahmed'in ilticası gibi konularla geçen Siyavuş Paşa yine iç karışıklıklarla karşı karşıya kaldı. 1001 (1593) yılı "masar" mevâcibinin dağıtımı sırasında ulûfelerini eksik aldıklarını söyleyen sipahilerin tahrikiyle olaylar kontrolden çıktı. Ancak sipahi ayaklanması sert bir şekilde bastırıldı (26 Ocak 1593). Siyavuş Paşa, 28 Ocak'ta ayaklanmadan iki gün sonra İstanbul kadısı ve yeniçeri ağası ile birlikte ikindiye kadar İstanbul çarşılarını dolaştı, erzak üzerindeki narhı teftiş etti (Hasanbeyzâde, s. 377). Tam o esnada onun sadrazamlıkları sırasında askerin ayaklandığı ve divanın basıldığı yolundaki dedikodular uğursuzluğuna yoruldu (Peçuylu, II, 124). Bunun üzerine kapıcılar kethüdâsı Ahmed Ağa hemen çağrılarak kimseye belli etmeden mührü Siyavuş Paşa'dan almakla görevlendirildi. İki gün önce hil‘atle taltif edilmişken

uğursuzluk bahanesiyle Siyavuş Paşa'nın azledilmesi herkesi şaşırttı (24 Rebîülâhir 1001 / 28 Ocak 1593). Önceki mâzuliyetlerinden farklı olarak bu defa "azl-i ebed" ile mâzul olan Siyavuş Paşa emeklilik devresinde Üsküdar'daki evinde ikamet etti (Kâtib Çelebi, s. 215). Ancak iki yıl sonra sipahilerin sebep olduğu karışıklıklarda parmağı olduğu gerekçesiyle

İstanbul’dan uzaklaştırılan Koca Sinan Paşa ile Cigalazâde Sinan Paşa’nın yanında fitneye yol açtığı ileri sürülerek Siyavuş Paşa da Bolu’ya sürüldü. Çok geçmeden affedilip Üsküdar’da kalmasına izin verildi (Selânikî, II, 473; Naîmâ’ya göre Siyavuş Paşa Konya’ya sürgün edilmiştir: Târih, I, 90).

Uzun süre Üsküdar’da oturan Siyavuş Paşa, 7 Zilkade 1004 (3 Temmuz 1596) tarihinde emekliliği arttırılarak toplam 500.000 akçe gelirle İstanbul’daki evine gelmesine izin verildiği gibi oğlu da sefer hizmetinden bağışlandı, kendisi bundan sonra bazan Üsküdar’da, bazan İstanbul’da kalmayı sürdürdü (Selânikî, II, 618-619). Bu sırada Fatma Sultan’dan olma yirmi beş yaşındaki büyük oğlunun vefatına şahit oldu (1598). 28 Rebîülâhir 1011’de (15 Ekim 1602) vefat ederek Eyüp’te Sokullu Mehmed Paşa Türbesi’nin karşısında kendi adına yaptırdığı türbesine defnedildi (bk. SİYAVUŞ PAŞA TÜRBESİ). Oğlu Mustafa Paşa (Mart 1650 tarihinde öldüğünde Sadrazam Kara Murad Paşa, terekesinden Mimar Sinan yapısı, 300 odalı, yedi hamamlı ve eşsiz manzaraya sahip Siyavuş Paşa Sarayı’nı 30.000 kuruşa satın almıştır: Naîmâ, III, 1258) ve onun oğlu Mehmed Bey de Osmanlı ileri gelenleri arasında yer almıştır (Sicill-i Osmânî, III, 116). Üç defa üstlendiği sadrazamlığı sırasında toplam beş yıl dört ay on bir gün görev yapmış olan Siyavuş Paşa’nın Fatma Sultan ve kendi adına İstanbul’da (Edirnekapı ve Eyüp) ve taşrada cami, medrese, hamam ve çeşme gibi hayratı bulunmaktadır (Hadîkatü’l-vüzerâ, s. 38; Ayvansarâyî, s. 25; Uzunçarşılı, III/2, s. 343). İçinde köşkünün de yer aldığı Siyavuş Paşa Çiftliği bugün semt adı olarak yaşamaktadır. Kendisi kaynaklarda âdil, rüşvet almayan, tok sözlü, mutedil ve muktedir bir sadrazam olarak tanıtılır.

BİBLİYOGRAFYA

Selânikî, Târih (İpşirli), I, 77, 86, 100, 105, 112-114, 127-129, 134, 137, 141-143, 146, 165, 168, 170-172, 177, 191, 195, 201, 210-211, 222, 265-266, 270, 273, 280, 296, 299, 302, 379; II, 473, 618-619, 799; Gelibolulu Mustafa Âlî ve Künhü’l-Ahbâr’ında II. Selim, III. Murad ve III. Mehmed Devirleri (haz. Faris Çerçi), Kayseri 2000, s. 26, 95, 393, 422, 426, 447, 552, 567-568; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 375, 386; Hasanbeyzâde Ahmed,

Târih (haz. Şevki Nezihi Aykut), Ankara 2004, s. 283, 302, 305, 317, 329, 341-342, 370, 377-378, 403; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 485; II, 17, 19, 25, 75, 86, 89-90, 94-95, 123-124; Kâtib Çelebi, Fezleke (haz. Zeynep Aycibin, doktora tezi, 2007), Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 215; Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, Ravzatü'l-ebrâr, İstanbul 1248, s. 462-463, 469, 471, 477; Hezarfen Hüseyin Efendi, Telhîsü'l-beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998, s. 51, 188; Naîmâ, Târih (haz. Mehmet İpşirli), Ankara 2007, I, 50, 58, 60, 80, 90; III, 1217, 1258; IV, 1671; Hadîkatü'l-vüzerâ, s. 38; Ayvansarâyî, Vefeyât-ı Selâtîn, s. 25; Hammer (Atâ Bey), VII, 53, 80, 160, 163; Sicill-i Osmânî, III, 116; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/2, s. 342, 343, 346, 350; Danişmend, Kronoloji2, III, 7, 55, 58, 62-63, 72, 75, 102, 111-114, 122-126; V, 22, 23, 24; M. Çağatay Uluçay, Padişahların Kadınları ve Kızları, Ankara 1985, s. 40-41, 42; a.mlf., Harem II, Ankara 1985, s. 94; Kemal Beydilli, "Stephan Gerlach'ın Rûznâmesi'nde İstanbul", Tarih Boyunca İstanbul Semineri, Bildiriler (haz. Mübahat S. Kütükoğlu), İstanbul 1989, s. 83-106; Bekir Kütükoğlu, Vekayi'nüvis: Makaleler, İstanbul 1994, s. 375-397; A. H. de Groot, "Siyāvush Pas̲h̲a, Abāzā", EI^2 (Fr.), IX, 726-727.

Mahmut Ak

SİYAVUŞ PAŞA, Köprülü Damadı

(ö. 1099/1688)

Osmanlı vezîriâzamı.

Vezîriâzam Köprülü Mehmed Paşa'nın kölelerinden olup Abaza asıllıdır. "Köprülü Damadı" veya "Hacı" lakaplarıyla da anılır. Bir süre Köprülü Mehmed Paşa'nın hizmetinde (miftâh gulâmı) bulundu ve onun kızı Ayşe Hatun ile evlendi. Sadrazamın 1072'de (1661) vefatından sonra büyük oğlu Vezîriâzam Köprülü Fâzıl Ahmed Paşa'ya kapıcılar kethüdâsı oldu. Fâzıl Ahmed Paşa'nın sadâreti yıllarında 1663'ten itibaren çıkılan Uyvar, Girit ve Kamaniçe seferlerine katıldı. Bu seferler sırasında Şeyh Vanî Efendi'ye çadır vb. eşyanın alımı gibi vazifelerine dair birkaç belge günümüze ulaşmıştır (BA, İbnülemin-Askeriye, nr. 6/481). Vezîriâzam Ahmed Paşa'nın 1087'de (1676) vefatının ardından hacca giden rikâb-ı hümâyun kapıcılar kethüdâsının vekâletini üstlendi ve ertesi yıl kendisi de hacı oldu.

Merzifonlu Mustafa Paşa'nın 1089'da (1678) Çehrin seferi sırasında mîrâhur-ı sânî görevinde bulunduğu anlaşılan Hacı Siyavuş Ağa vezîriâzamın teklifiyle bu vazifesini bırakıp zeâmetiyle sefere katıldı. 1092'de (1681) orduda silâhdar ağalığı yaptı. II. Viyana Kuşatması sürerken yaralanan cebecibaşının yerine getirildi (16 Şâban 1094 / 10 Ağustos 1683). Merzifonlu Mustafa Paşa'nın 24 Zilhicce 1094'te (14 Aralık 1683) azli ve idamıyla başlayan Köprülüler'e karşı tasfiye hareketiyle birlikte 16 Muharrem 1095'te (4 Ocak 1684) Edirne'de zeâmeti alınmadan vazifeden uzaklaştırıldı. Ancak 16 Cemâziyelâhir 1095'te (31 Mayıs 1684) sipâhîler ağası, 18 Şâban'da (31 Temmuz) vezirlikle birlikte Diyarbekir valisi oldu. Malatya ve Antep sancakları kendisine has tayin edildiği gibi hazineden 100.000 kuruş "harçlık" verildi, Macaristan serdarı Bekrî Mustafa Paşa'nın yanına gönderildi.

Siyavuş Paşa, kuşatılan Budin Kalesi önlerindeki çarpışmalarda gösterdiği üstün cesaretiyle ün kazandı. Başında bulunduğu yardım kuvvetlerinin yaklaşık üçte ikisini kaybetmesine rağmen 1000'e yakın askeri muhasara

altındaki Budin Kalesi'ne sokmayı başardı. Siyavuş Paşa'nın Bosna beylerbeyiliğine tayini, muhtelemen Abdurrahman Abdi Paşa'nın 6 Muharrem 1097'de (3 Aralık 1685) yeni Macar seferi serdarı olmasıyla birliktedir. Budin Kalesi önlerinde birden fazla çarpışmaya katılan Siyavuş Paşa'ya kalenin 15 Şevval 1097'de (4 Eylül 1686) düşmesinin ardından üç koldan gelmekte olan Avusturyalılar'a karşı hazırlıklı olması, kale / palanga tamiri ve erzak temini gibi konularda peş peşe birçok hüküm gönderildi. Bu sırada en geç 27 Muharrem 1098'de (13 Aralık 1686) Halep valiliğine getirildi ve askerleriyle birlikte Mitrofça ve Banaluka'da kışlaması, baharda emrine verilen Sivas ve Diyarbekir askerleriyle birlikte "baş ve buğ" olarak Avusturya kuvvetlerini karşılaması, özellikle âcil olarak Ösek Kalesi'ni korumaya gitmesi bildirilmişti.

Vezîriâzam Sarı Süleyman Paşa'nın mevzi değiştirirken bozguna uğradığı 3 Şevval 1098 (12 Ağustos 1687) tarihli Şikloş savaşı, Siyavuş Paşa'nın vezîriâzam olmasıyla sonuçlanan büyük bir isyan ve kargaşa döneminin başlangıcı oldu. Bazı Batılı tarihçilerin II. Mohaç Muharebesi adını verdikleri

çarpışmaya Siyavuş Paşa da katılmıştı. Varadin'e çekilen vezîriâzamın ordunun Eğri Kalesi'nin savunmasına gitmesi hakkında emri erzak yetersizliği iddia edilerek ve sancak-ı şerifle kendisinin de gelmesi lâzım geldiği cevaplarıyla dinlenmedi. Süleyman Paşa'nın ordudaki yeni düzenlemelerinden ve ulûfe yoklaması yaptırmasından rahatsız olan asker, 23 Şevval'de (1 Eylül) isyan ederek ertesi günü Halep Valisi Siyavuş Paşa'yı "İhtiyar vezirdir" sözleriyle ordu kaymakamı seçti. Gelişmelerden haberdar olan IV. Mehmed hemen Siyavuş Paşa'ya seraskerlik verdi ve kaymakamlığı da sefer mühimmesine kaydedildi (BA, Atîk Şikâyet Defterleri, nr. 10 [=Mühimme Defteri], s. 238/1-247/1). Bu sırada 27 Şevval'de (5 Eylül) bazı kumandanlar ve sancak-ı şerif yanında bulunduğu halde Belgrad'a kaçmak zorunda kalan Süleyman Paşa Tokat, Sivas, Teke ve Amasya kethüdâları, Yeğen Osman Paşa, bir yeniçeri subayı ve bir neferden oluşan isyancı elebaşılarını yakalatmak için emir çıkartmıştı. Bazı Batılı kaynaklara göre yediler komitesi veya konseyi olarak tanımlanan bu isyancılar serasker Siyavuş Paşa ile anlaşıp bütün gelişmelerin anlatıldığı imzalı mahzar hazırlayarak pâyitahta göndermişlerdi. Bu sırada Belgrad'a ulaşmış olan ordunun burada kışlaması tembihiyle birlikte Siyavuş Paşa'ya

16 Zilkade 1098'de (23 Eylül 1687) vezîriâzamlık verilmiş ve her türlü talebinin karşılanacağı da taahhüt edilmişti. Serasker olarak Belgrad'dan hareket eden Siyavuş Paşa'ya sadâret mührü ve sancak-ı şerif 21 Zilkade'de (28 Eylül) Niş menzilinde teslim edildi. Yeni sadrazam ilk iş olarak Gelibolu'daki eski turnacıbaşıyı İstanbul'a sekbanbaşı sıfatıyla gönderdi ve kendisi daha Varadin'de iken âsi ocak ağalarının adıyla Şeyhülislâm Ankaravî Mehmed Emin Efendi'ye gizlice mektup yollatmış ve padişahın hal'i için ordunun hareket halinde olduğunu bildirmişti. Şeyhülislâm da yine gizli olarak ulemâyı toplayıp gelen yazıyı göstermiş, burada alınan kararda IV. Mehmed'in hal'i uygun görülmüş ve âsilerle İstanbul halkına ilişmemek şartıyla anlaşma sağlanmıştı. 5 kıst ulûfe alacakları olduğunu tekrarlayan isyancılar, ordudaki muhaliflerini temizlerken bir süre sonra eski sadrazam ve kaymakam idam edildi, vefat eden şeyhülislâmın yerine de Debbâğzâde Mehmed Efendi getirildi. İsyancılara karşı bir tedbir olması düşüncesiyle vezîriâzamın kayınbiraderi Köprülüzâde Fâzıl Mustafa Paşa'yı 30 Zilkade 1098'de (7 Ekim 1687) ikinci vezir ve rikâb kaymakamı tayin ederek acele İstanbul'a çağıran IV. Mehmed'in bütün girişimleri ordudaki kararlılığı değiştirmedi.

Aralarındaki anlaşmazlıklarla birlikte İstanbul'a doğru yürüyüşüne devam eden ordu padişahın tahttan indirilmesini yazılı ve sözlü olarak dile getirmeyi sürdürdü. Ordunun Edirne'de kışlamasını kabul eden ve burada ayak sürüyen vezîriâzam harekete zorlandı ve Silivri'ye ulaşıldı. Siyavuş Paşa'nın bu son durumda her iki tarafı da idare etmeye çalıştığı üzerinde durulur. Daha sonra, 1 Muharrem 1099 (7 Kasım 1687) tarihli ordu mahzarının ulaştırıldığı kaymakam Köprülüzâde Mustafa öncülüğünde ileri gelen ilmiye mensuplarının da katıldığı Ayasofya Camii'ndeki meşveret sonucunda aynı gün IV. Mehmed tahttan uzaklaştırıldı ve II. Süleyman tahtı devraldı (2 Muharrem 1099/8 Kasım 1687: BA, Nâme-i Hümâyun Defterleri, nr. 5, s. 1-2). "Minareli yere" girme âdetlerinin olmadığını söyleyen âsilerden Yeğen Osman Paşa, Çırpıcı çayırında kaldı. Vezîriâzam Siyavuş Paşa'nın İstanbul'a alayla girişi ise 5 Muharrem'de (11 Kasım) gerçekleşebildi.

12 Muharrem'de (18 Kasım) yeniçerilere 5'er kıst, diğerlerine 3'er kıstlık birikmiş maaşları dağıtıldı. Ancak verilemeyen cülûs bahşişi yeniçerilerin ve sipahilerin çeşitli tepkilerine yol açtı. Hayli gecikmeli olarak yeni

padişaha 21 Muharrem'de (27 Kasım) kılıç kuşandırıldı ve ertesi gün ilk cuma selâmlığına çıkarıldı. Zorbabaşı olan kethüdâlara (kethüdâ yerleri) voyvodalıklar, Yeğen Osman Paşa'ya Rumeli beylerbeyiliği verildi. Saraydan çıkarılan gümüş eşyalardan akçe temin edildi; imdâdiyye vergisinin tahsili için zorba ağalarına izin verilerek ulûfe, cülûs bahşişi ve terakkî talepleri bir ölçüde karşılandı. Karışıklıklar yüzünden ilk divan toplantısı 16 Safer 1099'da (22 Aralık 1687) yapılabildi. Siyavuş Paşa'nın seraskerliğinden itibaren vezîriâzamlığı süresini kapsayan aylarda kutsal ittifak akdederek Osmanlı Devleti'yle savaşmakta olan Avusturya, Lehistan ve Venedik'e karşı askerî başarısızlıklar sürmüş ve Ösek, Eğri, Varadin, Lipova, Sigetvar ve İstolni Belgrad gibi önemli kaleler elden çıkmıştı.

İkinci vezir Köprülüzâde Mustafa Paşa'nın nüfuzu altında olan Siyavuş Paşa'ya bir yolunu bularak zorbaları ortadan kaldırması telkin edilmeye başlandı. Bunun üzerine o da yeniçeri ağalığına getirdiği Harputlu Süleyman Ağa ile birlikte harekete geçti. Ancak isyancılar 10 Rebîülâhir'de (13 Şubat 1688) Mustafa Paşa'yı ve birkaç gün sonra Şeyhülislâm Debbâğzâde'yi görevlerinden uzaklaştırmayı temin ettiler. Zorbabaşılardan yeniçeri Fetvacı Ahmed Çavuş'un baskısıyla Vezîriâzam Siyavuş Paşa'nın Macaristan'a sefere çıkması istendi ve 18 Rebîülâhir'de (21 Şubat) vezîriâzam tuğları çıkarıldı. Yeniçeri Ağası Süleyman'ın vezîriâzamdan habersiz bir zamanlamayla zorbabaşı Fetvacı Ahmed Çavuş'u öldürtmesi sıranın kendilerine geleceğini gören diğer zorbaların karşı saldırısına yol açtı. Aynı gün Süleyman Ağa'yı ortadan kaldıran yeniçeriler padişahtan vezîriâzamın azlini sağlayıp yeni ağa olan Hacı Ali'nin kumandasında, daha sonra Ağakapısı'nın inşa edildiği mevkideki Siyavuş Paşa Sarayı'nı büyük bir kalabalıkla ve on beş-yirmi topla 27 Rebîülâhir'de (1 Mart) kuşatarak sadâret mührünü teslim etmesini istediler. Bu sırada yanında bulanan şeyhülislâma mührü teslim eden ve devlet ricâlini dışarıya gönderen Siyavuş Paşa yaklaşık elli kişiyle sarayı savunmaya başladı. Ancak ertesi gün sabah namazı vaktine kadar devam eden çarpışmada hayatını kaybetti (28 Rebîülâhir 1099 / 2 Mart 1688). Oğlu Hüseyin Paşa da çarpışmada öldürülmüştü. Eski vezîriâzamın cesedine, Köprülü Mehmed Paşa'nın kızı olan hanımına ve haremi üyelerine yapılan işkenceleri, sarayın öğleye kadar yağmalanmasını çağdaşı tarihçiler utanç ve lânet bildiren ifadelerle kaydederler. Birkaç gün sonra Sancak Vak'ası'yla tamamı ortadan kaldırılan zorbaların talan ettiği eşya ve malların bir kısmı yeni vezîriâzam Nişancı

İsmâil Paşa’nın sıkı takibiyle toplanmıştır.

Siyavuş Paşa’nın kabri Üsküdar’da Tunusbağı’ndan Çiçekçi’ye giderken sağdaki mezarlıktadır. Kitâbesinde “Şehîd Hacı Siyâvuş Paşa” ibaresi vardır ve şâhideye kazınan şiir Sünbüliyye şeyhlerinden Nakşî İbrâhim Efendi (ö. 1114/1702) tarafından kaleme alınmıştır. Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhlerinden Seyyid Nesîb Yûsuf Dede’nin onun hocası olduğu belirtilir. Binicilikte

ve okçuluktaki mahareti, takvâsı, savaşlardaki şecaati hakkında görüş birliği bulunan Siyavuş Paşa’nın devlet siyasetinden habersiz ve öngörüsüz olduğu ifade edilir.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. D. 2248, s. 1 vd.; nr. D. 7676, s. 1 vd.; BA, KK, nr. 685, s. 18; nr. 2715, s. 1-17; nr. 3072, s. 14, 18-36; BA, MAD, nr. 2931, s. 82/1; nr. 3403, s. 16-39; nr. 6252, s. 31-38; BA, MD, nr. 180, s. 172/704, 196/805, 264/2-3; BA, Bâb-ı Âsafî, Atîk Şikâyet Defterleri, nr. 10, s. 5/1, 8/3, 23/ 2, 35-4, 39/3, 44/1, 48/2, 70/2, 71/3-4, 74/2, 4, 97/3, 104/23, 124/3, 128/3, 142/2, 163/3, 186/ 2, 209/4, 218/1, 220/3, 224/1, 230/1, 235/1, 238/1-252/1; BA, Atîk Şikâyet Defterleri, nr. 16, s. 180/849; BA, Ali Emîrî - II. Süleyman, nr. 2996, 2997, 3022, 3030, 3034; BA, İbnülemin-Askeriye, nr. 12/1141, 43/3842, 49/4472; BA, İbnülemin-Hariciye, nr. 413; Vakfiyeler, Köprülü Ktp., nr. 3/2446, vr. 46a; Vekāyi‘nâme, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1310, vr. 61a-b; R. Knolles, The Turkish History (ed. P. Rycaut), London 1701, II, 313-318, 328-329; A. de La Motraye, La Motraye Seyahatnamesi (trc. Nedim Demirtaş), İstanbul 2007, s. 359-365; Târîh-i Mehmed Giray (1094-1115/1682-1703): Değerlendirme-Çeviri Metin (haz. Uğur Demir, yüksek lisans tezi, 2006), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, vr. 14a-16b; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekayiât (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 186, 188, 217, 224, 231, 234-254, 265-277, 282; Silâhdar, Târih, II, 64, 122, 129, 132-135, 156-163, 201-202, 217, 277-344, 399-400; Hadîkatü’l-vüzerâ, I, 113; D. Kantemir, Osmanlı

İmparatorluğu’nun Yükselişi ve Çöküşü Tarihi (trc. Özdemir Çobanoğlu), İstanbul 1998, II, 692-696, 700-720; Şeyhî, Vekāyiu’l-fuzalâ, II, 43-44; Râşid, Târih, I, 439-440, 456-457, 492, 509-532; II, 2-3, 15-28; Îsâzâde Târihi (haz. Ziya Yılmazer), İstanbul 1996, s. 188, 190, 199, 201-209, 212; İbrâhim Naîmeddin Tımışvârî, Hadîkatü’ş-şühedâ, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 273, vr. 24b-25a, 28a-32b; Nihâdî, Târih, TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 219, vr. 230a-231a; M. de la Croix, Abbrégé chronologique de l’histoire ottomane, Paris 1768, II, 574-594, 600-602; Ayvansarâyî, Vefeyât-ı Selâtîn, s. 49-50; a.mlf., Mecmûa-i Tevârîh (haz. Fahri Ç. Derin - Vahid Çabuk), İstanbul 1985, s. 410-411; Mehmet Nermi Haskan, Yüzyıllar Boyunca Üsküdar, İstanbul 2001, I, 345; II, 843; N. Jorga, Osmanlı İmparatorluğu Tarihi (trc. Nilüfer Epçeli), İstanbul 2005, IV, 184, 189, 195-198; Ömer Faruk Akün, “Merzifonlu Kara Mustafa Paşa ve Mîrâhur Sarı Süleyman Ağa Mücâdelesi İle İlgili Bir Konuşma Zabtı”, TM, XIX (1980), s. 35-50; Bekir Kütükoğlu, “Süleyman II”, İA, XI, 156-158; A. H. de Groot, “Siyāwush Pas̱ẖa, Abāzā”, EI² (İng.), IX, 697-698.

Fikret Sarıcaoğlu

SİYAVUŞ PAŞA TÜRBESİ

İstanbul Eyüp'te XVI. Yüzyılın son çeyreğine ait türbe.

Mimar Sinan tarafından Sadrazam Siyavuş Paşa (Kanijeli) için inşa edilen türbenin inşa kitâbesi yoktur; 1582-1584 yılları arasında yapıldığı düşünülmektedir. Tezkiretü'l-ebniye'de Siyavuş Paşa ve çocukları için ayrı türbeler inşa edildiği belirtilmekteyse de Siyavuş Paşa için ayrı bir türbe yapılmamış, paşa 1011 (1602) yılında vefat edince çocuklarının türbesine defnedilmiştir. Yapının caddeye açılan penceresinin alınlık kemeri içinde Siyavuş Paşa'nın vefatıyla ilgili bir kitâbe bulunmaktadır. Bir avlu içinde yer alan türbe üç cephesiyle avlu duvarının dışına taşmaktadır. Avlu duvarı üzerinde paşa adına yapılmış 1011 (1602) tarihli bir çeşme vardır. Türbe 1940-1970 yılları arasında restore edilmiş, kalem işleri yenilenmiş ve revzenler değiştirilmiştir.

Kesme taştan inşa edilen dışta onaltıgen planlı yapı içte sekizgene dönüşür. Silmelerle çevrelenmiş cephelere atlamalı olarak altlı üstlü birer pencere açılmıştır. Profilli bir kornişle sonlanan cephelerin alt sıra pencereleri dikdörtgen söveli olup sivri hafifletme kemerinin içi mermer alınlıklıdır. Sivri kemerli olan üst sıra pencereleri ise yuvarlak açıklıklı dışlıklara sahiptir. Türbenin tek kubbeli bir revakı olup girişi kuzey cepheye açılmıştır. Önde serbest, arkada duvara gömülü, mukarnaslı başlıklara sahip dört sütun tarafından taşınan kasnaksız kubbeye geçiş pandantiflerle sağlanmıştır. Bu sütunlar birbirine pembe somaki ve mermerin alternatif dizilimiyle kurulan sivri kemerlerle bağlanmıştır. Giriş cephesi mermer kaplanmıştır. Palmet formunda breş ve mermerle örülmüş olan basık kemerli giriş dikdörtgen bir çerçeve içine alınmış ve üzerine bir âyet kitâbesi yerleştirilmiştir.

İç mekânda kubbe sivri kemerlerin birbirine bağladığı sekiz pâye üzerine oturmaktadır. Girişi ve cepheleri içine alan kemerlerin geniş tutulması ile yapı içte her yönde genişlemiş, yan duvarlarına birer kavukluk açılmıştır. Alt sıra pencereleri kapaklı olan yapının üst sıra pencereleri içte de sivri kemerli ve alçı şebekelidir.

Siyavuş Paşa Türbesi'nde çini, kalem işi ve ahşap süsleme kullanılmıştır. Çiniler girişin iki yanında bulunan panolarda, pencere alınlıklarında, yapıyı dolaşan âyet kuşağında, giriş üzerinde bulunan âyet kitâbesinde, pandantiflerde ve kavukluk içlerinde görülmektedir. Lâcivert, yeşil, mavi, fîrûze, beyaz ve kırmızı renklerin kullanıldığı çinilerde girişin iki yanında bulunan panolar dikkati çekmektedir. Birbirinin eşi olan bu panolar üç bölüme ayrılmıştır. Üstte rûmî dolgulu köşebentlerle oluşturulan niş içerisinde beyaz zemin üzerinde bir kandil tasviri yer almaktadır. Ortada yine köşebentlerle oluşturulan niş içerisinde Çin bulutlarının meydana getirdiği bir vazodan çıkan şemse motifi görülmektedir. En altta ise renkli taş görünümlü çinilere yer verilmiştir. Yapıyı dolaşan kitâbe kuşağında ve pencere alınlıklarında lâcivert zemin üzerine beyaz sülüsle âyetler yazılmıştır. Pandantiflerde görülen ve etrafı rûmîlerden oluşan kalem işiyle dolgulanmış çini madalyonlarda lâcivert üzerine beyaz sülüsle "Allah", "Muhammed", cihâryâr-i güzîn, "Hasan" ve "Hüseyin" yazılıdır. Kalem işi süslemeler revakta ve yapı içinde kubbe ile pandantiflerde görülmektedir. Bitki kompozisyonlu olan kalem işleri restorasyonlar sırasında yenilenmiştir. Türbenin ahşap süslemeleri ise geometrik geçmelerden oluşan ve kündekârî tekniğindeki

kapıda ve pencere kanatlarında yer almaktadır. Türbede iki adet ahşap sanduka, dokuz adet bitkisel süslemeli mermer sanduka bulunmaktadır.

Siyavuş Paşa'nın Mimar Sinan'a Eyüp'ün yukarı kesiminde geniş arazisi içinde bir de köşk inşa ettirdiği bilinmektedir. Bu köşkün kâgir bir yapısı Sinan'ın emsali yapıları arasında tek örnek olarak günümüze kadar gelebilmiştir. Evliya Çelebi, Siyavuş Paşa'nın şehrin içinde çok büyük bir ahşap konağının bulunduğunu söyler.

BİBLİYOGRAFYA

Gönül Öney, Türk Çini Sanatı, İstanbul 1976, s. 103-104; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 329; Tahsin Ömer Tahaoğlu, İstanbul'da

Osmanlı Türbelerinin Tipolojisi (doktora tezi, 1988), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 202-205; Yüksel Yoldaş Demircanlı, İstanbul Mimarisi İçin Kaynak Olarak Evliya Çelebi Seyahatnamesi, İstanbul 1989, s. 620; Yıldız Demiriz, Eyüp'te Türbeler, Ankara 1989, s. 68-71; a.mlf., "Siyavuş Paşa Türbesi", DBİst.A, VII, 21-22; Affan Egemen, İstanbul'un Çeşme ve Sebilleri, İstanbul 1993, s. 756; Mehmet Nermi Haskan, Eyüp Tarihi, İstanbul 1993, I, 254-255; Ferize Şen, "Eyüp'te Siyavuş Paşa Türbesi Çinilerinde Renk ve Kompozisyon Özellikleri", Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Eyüpsultan Sempozyumu II: Tebliğler, İstanbul 1998, s. 328-335.

Zeynep Hatice Kurtbil

SİYER

(السير)

Fıkıh kitaplarının devletler hukuku hükümlerini içeren bölümüne veya bu konuda yazılan kitaplara verilen ad.

Sözlükte “hal, durum, davranış, idare, yol, hareket, yürüme” gibi anlamlara gelen siyer sîret kelimesinin çoğuludur. Hem klasik fıkıh literatürü içinde özel bir türün hem fıkıh sistematiği içinde özel bir bölümün ismi olarak siyer, günümüzde devletler genel ve devletler özel hukuku diye adlandırılan alanlara dair doktriner görüşlerin bütününü ifade eden bir terim anlamı kazanmıştır. Sîret kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de bir yerde “durum” mânasında (Tâhâ 20/21) ve hadis kaynaklarındaki bazı rivayetlerde “tutum, davranış biçimi” anlamında (Dârimî, “Muḳaddime”, 18; Müsned, I, 75, 128) geçer. Ayrıca siyer ve tarih kaynaklarında aktarılan Resûl-i Ekrem’e ait bazı ifadelerde sîret kelimesinin siyer terimine temel teşkil edecek kullanımlarına rastlanır (aş.bk.). İslâm hukukçuları, müslüman bir toplumun gayri müslim toplum ya da bireylerle ilişkilerde izleyeceği

tutum, siyaset ve hukuk rejimini özellikle Hz. Muhammed’in ve onu takiben Hulefâ-yi Râşidîn’in bu konuda benimsedikleri davranış ve gittikleri yoldan (sîret) çıkardıkları için ilgili hükümleri de siyer terimi altında bir araya getirmişlerdir (kelimenin sözlük anlamlarıyla siyer konularının karakteristik özellikleri arasında bağ kuran bazı izahlar için bk. İbnü’l-Hümâm, V, 435; Şehhâte, s. 12-13). Bu yaklaşım, İslâm kültüründe devletler hukuku uygulamalarının Hz. Peygamber gibi ideal bir örneğe dayandığı, dolayısıyla bu alanda günlük siyasetin ve keyfîliğin değil hukukîliğin hâkim olması gerektiği mesajını içermektedir.

Kaynakların verdiği bilgiye göre sîret kelimesi siyer teriminin bu anlamına temel teşkil edecek biçimde bizzat Hz. Peygamber tarafından kullanılmıştır. Meselâ sıcak çatışmayı gerektiren bir devletlerarası sorunu çözmek üzere Abdurrahman b. Avf kumandasındaki orduyu sevki sırasında şöyle buyurmuştur: “Ey Avf oğlu, sancağı tut! Topluca Allah yolunda gazâ edin

ve Allah'ı inkâr edenlerle savaşın. Fakat hıyanet etmeyin, anlaşmayı bozmayın, insan bedenine saygısızlıkla işkence yapmayın ve çocuklarla kadınlara dokunmayın. İşte bu Allah'ın emridir ve elçisinin sizin aranızdaki sîretidir" (İbn Hişâm, III-IV, 632). Yine Resûl-i Ekrem'in Abdülkays kabilesi lideri Ekber b. Abdülkays'a yazdığı, savaş ve barış hukukuna dair hükümler içeren mektubundaki şu cümlesi siyer teriminin arka planına ışık tutmaktadır: "… (kabile mensuplarının) feyden paylarını almaları, yargılamada adaletin sağlanması ve ilişkilerde hakkaniyete göre davranılmasından (el-kasdü fi's-sîreti) her iki toplum hakkında bağlayıcı olmak üzere müslümanların ordusu sorumludur. Allah ve resulü onlara şahitlik yapar" (İbn Sa'd, I, 283). Kelimenin benzer kullanımlarına Hz. Ömer ve Osman'ın yazışmalarında da rastlanmaktadır (Taberî, III, 585; IV, 245).

Fıkıh literatürünün ilk örneklerinden itibaren başta cihad olmak üzere haraç, emvâl, ganimet (ganâim), cizye, eman, ridde, daha sonraları siyâset-i şer'iyye ve ahkâm-ı sultâniyye gibi terimler de yer yer aynı içeriği karşılamak üzere kullanılmakla birlikte daha kuşatıcı olması yönüyle siyer bir üst terim olma hüviyetini hep korumuştur. Bu noktada bir ayrıntıya işaret edilmesi uygun olur: "Kitâbü'l-cihâd" başlığını taşıyan bazı eserlerin veya genel fıkıh kitaplarının bu bölümlerinin alt başlıklarında zaman zaman siyer veya sîret kelimelerine rastlanmaktadır. Fakat bu kullanımlarda, meselâ Mâlikî fakihi İbn Ebû Zeyd'in eserinde yer alan "Bâbü sîreti'l-imâmi'l-adl fî mâlillâh", "Zikru ba'dı mâ ruviye mine's-sîreti fî mâlillâh" şeklindeki başlıklarda (Kitâbü'l-Cihâd, s. 487, 497) devletler hukuku içeriği değil kelimenin kök anlamı kastedilmektedir. Siyerle bu konudaki düzenlemelerin dayanağı niteliğindeki rivayet ve olayları konu edinen megāzî ilmi arasında yakın bir ilişki vardır. "Savaş ve savaş alanı, gazve" anlamlarına gelen mağzât kelimesinin çoğulu olan megāzî, daha çok Hz. Peygamber'in özellikle gazveleri ve seriyyeler başta olmak üzere hayatına ilişkin ayrıntıları ele alan ilim dalının ve ilgili literatürün özel adı olmuştur (bk. SİYER ve MEGĀZÎ).

Fıkıh terimi olarak siyerin ilk defa ne zaman ve kimin tarafından kullanıldığına dair kesin bilgiler olmamakla birlikte bazı tarihî veriler terimleşmenin II. (VIII.) yüzyılın ortalarına doğru Ebû Hanîfe'nin gözetiminde gerçekleşmiş olabileceğini göstermektedir (aş.bk.). Birçok

tabakat ve ilimler tarihi kaynağının verdiği bilgiye göre Ebû Hanîfe, Kûfe'deki fıkıh mektebinde es-Siyer adını verdiği bir kitabı öğrencilerine yazdırmış, bu isimle şöhret bulan kitaba aynı adla reddiyeler yazılmıştır (meselâ bk. İbn Hacer, Tevâli't-te᾽sîs, s. 153). Bu tür bilgilere dayanan Muhammed Hamîdullah, siyer teriminin "devletler hukuku" anlamında ilk defa Ebû Hanîfe tarafından kullanıldığı hususunda daha kesin bir kanaate sahiptir (İslâm'da Devlet İdaresi, s. 43; ayrıca bk. Kruse, Islamische Völkerrechtslehre, s. 63). Bazı istisnaları olmakla birlikte Irak ve Şam fakihlerinin siyer terimine, diğer bölge âlimlerinin ise cihad terimine bu alana özel bir isim olarak yer vermeleri Hamîdullah'ın kanaatini desteklemektedir. İlgili literatürün gelişim seyrine bakıldığında ilk grup içinde özellikle Hanefîler'in bir üst başlık olarak siyer kelimesini kullanmada ısrarlı oldukları görülmektedir. Bu bilinçli tercihte mezhebin ilk imamlarından aynı adla yazılmış kitapların intikal etmiş olmasının etkisi açıktır.

Siyer terimi, toplumlararası ilişkilerin hemen her boyutuna dair hükümleri kuşatan bir muhteva zenginliğine sahiptir. Bu geniş muhteva içinde savaş, barış, diplomatik ilişkiler, uluslararası ticaret, kanunlar ihtilâfı, yabancılar hukuku gibi günümüz devletler hukuku konuları yanında zimmet sözleşmesi, İslâm dininden dönenler (mürtedler) ve meşrû siyasî otoriteye baş kaldıranlarla (bâgīler) ilişkiler gibi fıkhın kendine özgü yapısı gereği işlenen konular da bulunmaktadır. Siyer edebiyatının önde gelen yazarlarından

Şemsüleimme es-Serahsî'nin çizdiği şu çerçeve bu noktada yeterince fikir vermektedir: "Müslümanların gayri müslimlere yönelik muamelelerde izledikleri yolu açıkladığı için siyer ismini alan bu kitapta kendileriyle fiilen savaşılanlar (ehl-i harb), müste'men veya zimmî sıfatlarıyla barış anlaşması yapılanlar (ehl-i ahd), inandıktan sonra inkâr ettikleri için kâfirlerin en kötüsü olan mürtedler ve gayri müslimlere göre daha yakın konumda bulunan isyankârlarla (ehl-i bağy) ilgili hükümler yer almaktadır" (el-Mebsûṭ, X, 2). Farklı ülke ve yönetimlere sahip olsalar da müslümanların kendi aralarında tek bir ümmet sayılması karşılıklı ilişkilerinde ayrı bir hukukî düzenlemeye ihtiyaç bırakmadığı için müslümanlar başkalarıyla yani gayri müslimlerle ilişkilerinde hak ve sorumlulukları belirleme çabasına girmişlerdir; dolayısıyla İslâm devletler hukuku esasta gayri

müslimler merkeze alınarak yapılandırılmıştır. Bunun yanında kişi veya grup olarak İslâm toplumuna düşman yahut muharip hale gelenlerle ilgili hükümler de siyer kapsamında ele alınmıştır.

Bu genel çerçeveden de anlaşılacağı üzere siyer, özeli ve geneliyle devletler hukukunun bütün konularını kapsadığı gibi gerçekte bir iç hukuk sorunu olan, fakat doktrine göre kişilerin müslüman toplumun hukukî korunmaya sahip birer üyesi olma niteliğini kaybetmelerine sebep sayılan irtidad ve isyanla esasta malî hukuku ilgilendiren ganimet konusunu da kuşatmaktadır. Bu açıdan siyer teorisinde barışa yer olmadığı, onun sadece savaş hukukuyla ilgilendiği ve ele aldığı kişilerin de sadece gayri müslimler olduğu yönündeki şarkiyatçı yaklaşımlar doğru değildir. Aynı şekilde siyer geleneğinin, temelde dârülislâmın dârülharp aleyhine sürekli genişlemesini öngören ve bütün dünya halkları müslüman oluncaya veya İslâm hâkimiyetine boyun eğinceye kadar sürdürülmesi gereken kutsal savaş anlamındaki cihad ideolojisi üzerine bina edildiği şeklindeki iddialar da (Khadduri, s. 45, 52-53, 144, 202; Schacht, s. 130; Kruse, Islamische Völkerrechtslehre, s. 9, 170) gerçeği yansıtmamaktadır (bk. CİHAD; DÂRÜLHARP; DÂRÜLİSLÂM). Uluslararası ilişkilerin tarihçesini objektif bir bakış açısıyla inceleyen birçok uzmanın da belirttiği gibi devletler hukuku, insanlık tarihinde ilk defa sadece ilkelerinin tesbit edilmesiyle kalmayarak uygulama imkânı bulmuş ve sonuç olarak yalnız müslümanları değil gayri müslim toplulukları da hak süjesi olarak ele almış bağımsız bir disiplin kimliğiyle bir “müslüman ilmi” şeklinde doğmuştur (meselâ bk. Crozat, s. 200-202; Sevig, s. 33; Turnagil, s. 26; Boisard, I/2 [1978], s. 4). İslâm dünyası dışında doktriner anlamda devletler hukuku Batı’da ancak XV ve XVI. yüzyıllarda doğmaya başlamış, üstelik Francisco Victoria, Vasquez de Menchaca, Baltazar de Ayala, Francisco Suarez, Alberico Gentili ve Hugo Grotius gibi ilk kurucuları da (Crozat, I, 204; Meray, I, 24 vd.; Turnagil, s. 27) İslâm düşüncesinin Endülüs ve Sicilya üzerinden Batı’ya uzun yıllar ışık tuttuğu bölgeler olan İspanya ve İtalya’dan çıkmıştır (Yaman, s. 23-24; Wilson, XXXV/2 [1941], s. 205). Gerçekten devletler hukukunun tarihsel gelişimine bakıldığında onun evrensel hale gelmesinde, siyasetin konusu olmaktan kurtarılıp hukuk ilminin kapsamına alınmasında ve nihayet uygulanabilir bir kimliğe kavuşturulmasında büyük ölçüde İslâm hukukçularının emeği bulunmaktadır.

İslâm devletler hukuku kaynak, amaç ve yaptırım bakımından diğer hukuk sistemlerindekine göre daha nitelikli ve gerçekçi bir karakter taşımaktadır. Bu bağlamda siyerin aslî kaynaklarını tıpkı iç hukukta olduğu gibi Kur'ân-ı Kerîm ve Resûl-i Ekrem'in sünneti oluşturur. Hulefâ-yi Râşidîn uygulamalarının özel bir öneme sahip olduğu siyer konularında başlıca yardımcı kaynaklar -İslâm'ın temel ilke ve amaçlarıyla çatışmamak kaydıyla-anlaşmalar, uzman hukukçuların görüşleri yani doktrin, uluslararası ilişkilerde teamül haline gelmiş âdetler ve mütekābiliyet esasıdır.

Batı düşüncesine dayalı devletler hukuku doktrinleriyle siyer arasında mukayeseler yapan yazarlar Batılı anlayışa göre bu alandaki kural ve düzenlemelerin hedefinin devletler arasındaki çıkar çatışmalarını dengeleme olmasına mukabil siyerin adaleti gerçekleştirmeyi, bütün insanlığın menfaatlerini korumayı ve vicdan özgürlüğünün hâkim olduğu bir barış ortamının oluşmasını amaç edindiğine dikkat çekerler. Bu karşılaştırmalar esnasında modern devletler hukukunun yaptırım gücünden yoksun olduğu hatırlatılarak (Meray, II, 375) siyer kurallarının işlerliğini sağlamada âhirette Allah tarafından hesaba çekilme inancından beslenen mânevî müeyyidenin etkisine de vurgu yapılır (Khadduri, s. 46-47; Kruse, JPHS, III/4 [1955], s. 233). Kur'ân-ı Kerîm'deki şu iki âyet siyerin temel felsefesini özetlemektedir: "Allah, inancınızdan dolayı sizinle savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayan kimselerle iyi ilişkiler içinde olmanızı ve onlara adaletle davranmanızı yasaklamaz. Allah adaletli olanları elbette sever. Allah yalnızca din hakkında sizinle savaşan, sizi yurtlarınızdan çıkaran ve çıkarılmanız için yardım eden kimselere dostlukla yaklaşmanızı yasaklar; kim onlarla dost olursa işte bunlar kendilerine yazık etmiştir" (el-Mümtehine 60/8-9).

Literatür. Siyer alanındaki ilk tedvin hareketinin ne zaman, nerede ve kimlerin elinde başladığı konusunda henüz kesin sonuçlara ulaşılamamıştır. 122 (740 [?]) yılında vefat eden Zeyd b. Ali'ye nisbet edilen el-Mecmûʿ içinde "Kitâbü's-Siyer" isimli bir bölüm bulunmakla birlikte (el-Mecmûʿu'l-ḥadîs̱î ve'l-fıḳhî, s. 238-244) fıkıh-hadis eserlerinin çok sonraları yerleşik hale gelmiş sistematiğine II. (VIII.) yüzyılın hemen başları gibi çok erken bir dönemde sahip oluşunun doğurduğu şüpheler ve

râvisine ilişkin kuşkular bu eserin daha sonraki dönemlere ait olduğu fikrini kuvvetlendirmektedir (bk. el-MECMÛʻ). Yine Yahyâ b. Hüseyin el-Bathânî, Ebû Abdullah el-Alevî gibi bazı Zeydî âlimleri tarafından 145 (762) yılında vefat eden Muhammed en-Nefsüzzekiyye'nin siyere dair bir kitap yazdığı ve hatta Hanefîler'in siyer literatürünün bu esere dayandığı söylense de (Rıdvân es-Seyyid, s. 171) bu iddia henüz kanıtlanabilmiş değildir.

Buna karşılık çeşitli kaynaklarda devletler hukuku alanında siyer ismiyle ilk tedvin girişiminin Ebû Hanîfe'nin Kûfe Medresesi'nde olduğu yönünde daha kesin ifadeler yer alır (Şeybânî, neşredenin girişi, s. 38, 55, 68; Hamîdullah, İslâmda Devlet İdaresi, s. 43, 65; Kruse, JPHS, III/4 [1955], s. 243). Şâfiî âlimi Beyhakī'nin de bu yönde anlaşılabilecek bir tesbiti vardır (İbn Hacer, Tevâli't-teʾsîs, s. 153). Bunlara göre Ebû Hanîfe, içlerinde oğlu Hammâd'ın da bulunduğu gözde öğrencilerine es-Siyer isimli bir kitap imlâ etmiş ve burada Hz. Peygamber'in devletlerarası ilişkilerde izlediği yolla ilgili olarak Abdullah b. Ömer'in yaptığı nakilleri bir araya getirmiştir. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'ye nisbet edilen zâhirü'r-rivâye eserleri içindeki es-Siyerü'ṣ-ṣaġīr de esasen Ebû Hanîfe'nin siyer kültürünü yansıtan bir eserdir. Hatta onun bu eseri bizzat Ebû Hanîfe'den rivayet ettiği gelen bilgiler arasındadır (Ebû Yûsuf, neşredenin girişi, s. 4; Kevserî, s. 62; Ebû Zehre, s. 241). Ancak bu iki eser günümüze ulaşmamıştır. Mahmûd Ahmed Gāzî'nin Kitâbü's-Siyeri'ṣ-ṣaġīr adıyla neşrettiği metin (İslâmâbâd 1998) aslında Hâkim eş-Şehîd tarafından Şeybânî'nin eserlerinden derlenen el-Kâfî'nin siyer bölümüdür. V. (XI.) yüzyıl Hanefî âlimlerinden Serahsî'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla

adı geçen es-Siyerü'ṣ-ṣaġīr onun el-Mebsûṭ isimli geniş eserinin "Kitâbü's-Siyer" bölümünde şerhedilmiştir (el-Mebsûṭ, X, 144).

Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen bu ilk ürünler, rivayete bağlı şifahî kültür yanında muhtemelen bazı yazılı metinlere de istinat ediyordu. Zira bazı sahâbî çocukları ya da torunları, kendilerine atalarından intikal eden siyer-megāzî risâleleri olduğunu belirterek onlardan alıntılar yapmışlardır. Abdullah b. Amr b. Âs'ın eṣ-Ṣaḥîfetü'ṣ-ṣâdıḳa'sında siyer-megāzî hadislerinin yer aldığı, Berâ b. Âzib'in aynı konudaki rivayetlerinin yazıya geçirildiği, sahâbeden Saʻd b. Ubâde, Alâ b. Hadramî ve Humeyd'in

megāzîye dair kitapları olduğu anlaşılmaktadır (Fayda, s. 360-361; Sezgin, GAS, I, 253; Abdülazîz ed-Dûrî, s. 20 vd.). Esasen megāzînin bağımsız bir ilmî disiplin olarak algılandığı Ali b. Hüseyin'in şu sözünden de anlaşılmaktadır: "Biz Kur'an'dan bir sûreyi öğrendiğimiz gibi Allah resulünün megāzîsini de öğrenirdik" (İbn Kesîr, III, 242). Yine Hz. Osman'ın oğlu Ebân'ın 701-702 yıllarında veliaht Süleyman b. Abdülmelik için büyükçe bir megāzî kitabını çoğaltması, Mûsâ b. Ukbe'nin (ö. 141/758) bazı parçaları 1904'te (Almanca tercümesiyle, nşr. Edward Sachau), tam neşri 1997'de gerçekleştirilen (nşr. Muhammed Baksîs Ebû Mâlik, Akādîr 1997) el-Meġāzî'si Ebû Hanîfe'nin yazılı kaynaklara dayandığı fikrini kuvvetlendirmektedir. Öyle anlaşılıyor ki Ebû Hanîfe bütün bu malzemeyi kullanarak fıkıh edebiyatının ilk siyer ürününü vermiştir.

Ebû Hanîfe'nin görüşlerini yansıtan bu ilk eserler, aynı dönemlerde konuyla ilgili başka kitapların da yazılmasını sağlamıştır. Iraklılar'da siyer-megāzî bilgisinin eksik olduğu iddiasıyla Evzâî (ö. 157/774) daha sonra Siyerü'l-Evzâʿî diye anılacak bir eser kaleme almış, Ebû Yûsuf da buna er-Red ʿalâ siyeri'l-Evzâʿî adlı çalışmasıyla cevap vermiştir (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî, Kahire 1357). İki müctehid arasındaki tartışmalara sonradan katılan Şâfiî bu eserleri kendi tercihlerini ekleyerek "Siyerü'l-Evzâʿî" başlığıyla el-Ümm'üne (VII, 333-368) dercetmiştir. Fakat ganimet, yabancılar ve savaş hukukuyla ilgili otuz beş kadar meselenin taraflarca tartışıldığı el-Üm içindeki bu bölüm, gerçekte Evzâî'nin yazdığı siyer kitabı değil Şâfiî'nin kendi görüşleriyle zenginleştirdiği er-Red ʿalâ siyeri'l-Evzâʿî'dir. Bu açıdan en eski siyer eserinin Evzâî'ye ait olduğu ve bunun günümüze tam olarak ulaştığı yönündeki bilgi (Khadduri, s. 24; Şafak, s. 72; DİA, XI, 548) izaha muhtaç görünmektedir. Nitekim Beyhakī de el-Üm'deki "Siyerü'l-Evzâʿî"nin yazılış macerasını anlatırken bu gerçeği ortaya koymuştur (İbn Hacer, Tevâli't-teʾsîs, s. 153). Ebû Hanîfe ile Evzâî arasındaki görüş ayrılıklarını birlikte ele alan, fakat günümüze ulaşmayan bir başka eser Mûsâ b. A'yen el-Cezerî'nin (ö. 177/793) Kitâbü İḫtilâfi'l-Evzâʿî ve Ebî Ḥanîfe'sidir (a.g.e., a.y.).

Bunların ardından II. (VIII.) yüzyılın ikinci yarısında Süfyân es-Sevrî, Mâlik b. Enes (İbn Ferhûn, I, 126) ve Ebû İshak el-Fezârî'nin siyere dair eserler telif ettikleri bilinmektedir. Bunlardan Sevrî ve Mâlik'in kitapları günümüze ulaşmamıştır. Bununla birlikte Sevrî'nin görüşleri büyük oranda

Abdürrezzâk es-San‘ânî (el-Muṣannef) ve İbn Cerîr et-Taberî (İḫtilâfü’l-fuḳahâ᾿) tarafından aktarılmıştır. Mâlik’in görüşlerini ise onun diğer eseri el-Muvaṭṭa᾿daki “Kitâbü’l-Cihâd” bölümünde ve öğrencisi İbnü’l-Kāsım’ın gözetiminde hazırlanan el-Müdevvenetü’l-kübrâ’da görmek mümkündür. Aynı zamanda Evzâî ve Sevrî’nin öğrencisi olan Ebû İshak el-Fezârî’nin (ö. 188/804 [?]) Kitâbü’s-Siyer’i günümüze ulaşan kısmî nüshası esas alınarak yayımlanmıştır (nşr. Fârûk Hamâde, Beyrut 1987). Fakat bu yayın aslında beş cüz olan eserin ikinci cüzüyle sınırlı kalmıştır. Abdullah b. Mübârek’in aynı yıllarda kaleme aldığı Kitâbü’l-Cihâd ise (nşr. Nezih Hammâd, Beyrut 1971) cihadın faziletiyle ilgili 260 kadar rivayeti ihtiva etmekte olup fıkhî bir özellik taşımamaktadır.

Konuyla ilgili olarak II. (VIII.) yüzyılda yazılan en önemli eser, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’nin Kitâbü’s-Siyeri’l-kebîr’idir. Muhtevası, etkisi ve tarihî değeri dolayısıyla ilgili literatüre damgasını vuran ve müellifine devletler hukukunun kurucusu unvanını kazandıran eser (Kruse, JPHS, III/4 [1955], s. 264; Yaman, s. 40; Taş, s. 46-47) müstakil olarak günümüze ulaşmamıştır (bk. es-SİYERÜ’l-KEBÎR). Serahsî’nin bu esere yazdığı Şerḥu’s-Siyeri’l-kebîr neşredilmiş olmakla beraber (I-IV, Haydarâbâd 1335-1336; I-III, Kahire 1957-1960, eksik; I-V, Kahire 1971) şârihin beyanından anlaşıldığı gibi (I, 251; IV, 1466; V, 1850) kaynak eseri bütünüyle kapsamamaktadır. Leknevî’nin okuduğunu söylediği (el-Fevâ᾿idü’l-behiyye, s. 163) es-Siyerü’ṣ-ṣaġīr ve es-Siyerü’l-kebîr bunların Serahsî tarafından yapılan şerhleri olmalıdır. Bu noktada Şeybânî’nin el-Mebsûṭ diye de bilinen el-Aṣl isimli zâhirü’r-rivâye eserinin siyer bölümünün Kitâbü’s-Siyer ve’l-ḫarâc ve’l-ʿuşr ismiyle bağımsız olarak yayımlanmış olduğu da kaydedilmelidir (bk. bibl.). Şeybânî’nin öğrencilerinden Ebû Süleymân el-Cûzcânî’ye (ö. 200/ 816 [?]) atfedilen Kitâbü’s-Siyer ile (Kureşî, III, 519) Ebû Abdurrahman Ahmed b. Yahyâ’nın Şâfiî’den rivayet ettiği ve Beyhakī’nin incelediğini söylediği Kitâbü’s-Siyer de (İbn Hacer, Tevâli’t-te᾿sîs, s. 156) günümüze kadar gelmemiştir. Şâfiî’nin çok beğendiğini ifade ettiği Ebû İshak el-Fezârî’nin siyerindeki tertibi esas alarak hazırladığı söylenen kitap da (İbn Hacer, Tehẕîbü’t-tehẕîb, I, 152) bu son eser olmalıdır.

Hissedilir bir nicelik azalması görülmekle birlikte siyer literatürü III. (IX.) yüzyılda ürünler vermeye devam etmiştir. Bu döneme ait eserler arasında

ilk megāzî yazarlarından Vâkıdî'nin (ö. 207/823) Kitâbü's-Sîret'i (İbnü'n-Nedîm, s. 99), Mâlikî mezhebini kayda geçiren Sahnûn'un oğlu İbn Sahnûn'un yirmi bölümü bulduğu söylenen Kitâbü's-Siyer'i ile (Zehebî, XIII, 61; İbn Ferhûn, II, 171) İbn Ebû Âsım eş-Şeybânî'nin Kitâbü'l-Cihâd'ı özellikle zikredilir. Günümüze ulaşmayan ilk iki eserden Vâkıdî'ye ait olanının Şâfiî tarafından yapılan tenkidi el-Üm içinde (IV, 260-291) "Siyerü'l-Vâḳıdî" başlığıyla yer almaktadır. Yayımlanmış olan İbn Ebû Âsım'ın kitabı ise (nşr. Ebû Abdurrahman Müsâid b. Süleyman er-Râşid el-Hamîd, Medine 1989) fıkhî bir içeriğe sahip değildir. IV. (X.) yüzyılın başlarında vefat eden Taberî'nin İḫtilâfü'l-fuḳahâ˒ adlı geniş eserinin devletler hukukunu ilgilendiren bölümlerinin de Kitâbü'l-Cihâd ve kitâbü'l-cizye ve aḥkâmi'l-muḥâribîn ismiyle ayrıca yayımlandığı belirtilmelidir (nşr. J. Schacht, Leiden 1933). Bu son eser sadece yazarının değil İbrâhim en-Nehaî, Şa'bî, Hasan-ı Basrî, Evzâî ve Ebû Sevr gibi kendisinden önceki birçok âlimin görüşlerini nakletmesi açısından özel bir öneme sahiptir.

Bazı araştırmacılar, III. (IX.) yüzyılla birlikte konunun artık eskisi kadar müstakil eserlerde ele alınmamasının arkasında fetihlerin duraklamasının, sınırların doğu ve batı yönünde kısmen sabitlenmiş olmasının, dolayısıyla fakihlerin daha çok iç hukuka ve idarî-malî alanlara yönelmesinin yattığını söyler (Rıdvân es-Seyyid, s. 168), bazıları da Emevî ve Abbâsî yönetimlerinin rejim ve ideoloji farklılığının bu sonucu doğurduğunu ima eder (Muhammed Hamîdullah, İslâm Medeniyeti, II/20 [1969], s. 26). Söz konusu yorumlara fıkıh konularının belli bir mezhep disiplini içinde bir bütün halinde incelenmesi yöntemine ağırlık verilmiş olmasının etkisi de eklenebilir. Gerçekten II. yüzyılın son yarısından itibaren

görülmeye başlanan mezhepleşme aşamasından sonra menâsik, vakıf, edebü'l-kādî vb. alanlarda görüldüğü gibi devletler hukuku konuları da Serahsî'nin Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Aḥkâmü ehli'z-zimme'si (nşr. Subhî es-Sâlih, Dımaşk 1961) gibi bazı çalışmalar dışında bağımsız biçimde ele alınmamış, genel fıkıh eserlerinin "kitâbü's-siyer, kitâbü'l-cihâd, aḥkâmü'l-muhâribîn, kitâbü'l-cizye" bölümlerinde incelenmiştir. Günümüzde ise değişik dillerde uluslararası ilişkiler ve devletler hukuku bağlamında siyerin değişik boyutlarıyla incelenmesine devam edilmektedir (bk. FIKIH [Literatür]).

BİBLİYOGRAFYA

Tehẕîbü'l-luġa, "syr" md.; Cevherî, eṣ-Ṣıḥâḥ, "syr" md.; Lisânü'l-ʿArab, "syr" md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 663; Müsned, I, 75, 128; Zeyd b. Ali, el-Mecmûʿu'l-ḥadîs̱î ve'l-fıḳhî (nşr. Abdullah b. Hammûd el-İzzî), San'a 1422/2002, s. 237-244; Ebû Yûsuf, er-Red ʿalâ siyeri'l-Evzâʿî (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Kahire 1357, neşredenin girişi, s. 1, 4; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Kitâbü's-Siyer ve'l-ḫarâc ve'l-ʿuşr min kitâbi'l-Aṣl el-maʿrûf bi'l-Mebsûṭ (nşr. Mecîd Haddûrî), Karaçi 1417, neşredenin girişi, tür.yer.; Şâfiî, el-Üm, Kahire 1961, IV, 260-291; VII, 333-368; İbn Hişâm, es-Sîre2, III-IV, 632; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 283; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), III, 585; IV, 245; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Flügel), s. 99, 135; İbn Ebû Zeyd, Kitâbü'l-Cihâd min kitâbi'n-Nevâdir ve'z-ziyâdât (nşr. Mathias von Bredow), Beyrut 1994, s. 487, 497; Kudûrî'nin Şerhu Muhtasari'l-Kerhî Adlı Eserinin Siyer Bölümünün Edisyon Kritiği (haz. Necmeddin Güney, yüksek lisans tezi, 2006), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 84-91; Serahsî, el-Mebsûṭ, X, 2, 144; a.mlf., Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Kahire 1958, I, 1, 251; ayrıca bk. neşredenin girişi; (nşr. Abdülazîz Ahmed), IV, 1466; V, 1850; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 61; İbn Kesîr, el-Bidâye, III, 242; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, Kahire 1993, III, 519; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb, I, 126; II, 171; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, I, 152; a.mlf., Tevâli't-teʾsîs li-meʿâlî Muḥammed b. İdrîs (nşr. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kādî), Beyrut 1406/1986, s. 153, 156; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr, V, 435; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 163; M. Zâhid Kevserî, Bulûġu'l-emânî, Kahire 1355, s. 62; Charles Crozat, Devletler Umumi Hukuku (trc. Edip Çelik), İstanbul 1950, s. 200-204; Muhammed Şehhâte, Risâletü'l-cihâd (âlimiyye tezi, 1954), Câmiatü'l-Ezher Külliyyetü'ş-şerîa ve'l-kānûn, s. 12-13; Majid Khadduri, War and Peace in the Law of Islam, Baltimore 1955, tür.yer.; Muammer Raşit Sevig, Devletler Umumi Hukuku, İstanbul 1958, s. 33; Seha L. Meray, Devletler Hukukuna Giriş, Ankara 1965, I, 24 vd.; II, 375; J. Schacht, An Introduction to Islamic Law, Oxford 1971, s. 130; M. Ebû Zehre, Ebû Ḥanîfe, Kahire 1977, s. 241; Ahmet Reşit Turnagil, İslâmiyet ve Milletler Hukuku, İstanbul 1977, s. 26, 27; Ali Şafak, İslâm Hukukunun Tedvini, Erzurum 1978, s. 72; Muhammed Hamîdullah, İslâmda Devlet

İdaresi (trc. Kemal Kuşçu), Ankara 1979, tür.yer.; a.mlf., “Profesör Majid Khadduri’nin ‘İslâm Devletler Hukuku’: Şeybânî’nin Siyeri” (trc. Yusuf Ziya Kavakcı), İslâm Medeniyeti, II/20, İstanbul 1969, s. 26; H. Kruse, Islamische Völkerrechtslehre, Bochum 1979, s. 9, 30, 63, 170; a.mlf., “The Notion of Siyar”, JPHS, I (1954), s. 16-25; a.mlf., “The Foundation of Islamic International Jurisprudence”, a.e., III/4 (1955), s. 231-267; Mustafa Fayda, “Siyer Sahasındaki İlk Telif Çalışmaları”, Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu, İzmir 1985, s. 357-366; Sezgin, GAS, I, 253, 430-431; Abdülazîz ed-Dûrî, Baḥs̱ fî neşʾeti ʿilmi’t-târîḫ ʿinde’l-ʿArab, Beyrut 1993, s. 20 vd.; Rıdvân es-Seyyid, “Kütübü’s-siyer ve mesʾeletü dâreyi’l-ḥarb ve’s-silm”, et-Teşrîʿu’d-devlî fi’l-İslâm (nşr. Fârûk Hamâde), Rabat 1997, s. 165-183; Ahmet Yaman, İslâm Hukukunda Uluslararası İlişkiler, Ankara 1998, tür.yer.; Osman b. Cum‘a ed-Damîriyye, Uṣûlü’l-ʿalâḳāti’d-devliyye fî fıḳhi’l-İmâm Muḥammed b. el-Ḥasan eş-Şeybânî, Amman 1999, s. 235 vd.; Aydın Taş, İmam Muhammed’in Hukuk Anlayışı (doktora tezi, 2003), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 46-47; G. G. Wilson, “Grotius: Law of War and Peace”, The American Journal of International Law, XXXV/2, Washington 1941, s. 205-226; M. A. Boisard, “The Conduct of Hostilities and the Protection of the Victims of Armed Conflicts in Islam”, HI, I/2 (1978), s. 3-17; a.mlf., “On the Probable Influence of Islam on Western Public and International Law”, IJMES, XI/4 (1980), s. 429-450; M. Hinds, “al-Mag̱ẖāzī”, EI² (İng.), V, 1161-1164.

Ahmet Yaman

SİYER ve MEGĀZÎ

(السير والمغازي)

Hz. Peygamber'in hayatını ve şahsiyetini, tebliğ faaliyetlerini, siyasî ve askerî mücadelelerini konu alan bilim dalı.

Siyer, sözlükte "davranış, hal, yol, âdet, bir kimsenin ahlâkı, seciyesi ve hayat hikâyesi" gibi anlamlara gelen sîret kelimesinin çoğuludur. Sîret Kur'ân-ı Kerîm'de, "Allah Mûsâ'ya asâyı al ve korkma! Biz onu ilk haline dönüştüreceğiz buyurdu" âyetinde (Tâhâ 20/21) "hal ve şekil" mânasında yalnız bir yerde geçmektedir. Sîret ve siyer Hz. Peygamber'in hayatı, onun hayatını konu edinen bilim dalı ve bu dalda yazılan eserler için terim olarak kullanılmıştır. "Savaş yeri, savaş ve savaş hikâyeleri" anlamındaki mağzât kelimesinin çoğulu olan megāzî ise Resûl-i Ekrem'in gazve ve seriyyelerinin tarihine ve bu konuda yazılan kitaplara isim olmuş, siyer kelimesinin eş anlamlısı halinde hem kendi başına hem siyerle birlikte kullanılmıştır. Meselâ Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr zamanımıza ulaşan en eski siyer kitabını, yazarı İbn İshak'a izâfetle bazan Sîretü İbn İsḥâḳ, bazan da Meġāzî İbn İsḥâḳ diye zikretmiştir. Siyer yalnızca Hz. Peygamber'in hayatı için kullanılan bir terim haline gelmiş, sîret ise başka şahsiyetlerin hayatlarını anlatan Sîretü'l-Ḥüseyn, Sîretü ʿÖmer b. ʿAbdilʿazîz, Sîretü Aḥmed b. Ḥanbel gibi kitapların adlarında da yer almıştır. Siyer terimi aynı zamanda savaş, esirler ve ganimetler başta olmak üzere devletler hukuku dallarına giren konulara isim olarak verildiği gibi (bk. SİYER) bu alanda yazılan Evzâî'nin Kitâbü Siyeri'l-Evzâʿî, Ebû Yûsuf'un Kitâbü'r-Red ʿalâ Siyeri'l-Evzâʿî, Ebû İshak el-Fezârî'nin Kitâbü's-Siyer ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin es-Siyerü'l-Kebîr'i vb. kitapların isminde yer almış, ayrıca fıkıh kitaplarının bir bölümünün adı olmuştur.

İslâm dünyasında Hz. Peygamber'in hayatı ve şahsiyetine duyulan ilgi Kur'ân-ı Kerîm'in ve İslâm dininin ona atfettiği önem ve değerle paralellik arzeder. Bir müslümanın bu ilgisi, Allah'tan başka tanrı bulunmadığına ve Hz. Muhammed'in Allah'ın kulu ve resulü olduğuna şehâdet edip dine girmesiyle başlar. Kur'an, üç ayrı düzlemdeki âyet ve sûrelerle müslümanın

imanla başlayan bu ilgisinin gelişip kökleşmesini sağlamıştır: Müslümanın Allah ile birlikte Resûlullah'a itaat etmesi (Âl-i İmrân 3/32; en-Nisâ 4/136), onu herkesten fazla sevmesi (el-Ahzâb 33/6) ve örnek alması (el-Ahzâb 33/21) gerektiği, âlemlere rahmet (el-Enbiyâ 21/107), ilâhî bir lutuf (Âl-i İmrân 3/164) olarak ve güzel ahlâk üzere (el-Kalem 68/4) gönderildiği, onun vahiy alan bir insan ve son peygamber olduğu (el-Ahzâb 33/40), ilâhî emir ve yasakları tebliğ edip fertleri ve toplumları arındırma ve onlara kitap ve hikmeti öğreterek son hak dini yaşayacak bir olgunluğa ulaştırmakla görevlendirildiği (Âl-i İmrân 3/164; el-Cum'a 62/2-3), Allah'ın bildirmesi ve istemesi dışında gaybı bilemeyeceği ve mûcize gösteremeyeceği (el-En'âm 6/109-110; Yûnus 10/20), Allah'ın ona inanıp kendisine yardım etmeleri için diğer peygamberlerden mîsak almış olduğu (Âl-i İmrân 3/ 81), Allah'ın ve meleklerin kendisine salât eyledikleri ve müminlerin de ona salâtü selâm getirmeleri (el-Ahzâb 33/56) gibi görevinin mahiyetini açıklayan ve şahsiyetini öven âyetler ilk düzlemi oluşturur. Doğup büyüdüğü Mekke şehri, Kâbe, Kureyş kabilesi ve Câhiliye çağı Arap toplumunun dinî ve içtimaî durumu ve hayat telakkileri, çocukluğu, peygamber oluşu ve vahiy alışı, Mekke dönemindeki tebliğ faaliyetleri, Habeşistan'a ve Medine'ye hicret, muhacirler ve ensar, hicret etmeyenler ve Mekke dönemi münafıkları, hicret sonrası faaliyetleri, Medine'deki müslümanların genel durumu ve Resûl-i Ekrem'e bağlılıkları, Medine devri münafıkları, bedevîler ve Ehl-i kitap ile münasebetleri, Mekkeli

müşriklerle münasebetleri, Bedir, Uhud, Hendek gazveleri, Hudeybiye Antlaşması, Mekke'nin fethi, Huneyn ve Tebük savaşları gibi konulara yer veren ve onun hayat ve şahsiyetinin esaslarını anlatıp âdeta siyerin planını çizen yüzlerce âyet (bunlar için bk. Derveze, ʿ Aṣrü'n-nebî, tür.yer.; Sîretü'r-Resûl, II, 373-471; Özsoy - Güler, s. 565-689) ikinci düzlemi meydana getirir. Ayrıca üçüncü düzlemi teşkil etmek üzere Kur'an'da onun Muhammed adı dört yerde (Âl-i İmrân 3/144; el-Ahzâb 33/40; Muhammed 47/2; el-Feth 48/29), Ahmed adı da bir yerde (es-Saf 61/6) zikredilirken birçok âyette "ey peygamber", "ey resul", "Allah ve resulü", "bizim resulümüz", "O'nun resulü" ve "de ki" diye hitaba mazhar olmuş, "hayatın hakkı için ..." (el-Hicr 15/72) denilerek iltifata lâyık görülmüş, ona "makām-ı mahmûd" (el-İsrâ 17/79) ihsan edilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'in 114 sûresinden kırkı (En'âm, Enfâl, Tevbe [veya Berâe], İsrâ, Nûr, Rûm, Ahzâb, Muhammed, Feth, Necm, Mücâdile, Haşr, Mümtehine, Saf, Cum'a,

Münâfikūn, Talâk, Tahrîm, Kalem, Müzzemmil, Abese, Târık, Fecr, Beled, Duhâ, İnşirâh, Alak, Kadr, Beyyine, Tekâsür, Hümeze, Fîl, Kureyş, Mâûn, Kevser, Kâfirûn, Nasr, Leheb, Felak ve Nâs) adını, ya doğrudan doğruya Hz. Peygamber'i ya da onun çağdaşlarının tavırlarını ilgilendiren hususlara işaret eden veya telmihte bulunan bir kelimeden almıştır.

Resûl-i Ekrem'in Kur'ân-ı Kerîm'in muhtevasında çok geniş bir yer tuttuğunu gören sahâbe nesli onun hayat ve şahsiyetini tanıyıp bilmenin Kur'an'ı ve İslâm'ı daha iyi anlamak ve öğrenmek için şart olduğunu idrak etmiştir. Bunun sonucunda onların siyer ve megāzîye dair haber ve rivayetleri tefsir kitaplarına yansımış, siyer ve megāzî müellifleri de ele aldıkları konuları ilgilendiren birçok âyete eserlerinde yer vermiştir. Siyer ve megāzî ile Kur'an'ın bu iç içeliğini en iyi anlayanlardan, Hz. Peygamber'in amcasının oğlu Abdullah b. Abbas çocukluğunda sahâbîlerin yanına giderek kendilerinden Resûlullah'ın megāzîsini ve bunlarla ilgili âyetleri öğrenmeye çalıştığını söylerken (İbn Kesîr, VIII, 298) bu ilim dalının doğup gelişmesinde ilk ve en önemli etkenin Kur'ân-ı Kerîm olduğunu vurgulamıştır.

Bazı araştırmacıların megāzî haberlerinin eyyâmü'l-Arab'ın bir devamı ve gelişmiş bir şekli olduğunu ileri sürmeleri (meselâ bk. İA, X, 700) doğru bir yaklaşım değildir. Sahâbe nesli Hz. Peygamber'le ilgili yüzlerce âyeti onun ağzından yalnızca dinlemekle kalmamış, birçok büyük başarıyı onun önderliğinde ve müstesna şahsiyetinin dirayeti altında kendisiyle birlikte yaşamak şerefine nâil olmuştur. Resûlullah'ın şahsiyetine derin bağlılığın ve ilginin temel sâiki ilâhî ve Kur'ânî'dir. Esasen Kur'ân-ı Kerîm müslümanlara ilimle uğraşma ve tedvin hareketini başlatma hususunda örnek olduğu gibi ilmin önemini bildiren âyetleriyle de müslümanları teşvik etmiş, onlar da Kur'an'ın iyi anlaşılabilmesi için kıraat, tefsir, Arap dili ve edebiyatı, Resûlullah'ın daha iyi tanınması ve bilinmesi için de hadis ve siyer-megāzî konularında tedvin faaliyetlerine başlamışlardır. Sahâbe neslinden itibaren müslümanlar Resûl-i Ekrem'in hayatını ve şahsiyetini tanımak ve tanıtmak için gayret göstermişler, sünnetin tesbiti için yaptıkları hadis toplama çalışmalarının bir benzerini siyer ve megāzî sahasında yaparak bu ilim dalının temellerini atmışlardır. Kaynaklarda sahâbîlerin Resûlullah ile beraber oldukları dönemde siyer ve megāzî sahasına duydukları ilgiyi gösteren çeşitli haberlere rastlanmaktadır. Meselâ

sahâbîlerin Hz. Peygamber'den kendisinden bahsetmesini istedikleri, bunun üzerine onun, "Ben babam İbrâhim'in duasıyım …" diye başlayan meşhur cevabını verdiği (İbn İshak, s. 28), Bedir Gazvesi'nden hemen sonra sohbet ederlerken bu savaşta Allah'ın kendilerine yönelik lutuf ve ihsanından söz ettikleri kaydedilmektedir (İbn Hişâm, I, 661). Siyer ve megāzîyi yakından ilgilendiren, Medine'de yazıya geçirilen ilk sözleşmenin (Medine Sözleşmesi) İslâmiyet'e davet mektuplarının, Hudeybiye Antlaşması gibi antlaşma metinlerinin, bazı şahıs ve kabilelere verilen iktâ ve ahidnâme gibi belgelerin birer örneğinin saklandığı; Medine Sözleşmesi ve Medine Haremi sınırlarını gösteren belge ile develerin zekât miktarına dair belgenin Resûl-i Ekrem'in kılıcında asılı durduğu, bunların vefatından sonra Hz. Ali'ye intikal ettiği bilinmektedir. Hadisler, Kur'an ve tefsir kitaplarından sonra siyer ve megāzî ile ilgili kaynakların ikincisini teşkil eder. Sahâbe neslinin hadislerin rivayet ve tesbitinde çok aktif rol oynadıkları, elli civarında sahâbînin bazı hadisleri sahîfelere yazmış olduğu da belirtilmektedir (bu sahâbîlerin isimleri için bk. M. Mustafa el-A'zamî, s. 34-58). Sahâbîlerden Abdullah b. Amr b. Âs'ın yazdığı eṣ-Ṣaḥîfetü'ṣ-ṣâdıḳa'da siyer ve megāzîye dair hadislerin de yer aldığı, hatta kendisinin siyer ve megāzîye dair bir risâlesinin bulunduğu, onun soyundan gelen Amr b. Şuayb'ın bunları naklettiği (a.g.e., s. 44; Urve b. Zübeyr b. Avvâm, s. 23-25), çocuk sahâbîlerden Sehl b. Ebû Hasme el-Ensârî'nin Hz. Peygamber'in hayatına dair bir sahîfesi olduğu, torunu Muhammed b. Yahyâ b. Sehl'in yanında bulunan bu metinden Vâkıdî'nin faydalandığı, hatta bu sahîfenin tamamını kendi kitabına aldığı zikredilmektedir (İbn Sa'd, I, 331, 332; Taberî, I, 1757; Sezgin, GAS [Ar.], I/2, s. 21). Ashaptan Berâ b. Âzib, Sa'd b. Ubâde, Humeyd ve Alâ b. Hadramî'nin de megāzîye dair sahîfeleri olduğu anlaşılmaktadır (a.g.e., I/2, s. 20-25; Fayda, Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu, s. 360-361). Abdullah b. Abbas sahâbîlerden duyduğu hadisleri bizzat kendi yazmış, bazan kölelerini de bu maksatla çalıştırmış, bunları oluşturduğu ders halkalarıyla yeni nesle intikal ettirmiş, belli konular için günler tayin etmiş, bir günü tefsire, bir günü fıkha, bir günü megāzîye ayırmıştır. Onun yazdıkları vefatından sonra kölesi ve talebesi Kureyb'e, ondan da siyer ve megāzî sahasında ilk kitaplardan birini yazan Mûsâ b. Ukbe'ye intikal etmiştir (M. Mustafa el-A'zamî, s. 41; M. Abdülhay el-Kettânî, II, 316). Sahâbî Berâ b. Âzib de siyer ve megāzîye dair birçok hadis rivayet etmiştir. Kendisinin bunları yazmış olduğuna dair kaynaklarda bir haber yer almamakla birlikte Buhârî

bu hadislerin birçoğunu el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'ine almıştır.

Kur'ân-ı Kerîm'in ilk muhatapları olan Araplar, kabile tarihlerine dair rivayetleri gece sohbetlerinde konuşma geleneğini müslüman olduktan sonra da sürdürmüştür. Hz. Peygamber'in şahsiyeti ve müslümanların başarıları, savaşlarla ilgili haberler, bunlara kimlerin iştirak ettiği bu sohbetlerin konuları arasında yer almıştır. Daha sonraları rivayet kabiliyeti olanlar bu konulardaki bilgilerini âyet ve hadislere ve ashabın sözlerine istinaden birbirlerine anlatmıştır. Siyer ve megāzî konularının şiirlerle süslenerek anlatılmasında bu geleneğin izleri bulunmaktadır. Siyer ve megāzî bilgilerinin kıssacıların (kussâs) tâbiîn döneminde başladığı kesin olan cami ve özel toplantı yerlerindeki faaliyetleriyle hem yaygınlaştırıldığı hem de destanlaştırıldığı bilinmektedir (bk. KUSSÂS). Ortaya çıkan hukukî meselelerin çözümü, hicretin tarih ve takvim başlangıcı olması, divan teşkilâtının kuruluş aşamasında sahâbîlerin İslâmiyet'e girişlerinin, başta Bedir Gazvesi olmak üzere kimlerin hangi savaşlara katıldıklarının ve yaptıkları hizmetlerin bilinmesine ihtiyaç duyulması gibi hususlar siyere olan ilgiyi arttırmıştır. Diğer taraftan Hz. Osman'ın öldürülmesiyle

başlayan siyasî ve dinî ihtilâflar, müslümanların fethedilen yerlerdeki gayri müslimlerle beraber yaşamaya başlamaları ve onlarla çeşitli dinî konularda yaptıkları tartışmalar bu sahadaki çalışmaların devam etmesinde etkili olmuştur.

Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra başta sahâbî çocukları olmak üzere tâbiîn döneminde yetişen birçok şahsiyet siyer ve megāzî sahasındaki çalışmalara büyük katkılarda bulunmuştur. Resûlullah'ın merkezî bir şahsiyet olarak önemini bu dönemde de sürdürdüğünü torunu Hz. Hüseyin'in oğlu Zeynelâbidîn'in şu ifadeleri açıkça göstermektedir: "Biz nebînin megāzîsini Kur'an'dan bir sûreyi öğrendiğimiz gibi öğrenirdik" (İbn Kesîr, III, 242). I. (VII.) yüzyılın yarısına kadar hadislerin tedviniyle birlikte iç içe yürütülen siyer ve megāzî çalışmaları giderek kendine has bir seyir takip etmeye başlamıştır. Bu dönemden itibaren kaleme alınmaya başlanan sahîfeler veya risâleler siyer yazıcılığındaki müstakil gelişmelerin işaretleri olarak görülebilir. Bu gelişmeleri sağlayanların hemen tamamının aynı zamanda hadislerin yazıya geçirilmesinde aktif rol oynamış muhaddisler olduğu dikkati çekmektedir. Teyzesi Hz. Âişe başta olmak

üzere bazı sahâbîlerden aldığı hadisleri rivayet etmesiyle bilinen Urve b. Zübeyr bunların başında gelmektedir. Medineli yedi fakihten biri olarak tanınan Urve siyer ve megāzînin esaslarını tesbitte öncülük yapmış, Emevî halifeleri Abdülmelik b. Mervân ve Velîd b. Abdülmelik ile Velîd'in yakın adamı İbn Ebû Hüneyde'nin Hz. Peygamber'in gazveleri ve siyerine dair sorularına Medine'den yazılı cevap vermiştir. Urve'nin bu uzun cevaplarından Abdülmelik'e gönderdikleri oğlu Hişâm b. Urve yoluyla, Velîd ve İbn Ebû Hüneyde'ye gönderdikleri ise İbn Şihâb ez-Zührî yoluyla rivayet edilmiş, bunlar ilk yazılı siyer metinleri olarak günümüze kadar gelmiştir (Taberî, I, 1180, 1224, 1234, 1284, ayrıca bk. İndeks). Farklı kaynaklardan zamanımıza ulaşan İslâm tarihçiliğinin ilk örnekleri olan bu metinlerin üslûbunun sağlam, açık, mübalağa ve yönlendirmelerden uzak olduğu görülmektedir. Ayrıca Kur'an âyetlerini delil ve şahit olarak rivayetleri arasına alması, adı geçen şahısların neseplerini bilhassa zikretmeye özen göstermesi ve olaylarla ilgili şiirlere de zaman zaman yer vermesi Urve'nin siyer ve megāzî üslûbuna kazandırdığı özellikler olarak dikkati çeker. Onun Meġāzî adlı bir kitabı olduğu, talebesi Ebü'l-Esved'in Mısır'da onun Meġāzî'sini okuttuğu, Vâkıdî'nin onun hakkında "megāzî sahasında ilk tasnif yapan şahsiyet" dediği kaydedilmektedir (İbn Kesîr, IX, 101; Zehebî, VI,150); İbnü'n-Nedîm, Urve'yi siyer ve megāzî müellifleri arasında zikretmez, ancak Ebû Hassân Hasan b. Osman ez-Ziyâdî'nin hayatını anlatırken kütüphanesinde Urve b. Zübeyr'in Meġāzî'sinin bulunduğunu söyler (el-Fihrist, s. 166). Urve'nin talebesi Ebü'l-Esved tarafından rivayet edilen megāzî haberlerini toplayıp yayımlayan M. Mustafa el-A'zamî, Urve'nin de böyle bir eseri olduğu görüşündedir. A'zamî'nin neşrettiği metinde siyer ve megāzînin yalnızca bazı konularına yer verildiğini göz önüne alan Şaban Öz, Urve'nin bu çalışmalarının bir kitap gibi anlaşılmaması gerektiğini ileri sürer (İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri, s. 155-157).

Tâbiîn döneminde siyer ve megāzî sahasındaki telif çalışmalarında adı geçen bir diğer şahsiyet Hz. Osman'ın oğlu Ebân'dır. Abdülmelik b. Mervân zamanında Medine valiliği yapan Ebân, halifenin oğlu veliaht Süleyman 82 (701) yılında hac için Medine'ye geldiğinde kendisine şehri gezdirip Uhud ve Kubâ'ya götürür, onun bu yerler hakkındaki sorularına cevap verir. Aldığı bilgilerden memnun olan Süleyman, Ebân'dan kendisi için Resûlullah'ın bir siyerini yazmasını ister. Ebân, "Böyle bir eser bende

var; kendisine güvendiğim kimselerden düzeltilmiş bir halde bunu aldım" diye cevap verince Süleyman kendisi için de bir nüsha istinsah edilmesini emreder ve bunun için ona on adet ince deri kâğıt verir. Süleyman yazılan nüshayı okuduğunda içinde ensarın faziletine dair bilgilerin bulunmasını yadırgayıp onu yaktırır (Zübeyr b. Bekkâr, s. 275-276). Bu siyer sahîfesinin bu tarihte Medine valisinin elinde bulunması megāzî çalışmalarının tâbiîn döneminde yazıya geçirildiğini göstermektedir. Ebân müellifi belirtilmeyen bu sahîfeye sahip olmasından dolayı megāzî yazarları arasında zikredilmiş olmalıdır.

Başka kaynaklarda pek yer almayan nâdir bazı haberleri rivayet eden Şürahbîl b. Sa'd el-Hatmî elMedenî (ö. 123/740); Ömer b. Abdülazîz'in hilâfeti döneminde megāzîye ve ashabın menâkıbına dair Dımaşk Camii'nde halka ders verdikten sonra Medine'ye dönüp vefatına kadar öğretim faaliyetlerine orada devam eden, sahîfelerindeki rivayetlerin büyük bir kısmı başta talebesi İbn İshak olmak üzere İbn Sa'd ve Taberî'nin eserleri yoluyla bugüne ulaşan Âsım b. Ömer b. Katâde (ö. 120/738); Hz. Peygamber'in mektupları yanında siyere dair birçok konuda büyük dedesi sahâbî Amr b. Hazm'ın topladığı haberleri yazarak muhafaza ve rivayet eden Abdullah b. Ebû Bekir el-Hazrecî (ö. 130/747-48) siyer ve megāzî konusunda tâbiîn döneminin meşhur şahsiyetleridir.

Ömer b. Abdülazîz'in hadisleri toplamakla görevlendirdiği İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) siyer ve megāzî yazıcılığını yeni bir safhaya intikal ettirmiştir. Urve'nin Hz. Âişe'den, Âsım b. Ömer'in Mahmûd b. Lebîd'den, Abdullah b. Ebû Bekir'in babasından aldığı haberleri toplayıp bunları siyer ve megāzî sahasında eser verecek olan talebeleri Mûsâ b. Ukbe, İbn İshak ve Ma'mer b. Râşid'in kolayca ulaşabilecekleri yazılı bir metin haline getirmeyi başaran Zührî'nin kendi adına müstakil bir megāzî kitabı bugüne ulaşmamakla birlikte bilhassa talebelerinden Mûsâ b. Ukbe ile Ma'mer b. Râşid'in eserlerinde yer alan haberler göz önüne alındığında Hz. Peygamber'in hayatının büyük bir kısmının onun yazılı rivayetlerine dayanılarak kaleme alınabileceği görülür. Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153/770) Abdürrezzâk es-San'ânî'nin (ö. 211/826) el-Muṣannef'inde on dördüncü bölüm olarak yer alan "el-Meġāzî"si el-Meġāzi'n-nebeviyye adıyla yayımlanmıştır (nşr. Süheyl Zekkâr, Dımaşk 1401/1981). Ma'mer bu eserde Zührî'nin yanı sıra başka kimselerden gelen birkaç haberi rivayet

etmesinden dolayı ilk dönem siyer ve megāzî âlimleri arasında sayılmıştır.

Siyer ve megāzî sahasındaki çalışmaların en verimli dönemi tâbiîn döneminin son temsilcilerinin eserlerini yazdıkları II. (VIII.) yüzyılın ilk yarısına rastlar. Bu dönemin âlimleri kendilerinden önce sahîfe ve risâlelerde toplananlarla ulaşabildikleri diğer rivayetleri konularına göre tasnif edip kronolojik sıraya koyarak siyer ve megāzî kitaplarına son şeklini veren eserlerini telif etmişlerdir. Bu neslin müelliflerinden Mûsâ b. Ukbe (ö. 141/758) kaynakları arasında Urve, Abdullah b. Abbas, Nâfi‘ ve Zührî gibi şahsiyetlerden gelen haberlerin yer aldığı Kitâbü'l-Meġāzî adlı eserinde Kâbe'nin yeniden inşası, ilk vahyin gelişi, Habeş muhacereti, Tâif yolculuğu gibi Mekke dönemi olaylarına, Medine döneminde ise başta gazve ve seriyyeler olmak üzere Resûlullah'ın siyerine dair bazı gelişmelere yer vermiştir. Eser ilk müslümanların, Habeşistan muhacirlerinin, Akabe biatlarına ve Bedir Gazvesi'ne katılanların, Mekke'nin fethinde müslüman olanların isim listelerini vermesiyle temayüz eder. Kendisinden sonra birçok kişinin faydalandığı Kitâbü'l-Meġāzî'nin nüshalarının X. (XVI.) yüzyılda hâlâ mevcut olduğu, Diyarbekrî'nin

Târîḫu'l-ḫamîs'ini kaleme alırken (telifi: 940/1534) eserden genişçe faydalanmasından anlaşılmaktadır. Bu kitaptan zamanımıza intikal eden ve Prusya Devlet Kütüphanesi'nde bulunan bir parçayı Eduard Sachau, Arapça metni ve Almanca tercümesiyle birlikte yayımlamıştır (Das Berliner Fragment Mūsā Ibn ʿUqba, Wissenschaften 1904). M. Mustafa el-A‘zamî Mûsâ b. Ukbe'nin haberleriyle Urve b. Zübeyr'in rivayetlerinin bir kısmını mukayese ederek aralarındaki benzerliğe dikkati çekmiş (Urve b. Zübeyr b. Avvâm, neşredenin girişi, s. 76-89), Muhammed Bakşîş Ebû Mâlik bu mukayesenin yeterli olmadığını, Mûsâ'nın bir kısım haberlerinin hem Urve hem de İbn İshak'ınkilerden bazı yerlerde farklı olduğunu göstermiş ve onun kaynaklarda yer alan rivayetlerini el-Meġāzî adıyla yayımlamıştır (Rabat 1994).

Siyer kitaplarına günümüzde bilinen şeklini veren İbn İshak (ö. 151/768), yukarıda adı geçen şahsiyetlerin rivayetlerinin yanında çoğu sahâbe çocuğu olan Medineli 100 kadar râviden, ayrıca İskenderiye'ye giderek Yezîd b. Ebû Habîb başta olmak üzere diğer âlimlerden hadis, siyer ve megāzî haberleri almak suretiyle kendisinden önce kimsenin toplayamadığı zengin

haberleri elde etmiş, bunları tasnif ederek meşhur eseri Kitâbü'l-Mübtedeʾ ve'l-mebʿaş ve'l-meġāzî'yi (Sîretü İbn İsḥâḳ) kaleme almıştır (kitabın adıyla ilgili farklı bilgiler için bk. DİA, XX, 95; Öz, s. 299-300). Bütünüyle zamanımıza ulaşmayan eserin bugün iki nüshası bulunmaktadır. Bunlardan ilki, İbn İshak'ın eserini kendisine yazdırdığı ve bazı ilâveleri dolayısıyla bir siyer müellifi gibi de kabul edilen Yûnus b. Bükeyr (ö. 199/814) yoluyla rivayet edilen eksik bir nüshadır. Bu nüsha, Sîretü İbn İsḥâḳ adıyla Muhammed Hamîdullah ve Süheyl Zekkâr tarafından ayrı ayrı yayımlanmıştır (Rabat 1396/1976; Dımaşk 1396/1976). Diğeri ise eserin Ziyâd b. Abdullah el-Bekkâî tarafından rivayet edilen ve Kûfî-Bağdâdî diye meşhur olan nüshasını kısaltan İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) es-Sîretü'n-nebeviyye adıyla bilinen kitabıdır. İbn İshak, Mekke döneminin tarihini yazarken İslâmiyet'i kabul eden şahsiyetlere, Kureyşliler'in Hz. Peygamber'e ve müslümanlara düşmanlıklarına, Hz. Ebû Bekir'in davetiyle müslüman olanlara, Habeşistan'a hicret eden ve geri dönenlerin isimlerine, hicrete ve hicret sonrası Medine'de yapılan antlaşmaya yer vermiş, Medine döneminde başta gazve ve seriyyeler olmak üzere Hz. Peygamber'in rahatsızlığı ve vefatına kadarki gelişmeleri ele almıştır. İbn İshak, Mekke döneminde olduğu gibi Medine döneminde de bilhassa hocaları Zührî, Âsım b. Ömer b. Katâde, Abdullah b. Ebû Bekir b. Hazm'ın isimlerinin yer aldığı senedleri, ayrıca başka râvilerden veya olaylara katılanların yakınlarından topladığı haberleri nakletmiş, Medine geleneğinden ayrılarak Ehl-i kitap'la ilgili haberlerde yahudi, hıristiyan ve Mecûsîler'den ve onların kitaplarından nakillerde bulunmuş, konuyla ilgili şiirlere genişçe yer vermiştir. Siyer ve megāzî sahasında kitap yazanlar başta olmak üzere pek çok tarihçi onun kitabından iktibaslarda bulunmuş, kendisi hayatta iken onlarca râvi onun kitabının rivayetiyle meşgul olmuştur.

Muhaddislerle cerh ve ta'dîl âlimleri siyer ve megāzî âlimlerine, bu arada İbn İshak'a çeşitli eleştiriler yöneltmiştir. Bunların en ağırı hadis aldıkları râvi veya şeyhi atlayıp (tedlîs) ilk râvinin adıyla haberleri nakletmeleridir. Ancak bu husus tarihle hadis rivayeti arasındaki farktan ileri gelmektedir. Hadisler, genellikle kısa ve bir olayın birbirine bağlı unsurlarıyla anlatılmasının söz konusu olmadığı metinlerdir. Bu metinlerde isnadın kullanılması çok farklıdır ve büyük önem arzeder. Siyer veya tarih yazıcılığında ise olayların birbirine bağlanarak anlatılması esastır. İbn İshak'ın tarihçi yönüyle birçok hadisin senedini birleştirerek olayı anlatması

ilk defa kendisinin başvurduğu bir usul değildir. Aynı usulü, fakih ve muhaddis olmasının yanında megāzî sahasındaki ilk otoritelerden sayılan Urve b. Zübeyr ile hadisteki üstünlüğü kabul edilen ve megāzî ile de ilgilendiği bilinen Zührî de kullanmıştır.

Hicretin ilk iki asrında siyer ve megāzî sahasında eser verenlerin sonuncusu ve en meşhurlarından biri de Vâkıdî'dir (ö. 207/ 823). Onun Kitâbü'l-Meġāzî'sinin en bâriz özelliği Resûlullah'ın yalnızca Medine dönemindeki gazve ve seriyyelerini ele almış olmasıdır. Kendinden önceki birçok âlimden rivayet alan Vâkıdî'nin İbn İshak'ı kaynakları arasında zikretmemesi İbn İshak'tan intihallerde bulunmakla suçlanmasına sebep olmuştur (Öz, s. 377-386). Vâkıdî, daha önce yazıyla tesbit edilmiş rivayetler ve birçok resmî belge yanında savaşlara katılan sahâbîlerin çocukları ve torunlarından bilgiler toplamış, gazve ve seriyyelerin tarihlerini en doğru şekilde belirlemeye, cereyan ettikleri yerleri ve güzergâhlarını bizzat gidip görmeye gayret göstermiştir. Haberlerin doğruluğu hususunda farklı rivayetleri yalnızca zikretmekle yetinmemiş, tercihlerini zaman zaman belirtmeye çalışmış, gelişmelerin fıkhî sonuçlarına işaret etmiş, böylece megāzî sahasında büyük bir otorite olmaya hak kazanmıştır. Hicretin ilk iki asrındaki bu çalışmalar sonucunda Resûlullah'ın hayatı, şahsiyeti ve savaşlarıyla ilgili temel bilgiler bir araya getirildiği gibi siyer ve megāzî kitaplarının planı ve konuları da sağlam bir şekilde tesbit edilmiştir. Bütün bu çalışmalar, daha sonra gerek siyer-megāzî gerek tabakat veya tarih adıyla telif edilecek eserlerin temel kaynağı olmuştur.

Siyer ve megāzî sahasındaki çalışmalar doğrudan doğruya siyer-megāzîye dair eserler, tabakat ve tarih kitapları, Resûlullah'ın hayat ve şahsiyetine dair özel konuları kapsayan çalışmalar şeklinde üç gruba ayrılabilir. Siyer ve megāzîye yer veren ilk tabakat müellifi İbn Sa'd'dır (ö. 230/ 845). Kâtibü'l-Vâkıdî diye meşhur olan İbn Sa'd, hocasının kitaplarından nakiller yapması yanında onun kütüphanesinden istifade ederek sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiînin biyografilerini kapsayan meşhur eseri Kitâbü'ṭ-Ṭabaḳāti'l-kebîr'ini (eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ) kaleme almıştır. Eserin siyer ve megāzî konusuna tahsis edilen iki ciltlik ilk bölümü İbn İshak'ın İbn Hişâm yoluyla günümüze ulaşan es-Sîretü'n-nebeviyye'siyle Vâkıdî'nin Kitâbü'l-Meġāzî'sinden sonra Hz. Peygamber'in hayatı ve şahsiyeti üzerine kaleme

alınmış en eski metindir. İbn Sa‘d eserini yazarken İbn İshak, Ebû Ma‘şer es-Sindî, Mûsâ b. Ukbe, hocası Vâkıdî’nin eserleri başta olmak üzere daha önceki siyer ve megāzîlerden faydalanmıştır. Konulara ayrı ayrı başlık verme geleneğinin başlatıldığı kitapta kısa bir peygamberler tarihinden sonra Resûl-i Ekrem’in bi‘set öncesi ve sonrası Mekke dönemi hayatı anlatılır. İbn Sa‘d, Medine döneminin yazılmasında İbn İshak’tan farklı bir metot uygulamıştır. İbn İshak’ın olayları kronolojik sırayla yazmasına karşılık o aynı konuları bir arada ele almış, meselâ Resûlullah’ın devlet başkanlarına ve kabile reislerine gönderdiği İslâm’a davet mektuplarıyla Medine’ye gelen kabile heyetlerini birlikte kaydetmiştir. Eserinin daha öncekilerden en önemli farkı, Hz. Peygamber’in Tevrat ve İncil’deki sıfatlarıyla başlayıp arkasından daha sonraki dönemlerde “delâilü’n-nübüvve, alâmâtü’n-nübüvve” ve “şemâil” kitaplarında işlenecek konulara yer vermesidir. İbn Sa‘d eserinin II. cildine gazve ve seriyyeleri anlatarak başlamış, Vedâ haccına, Resûl-i Ekrem’in vefatına, Medine’de fetva veren ve Kur’an’ı toplayan sahâbîlere genişçe yer ayırmıştır. İbn Sa‘d ile birlikte siyer kitaplarında

hangi bölüm ve konuların bulunacağının planı tamamlanmış, daha sonraki müelliflerde aynı plan ve anlayış hâkim olmuştur (DİA, XX, 294-297; Öz, s. 444-462).

İslâm dünyasında fütuhat tarihçisi olarak tanınan Belâzürî’nin (ö. 279/892) Ensâbü’l-eşrâf’ı (nşr. M. Hamîdullah, I, Kahire 1959) kabile esasına göre düzenlenmiş bir tabakat kitabıdır. Tabakatının başına siyer yazan ikinci müellif olarak dikkati çeken Belâzürî esere Hz. Peygamber’in hayatını anlatarak başlar. Onun nesebini ele almak için Hz. Nûh’tan itibaren Araplar’ın soyuna, oradan büyük ceddi Adnân’a ve sırasıyla dedelerine yer vererek onun hayatını Vâkıdî-İbn Sa‘d metoduna benzer şekilde ele alır. Resûlullah’ın sıfatları, hanımları, âzatlıları ve hizmetçileri, elbiseleri, atları ve devesi, ganimetten aldığı pay, silâhları, yatağı, müezzini, âmilleri, kâtipleri, isimleri Fâtıma olan nineleri, amcaları, Ebû Tâlib ve çocukları gibi konuları siyerinin sonuna ekler. Halîfe b. Hayyât’ın Kitâbü’ṭ-Ṭabaḳāt, İbn Abdülberr’in el-İstîʿâb fî maʿrifeti’l-aṣḥâb, İbnü’l-Esîr’in Üsdü’l-ġābe fî maʿrifeti’ṣ-ṣaḥâbe, Zehebî’nin Siyeru aʿlâmi’n-nübelâʾ (ilk üç cildi), İbn Hacer el-Askalânî’nin el-İṣâbe fî maʿrifeti’ṣ-ṣaḥâbe’si birer tabakat kitabı olmakla birlikte bunlarda siyer ve megāzî konusuna özel bir bölüm

ayrılmamıştır. Ancak sahâbenin hayatını ele alan bütün bu tabakat kitaplarında çok zengin siyer ve megāzî bilgileri bulunmaktadır. Halîfe b. Hayyât'ın et-Târîẖ adlı eseri günümüze ulaşan en eski tarih kitaplarındandır. Kronolojik esasa göre yazılan eser tarihlendirmenin önemine dair bazı âyet ve hadisler, insanların kullandığı takvimler ve Hz. Ömer zamanında hicretin tarih ve takvim başlangıcı olarak kabul edilmesine dair rivayetlerle başlar, Hz. Peygamber'in doğum tarihiyle Mekke ve Medine'deki ikamet sürelerine dair haberlere kısaca yer verdikten sonra hicretin 1. yılından (622) başlayarak Hz. Peygamber dönemini kısaca anlatır.

İslâm dünyasında tarihçilerin babası diye tanınan, Târîẖu'l-ümem ve'l-mülûk'ün müellifi İbn Cerîr et-Taberî'nin temel özelliği Hz. Âdem'den başlayarak kendi imkânlarına göre bir dünya ve peygamberler tarihi yazmaya başlaması, ardından peygamberler tarihinin devamı ve son halkası olmak üzere Hz. Peygamber'in Mekke ve Medine dönemlerini oldukça geniş biçimde kronolojik olarak kaleme almasıdır. Taberî, kendinden önce yazılmış siyer ve megāzî kitaplarından ve diğer siyer müelliflerinin zamanımıza ulaşmamış bazı rivayetlerinden faydalanmış, bunları kendisine ulaştığı şekilde eserine almıştır. Târîẖu'l-ümem daha sonraki tarihçilerin siyerle ilgili haberlerinin en önemli kaynağı olmuştur. İzzeddin İbnü'l-Esîr'in el-Kâmil fi't-târîẖ'i, İbn Kesîr'in el-Bidâye ve'n-nihâye'si, tıpkı Halîfe b. Hayyât gibi eserine Hz. Peygamber'in Medine dönemiyle başlayan Zehebî'nin Târîẖu'l-İslâm'ı, İbn Haldûn'un el-ʿİber'i, Mûsâ b. Ukbe'nin rivayetlerine genişçe yer veren Diyarbekrî'nin Târîẖu'l-ẖamîs fî aḥvâli enfesi nefîs'i siyer ve megāzîye genişçe yer veren belli başlı tarih eserleri arasında zikredilebilir. Mekke ve Medine'nin tarihine dair eserlerde de Hz. Peygamber'in hayatı ve bu şehirlerdeki faaliyetleriyle ilgili bilhassa coğrafî bilgilere çok geniş yer verilmiştir. Ezrakī'nin Aẖbâru Mekke'si ile İbn Şebbe'nin Târîẖu'l-Medîneti'l-münevvere'si siyer ve megāzî haberlerine genişçe yer veren şehir tarihlerinin başında gelir.

Konusu doğrudan doğruya Resûl-i Ekrem'i anlatmak olan ve onun bazı yönlerini ele alan ilim dalları hadis, siyer ve megāzî, şemâil ve delâil olarak sıralanır. Bunlardan Hz. Peygamber'in beşer yönünü konu edinen, yaşayışını ve şahsî hayatını anlatan ilim dalına şemâil adı verilmiştir. Muhaddis Tirmizî (ö. 279/892) ilk defa şemâil terimini bu anlamda

kullanarak Kitâbü’ş-Şemâʾil adlı eserini yazmış, birçok âlim bu kitabın şerhlerini yapmak suretiyle konu etrafında geniş bir literatürün oluşmasını ve başka eserlerin yazılmasını sağlamıştır.

Hz. Muhammed’in peygamberliğini ispatlamak amacıyla “delâilü’n-nübüvve, a‘lâmü’n-nübüvve, beşâirü’n-nübüvve, isbâtü’n-nübüvve, tesbîtü delâili’n-nübüvve” gibi adlarla birçok eser kaleme alınmıştır. Resûlullah’ın nübüvvetini inkâr eden yahudi ve hıristiyan din adamlarının, zındık ve mülhidlerin iddia ve isnatlarına cevap vermek amacıyla yazılan bu tür eserlerde nübüvvet ve özellikle Hz. Muhammed’in nübüvveti, Kur’an’ın yanı sıra daha ziyade çeşitli rivayetlerle nakledilen hârikulâde olaylara dayanılarak ispat edilmiştir. Eserinde delâilü’n-nübüvve konusuna yer veren ilk müellif İbn İshak olmuştur (es-Sîre, s. 257). Konuya hadis (meselâ bk. Buhârî, “Kitâbü’l-Menâḳıb”, 25) ve kelâm kitaplarında da yer verilmiştir. Ebû Nuaym el-İsfahânî ve Ebû Bekir el-Beyhakī gibi muhaddisler delâilü’n-nübüvve adını taşıyan eserler kaleme almışlardır. Kādî İyâz’ın Resûlullah’ın yüce kişiliği ve sahip olduğu özelliklerle ona karşı saygısız davrananlara uygulanacak ceza konularını da ele aldığı eş-Şifâʾ bi-taʿrîfi ḥuḳūḳi’l-Muṣṭafâ adlı eserinin ve şerhlerinin bu tür eserler arasında ayrı bir yeri vardır.

Resûlullah’ın hayatı ve şahsiyetiyle ilgili konulardan birini veya birkaçını müstakil çalışma konusu yapan kitaplar da yazılmıştır. Bunlarda ele alınan bazı konular şöylece sıralanabilir: Hz. Peygamber’in doğumu, isimleri, sünnet olması, süt emmesi, nesebi, ecdadı ve kabilesi Kureyş, ebeveyni, amcaları, risâlet öncesi hayatı, nübüvvet mührü, vahiy alışı, ümmîliği, isrâ ve mi‘racı, münafıklar ve kendisine eziyet edenler, hicreti, kâtipleri, evlendirdiği kimseler, diğer devletlere gönderdiği elçiler, kendisine gelen heyetler, görev verdiği âmilleri, malları, iktâı, Mescidi Nebevî ve Ravza-i Mutahhara, hilyesi, saçları, ismeti, sıdkı, şecaati, mizahı, hanımları, evlâtları ve Ehl-i beyt’i, hizmetçileri ve âzatlıları, elbiseleri, atları, vefatı, mirası, ibadetleri, kıraati, tıbb-ı nebevî, kendisine tevessül edilmesi vb. (bu tür kitap ve risâleler için bk. Selâhaddin el-Müneccid, bk. bibl.). İbn Kayyim el-Cevziyye’nin Zâdü’l-meʿâd’ı Resûlullah’ın siyeri, günlük yaşayışı ve uygulamalarından çıkarılan dinî, ahlâkî, hukukî hükümlere yer veren muhtevasıyla önemlidir. Huzâî’nin Hz. Peygamber dönemindeki siyasî, idarî, adlî, askerî, iktisadî, ilmî ve içtimaî hayat ve düzenlemelerle

ilgili haber ve rivayetleri geniş bir plan içinde derli toplu biçimde sunan Taḫrîcü'd-delâlâti's-semʿiyye ʿalâ mâ kâne fî ʿahdi Resûlillâh mine'l-ḫiref ve'ṣ-ṣanâʾiʿ ve'l-ʿamâlâti'ş-şerʿiyye'si ile (Kahire 1401/1981) bu esere şerh yazan Kettânî'nin et-Terâtîbü'l-idâriyye'sini (Hz. Peygamber'in Yönetimi, trc. Ahmet Özel, I-II, İstanbul 2003) muhtevalarında dikkati çeken farklılıklardan dolayı özellikle zikretmek gerekir.

Siyer ve megāzî sahasındaki çalışmalar III. (IX.) yüzyıldan itibaren artarak günümüze kadar devam etmiştir. Nüshaları zamanımıza ulaşmamış olanlar bir tarafa bırakılırsa (bunlar için bk. Sezgin, GAS [Ar.], I/2, s. 65-117) İbn Hibbân'ın es-Sîretü'n-nebeviyye'si, İbn Fâris'in Evcezü's-siyer li-ḫayri'l-beşer'i, İbn Hazm'ın Cevâmiʿu's-sîre'si, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin el-Vefâ bi-aḥvâli'l-Muṣṭafâ'sı, Kelâî'nin el-İḳtifâʾ fî meġāzî Resûlillâh'ı, Mecdüddin İbnü'l-Esîr, Nevevî ve Abdülmü'min ed-Dimyâtî'nin es-Sîretü'n-nebeviyye'leri, İbn Seyyidünnâs'ın ʿUyûnü'l-es̱er fî fünûni'l-meġāzî ve'ş-şemâʾil ve's-siyer'i, Moğultay b. Kılıç'ın el-İşâre ilâ sîreti'l-Muṣṭafâ'sı, İzzeddin İbn Cemâa'nın el-Muḫtaṣarü'l-kebîr fî sîreti'r-Resûl'ü, İbn Kesîr'in el-Fuṣûl fî sîreti'r-Resûl'ü,

İbn Habîb el-Halebî'nin el-Muḳtefâ min sîreti'l-Muṣṭafâ'sı ve Nûreddin el-Halebî'nin İnsânü'l-ʿuyûn fî sîreti'l-emîni'l-meʾmûn'u (es-Sîretü'l-ḥalebiyye) bunların tanınmışlarıdır. Hadis, siyer, delâilü'n-nübüvve, şemâil, hasâis vb. kaynaklardan faydalanarak Hz. Peygamber'i çeşitli yönleriyle ele alan üç büyük siyer kitabı olan Makrîzî'nin İmtâʿu'l-esmâʿ bimâ li'r-Resûl mine'l-ebnâʾi ve'l-aḥvâl ve'l-ḥafede ve'l-metâʿ, Şemseddin eş-Şâmî'nin Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fî sîreti ḫayri'l-ʿibâd ve Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî'nin kitabını şerheden Muhammed b. Abdülbâkî ez-Zürkānî'nin Şerḥu'l-Mevâhibi'l-ledünniyye adlı eserlerini de muhtevasının genişliği bakımından özellikle zikretmek gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

Urve b. Zübeyr b. Avvâm, Meġāzî Resûlillāh (nşr. M. Mustafa el-A'zamî), Riyad 1401/1981, neşredenin girişi, s. 11-97; İbn Şihâb ez-Zührî, el-

Meġāzi'n-nebeviyye (nşr. Süheyl Zekkâr), Dımaşk 1401/1981, neşredenin girişi, s. 7-35; Mûsâ b. Ukbe, el-Meġāzî (nşr. Muhammed Bakşîş), Rabat 1994, neşredenin girişi, s. 15-53; İbn İshak, es-Sîre, s. 28, 257, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. e-m; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 661; Vâkıdî, el-Meġāzî, neşredenin girişi, I, 5-46; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 331, 332; V, 210; Zübeyr b. Bekkâr, Aḫbârü'l-Muvaffaḳıyyât (nşr. Sâmî Mekkî el-Ânî), Bağdad 1392/ 1972, s. 275-276; Taberî, Târîḫ (de Goeje), I, 1180, 1224, 1234, 1284, 1757, ayrıca bk. İndeks; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 137 vd., 166; İbn Hayr, Fehrese, bk. İndeks; İbn Kesîr, el-Bidâye, III, 242; VIII, 298; IX, 101, 400; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VI, 150; M. Şemseddin [Günaltay], İslâmda Târih ve Müverrihler, İstanbul 1339-42, s. 10 vd.; Abdülazîz ed-Dûrî, Baḥs̱ fî neşʾeti ʿilmi't-târîḫ ʿinde'l-ʿArab, Beyrut 1960, s. 7-48; F. Rosenthal, ʿİlmü't-târîḫ ʿinde'l-müslimîn (trc. Sâlih Ahmed el-Alî), Bağdad 1963, tür.yer.; İzzet Derveze, ʿAṣrü'n-nebî ve bîʾetühû ḳable'l-biʿse, Beyrut 1384/1964, tür.yer.; a.mlf., Sîretü'r-Resûl, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-Arabiyye), II, 373-471; Sezgin, GAS (Ar.), I/2, s. 3-25, 65-117; a.mlf., "İslâm Tarihinin Kaynağı Olmak Bakımından Hadisin Ehemmiyeti", İTED, II/1 (1957), s. 19-36; Selâhaddin el-Müneccid, Muʿcem mâ üllife ʿan Resûlillâh, Beyrut 1402/ 1982; Mustafa Fayda, "Siyer Sahasındaki İlk Telif Çalışmaları", Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu, İzmir 1985, s. 357-366; a.mlf., "İbn Hişâm", DİA, XX, 72-73; a.mlf., "İbn İshak", a.e., XX, 94-95; a.mlf., "İbn Sa'd", a.e., XX, 295-296; Hüseyin Atvân, er-Rivâyetü't-târîḫiyye fî Bilâdi'ş-Şâm fi'l-ʿaṣri'l-Ümevî, Amman 1986, s. 65-210; Mustafa Zeki Terzi, İlk Siyer-Meğâzî Yazarları ve Eserleri, Samsun 1990; M. Mustafâ el-A'zamî, İlk Devir Hadis Edebiyatı (trc. Hulûsi Yavuz), İstanbul 1993, s. 34-58, 196 vd.; Rıza Savaş, Siyer ve Kaynakları, İzmir 1995; M. Schöller, Exegetisches und Prophetenbiographie, Wiesbaden 1998, s. 23-78; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 20 vd.; M. Hinds, "Maghāzi and Sīra in Early Islamic Scholarship", The Life of Muḥammad (ed. U. Rubin), Aldershot 1998, s. 1-10; a.mlf., "al-Mag͟hāzī", EI^{2} (Fr.), V, 1151-1154; Ömer Özsoy - İlhami Güler, Konularına Göre Kur'an, Ankara 1999, s. 565-689; H. Motzki, The Biography of Muhammad, Leiden 2000; J. Horovitz, İslâmî Tarihçiliğin Doğuşu -İlk Siyer / Megâzî Eserleri ve Müellifleri- (trc. Ramazan Altınay - Ramazan Özmen), Ankara 2002; M. Abdülhay el-Kettânî, Hz. Peygamber'in Yönetimi: et-Terâtîbu'l-idâriyye (trc. Ahmet Özel), İstanbul 2003, II, 240 vd., 316; Şaban Öz, İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri

(doktora tezi, 2006), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; M. Qasim Zaman, "Maghāzī and the Muhaddithūn", IJMES, XXVIII (1996), s. 1-18; A. Görke - Gregor Schoeler, "Reconstructing the Earliest Sīra Texts: The Hiğra in the Corpus of 'Urwa b. al-Zubayr", Isl., LXXXII (2005), s. 209-220; Mehmet Özdemir, "Siyer Yazıcılığı Üzerine", Milel ve Nihal, IV/3, İstanbul 2007, s. 129-162; G. Levi Della Vida, "Sîre", İA, X, 699-703; W. Raven, "Sīra", EI² (Fr.), IX, 686-689.

Mustafa Fayda

Türkçe Siyer Kitapları.

Siyer Osmanlılar'da Cumhuriyet öncesine kadar tarih ilminin konusu olmaktan ziyade edebiyat sahasına kaymış ve bu alanda gelişmiştir. Kısas-ı enbiyânın eski Türk edebiyatına ve özellikle İslâmî Türk edebiyatına en zengin malzemeyi sağlayan başlıca dinî kaynaklar arasında yer alması bunda etkili olmuştur. Bu kaynağın en geniş ve ayrıntılı bilgilerle donanmış kısmı ise Hz. Peygamber'le ilgili olan bölümdür. Bu sebeple sadece dinî ve tasavvufî edebiyatta değil Türk edebiyatının hemen bütün türlerinde bu zengin malzemeden en geniş biçimde faydalanılmıştır. İlk eserlerin tercüme şeklinde de olsa Resûl-i Ekrem'e duyulan derin sevgi ve saygının etkisiyle lirik edebî unsurlar bakımından zengin olarak kaleme alınması da siyer türünün edebiyat alanında gelişmesini etkilemiştir. Siyerlerin telif-tercüme tarzında ortaya konmasının müellife, esas metne tamamen bağlı kalmak yerine kalemini ilhamının etkisine bırakarak duygularını bütün samimiyetiyle aktarma fırsatı tanımış olmasını ayrıca belirtmek gerekir. Bu eserlerin bir kısmının manzum şekilde kaleme alınması da konunun edebiyata kaymasının sebepleri arasında zikredilebilir.

Türkler'in kültür hayatında önemli bir yeri olan sohbet meclislerinin devamlı konularının başında siyerin geldiği bilinmektedir. Padişah saraylarından köy odalarına, tekkelerden kışlalara kadar yayılan bu meclislerde anlatılan olaylar Hz. Peygamber'in hayatı, şahsiyeti, mûcizeleri, savaşları ve Hz. Ali başta olmak üzere halifeleri ve ashabının yer aldığı hadiseler etrafında gelişmiş, bunlar zamanla kitap haline getirilmiş, ardından meclislerde okunup dinlenmiştir. Nitekim bilinen en eski Türkçe siyer kitabı olan Darîr'in eseri, âmâ olan müellifin Memlük

sultanlarının sohbet meclislerinde kendisine okunan Arapça siyer kitaplarını mecliste bulunanlara Türkçe anlatması suretiyle ortaya çıkmıştır. Yazıcıoğlu Mehmed'in Muhammediyye'si de kendisinin Arapça yazdığı Meğāribü'z-zamân'ın Resûl-i Ekrem'le ilgili kısmının Türkçe'ye nazmen tercümesinden doğmuştur. Siyere dair eserlerin Osmanlı ülkesinin her tarafına yayılmasında halk tarafından çok beğenilen Süleyman Çelebi'nin Mevlid'inin de etkisini göz ardı etmemek gerekir.

İslâmî Türk edebiyatında siyer türündeki ilk eserleri Arapça ve Farsça'dan yapılan tercümelerin oluşturması bir ölçüde konunun hassasiyetinden kaynaklanmıştır. Çünkü Hz. Peygamber hakkında doğru bilgiye ulaşmak dinin bir gereği olduğu gibi ondan yanlış ifadeler aktarmak da dinî sorumluluk gerektiren bir husustur. Bununla birlikte meselenin bu yönü üzerinde titizlikle durulduğunu söylemek zordur. İslâm tarihinin daha ilk dönemlerinden itibaren kussâsın vaazlarında Resûl-i Ekrem'in hayatından aktardıkları örnekler halk arasında büyük rağbet görmüş, bu rivayetler ilim çevrelerinde ihtiyatla karşılanmakla birlikte insanları Allah'ı ve resulünü sevmeye yönelttikleri için onlara karşı daha müsamahakâr davranılmıştır. Ancak güvenilirliği şüpheli rivayetlerden doğacak sakıncaları önlemek amacıyla Halife Ömer b. Abdülazîz'in devrin tanınmış âlimlerinden Âsım b. Ömer b. Katâde el-Ensârî'yi Dımaşk'ın en büyük camilerinden Emeviyye'de halka siyer ve megāzî dersleri vermekle görevlendirdiği bilinmektedir. Türkçe tercümelere esas alınan metinler ise tarih ilminin ölçülerine sıkı sıkıya bağlı olanlardan ziyade Resûl-i Ekrem hakkındaki bilgileri destanî-epik bir anlatımla ele alan daha sonraki dönemlere ait eserlerden seçilmiştir.

Tercüme Siyerler. 1. Darîr, Tercüme-i Siyer-i Nebî. 790'da (1388) Kahire'de tamamlanan bu manzum-mensur eser Türk edebiyatında en eski siyer kitabıdır (bk. SÎRETÜ'n-NEBÎ). 2. Lâmiî Çelebi, Tercüme-i Şevâhidü'n-nübüvve li-takviyeti yakīni ehli'l-fütüvve. Abdurrahman-ı Câmî'nin 885'te (1480) Farsça telif ettiği Şevâhidü'n-nübüvve adlı siyerin çevirisidir (İstanbul 1293; yeni harflerle nşr. Muzaffer Ozak, İstanbul 1958). 3. Ahîzâde Abdülhalim Efendi (Halîmî), Tercüme-i Şevâhidü'n-nübüvve (Nevâhidü'l-fütüvve fî tercemeti Şevâhidi'n-nübüvve). Yine Abdurrahman-ı Câmî'ye ait eserin tercümesi

olup birçok yazmasından müellif hattı olanı Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Fâtih, nr. 4275). 4. Celâlzâde Mustafa Çelebi, Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî ve Şemâil-i Fütüvvet-i Ahmedî. Molla Miskîn lakabıyla tanınan Muîn el-Miskîn'in Farsça siyerinin 959'da (1552) yapılan çevirisidir. Eserin Süleymaniye (Fâtih, nr. 4289), Millet (Ali Emîrî Efendi, nr. 1131) ve Topkapı Sarayı Müzesi (Hazine, nr. 1229) kütüphanelerinde nüshaları bulunmaktadır. 5. Altıparmak Mehmed Efendi, Tercüme-i Meâricü'n-nübüvve fî medârici'l-fütüvve. Yine Muîn el-Miskîn'e ait Meʿâricü'n-nübüvve adlı siyerin tercümesi olup mütercimin lakabı olan Altıparmak adıyla tanınmıştır (İstanbul 1257, 1290, 1306; Bulak 1271). Eser ayrıca Turgut Ulusoy tarafından sadeleştirilerek yayımlanmıştır (İstanbul 1984). 6. Aydınlı Eyyûb b. Halîl, Sîretü'n-nebî Tercümesi. İbn Hişâm'ın es-Sîretü'n-nebeviyye'sinin çevirisi olan eserin mütercim hattıyla bilinen tek nüshası üzerinde (İÜ Ktp., TY, nr. 2414) Mes'ad Süveylim Ali eş-Şâmân doktora tezi hazırlamıştır (bk. bibl.). 7. Veysîzâde Ahmed İznikî, Tercüme-i Siyer-i Kâzerûnî (Sahâyifü'l-iber ve letâyifü's-siyer). Muhammed b. Mes'ûd el-Kâzerûnî'nin el-Münteḳā min siyeri'n-nebî el-Muṣṭafâ adlı eserinin tercümesidir (TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1173). 8. Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, Tercüme-i Siyer-i Kâzerûnî. IV. Murad'a ithaf edilen eserin çeşitli nüshaları günümüze ulaşmıştır (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3242; Hacı Mahmud Efendi, nr. 4368). 9. Bâkî, Meâlimü'l-yakīn fî sîreti seyyidi'l-mürselîn. Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî'nin el-Mevâhibü'l-ledünniyye bi'l-minahi'l-Muḥammediyye adlı eserinin çevirisidir (İstanbul 1261, 1313, 1316, 1322-1326). Eser Necip Fazıl Kısakürek (Gönül Nimetleri, İstanbul 1967) ve İhsan Uzungüngör (Mevâhib-i Ledünniyye, İstanbul 1972) tarafından sadeleştirilerek yayımlanmıştır. 10. Benlizâde Mahmud Mağnisavî, Tercüme-i Mevâhibü'l-ledünniyye (Konya Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 1170; TSMK, Revan Köşkü, nr. 319). 11. Tercüme-i Ravzatü'l-ahbâb fî siyeri'n-nebî ve'l-âl ve'l-ashâb. Cemâl Hüseynî-i Şîrâzî'nin Farsça kaleme aldığı eserin tercümesidir (I-III, İstanbul 1268; I-IV, İstanbul 1288). 12. Mütercim Âsım Efendi, Tercüme-i Siyer-i Halebî (Şerhu Manzûmeti'l-Halebiyye). İbrâhim b. Mustafa el-Mudarî el-Halebî'nin şerhettiği altmış üç beyitlik manzumesinin (Süleymaniye Ktp., Giresun, nr. 52; Esad Efendi, nr. 2477) açıklamalı tercümesidir (Kahire 1248). 13. Mirzazâde Ahmed Neylî, el-Evfâ fî tercemeti'l-Vefâ (fî fezâili'l-Mustafâ). Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'ye ait el-Vefâ bi-aḥvâli'l-Muṣṭafâ adlı eserin tercümesi olup birçok nüshasından

1154 (1741) yılına ait yazması Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ndedir (Bayezid, nr. 5266).

Telif Siyerler. 1. Veysî, Dürretü't-tâc fî sîreti sâhibi'l-mi'râc. Siyer-i Veysî adıyla da bilinmektedir (I-II, Bulak 1245; İstanbul 1286). Çok sanatkârane bir nesirle yazılmasından dolayı devri için bile ağır bulunan diline rağmen Türkçe siyerler içinde en çok beğenileni olduğu anlaşılan ve Nev'îzâde Atâî, Nâbî, Nazmîzâde Murtaza ve Tıflî Ahmed Çelebi tarafından zeyilleri yazılan eser üzerinde Nuran Öztürk'ün hazırladığı doktora tezinde (bk. bibl.) çeşitli kütüphanelerde 150 kadar nüshası bulunduğu belirtilmektedir (bk. DÜRRETÜ't-TÂC). 2. Molla Velî, Manzum Siyer-i Nebî. Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi'nde nüshası bulunan (nr. 1460) XV. yüzyıla ait bu eser yaklaşık 10.000 beyittir. 3. Amasyalı Münîrî İbrâhim Çelebi, Siyer-i Nebî. Manzum olarak kaleme alınmıştır (TSMK, Koğuşlar, nr. 994, 995). 4. Siyerü'n-nebî. Tahminen XVI. yüzyıla ait yaklaşık 3000 beyitlik bu eserin Mehmed adlı yazarı hakkında bilgi bulunmamaktadır (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1544). 5. Abdurrahman, Siyerü'n-nebî. 10.000 beyti aşmaktadır (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 3916). 6. İbrâhim Hanîf b. Mehmed Kâzım, Manzum Siyer-i Nebî (TSMK, I. cilt, Emanet Hazinesi, nr. 1156; II. cilt, Hazine, nr. 1244). 7. Abdullah Zâhidî, Manzum Siyer-i Nebî (Köprülü Ktp., Ahmed Paşa, nr. 234). 8. Abdürrahîm b. Hüseyin, Manzum Siyer (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1576). 9. Manzum Siyer-i Nebî. Müellifi belli değildir (TSMK, Koğuşlar, nr. 994). 10. Şeyhülislâm Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, el-Fevâyihu'n-nebeviyye fî siyeri'l-Mustafaviyye. Hz. Peygamber'e vahiy gelmesiyle başlayıp Hayber Savaşı'na kadar olan dönemi içine alır. Eserin Siyer-i Kâzerûnî tercümesi olduğu ileri sürülmüşse de (DİA, XXIV, 382) dîbâcesindeki bilgilere ve diğer bazı kaynaklara dayanılarak telif olduğu belirtilmektedir (TCYK, s. 240-241). 11. Abdülbâki Ârif Efendi, Sîretü'n-nebî. Müellifin vefatı dolayısıyla bitirilemeyen eseri müellifin damadı Fâiz Efendi tamamlamıştır. Fâiz Efendi'nin kaleminden çıkmış olan bir nüsha Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Hüsrev Paşa, nr. 414). Vak'anüvis Râşid Efendi manzum bir mukaddimeyle başlayan siyerin devrinde çok beğenildiğini söylemektedir. 12. Hakîm er-Rûmî (Mehmed b. Halîl), Acâibü'l-ahbâr fî ahbâri seyyidi'l-ahyâr (İÜ Ktp., TY, nr. 2478; TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1175, Revan Köşkü, nr. 1477). 13. Eyüp Sabri Paşa, Mahmûdü's-siyer (İstanbul 1287). Halk için sade bir dille yazılan eser güvenilir bilgiler

içermektedir. 14. Hâfız Mehmed Zühdü Efendi, Nazmü's-siyer (Trabzon 1324). 15. Düzceli Yûsuf Suad (Neğuç), Akvemü's-siyer (İstanbul 1327). Tek ciltlik ilk bölümü 500 sayfaya yakın olan eserin II. cildinin basılıp basılmadığı bilinmemektedir. Kılıçzâde Hakkı, Akvemü's-siyer Münasebetiyle Yûsuf Suad Efendi'ye Tahsîsen, Softa Efendilere Tâmîmen Son Cevab adıyla bir risâle (İstanbul 1331), müellif ise Akvemü's-siyer ismiyle bir cevap (İstanbul 1331) yazdığına göre eser üzerinde bir tartışmanın yapıldığı anlaşılmaktadır. 16. Lutfullah Ahmed, Hayat-ı Hazreti Muhammed (I-III, İstanbul 1332; I-IV, 1341). 17. Abdullah Âtıf, Siyerü'n-nebî (İstanbul 1338). Oldukça hacimli bir eserdir. Bunların dışında çoğu küçük hacimde Kemal, Bıçakçıoğlu Hakkı, İhtifalci Mehmed Ziyâ (İstanbul 1340), Hüseyin b. Tevfîk el-Konevî gibi müelliflerin eserleri zikredilebilir. Ahmed Refik'in (Altınay) Gazavât-ı Celîle-i Peygamberî adlı eseri (İstanbul 1324) bir yönüyle gazavatnâmeler arasında sayılabileceği gibi siyer içinde belli bir alana yoğunlaşarak kaleme alınmış eserlere örnek gösterilebilir. Ahmed Midhat Efendi'nin Beşâir-i Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyye'si de bu kısımdaki eserler arasında zikredilmektedir.

Son dönemlerde siyer kitaplarının nasıl yazılması gerektiği tartışma konusu olmuştur. Eski eserlerde görülen ve Hz. Peygamber'in daha çok mûcizevî özelliklerini ve insan üstü yönlerini ortaya koymak için yazılan kitaplardan ziyade onun beşerî ve sosyal özelliklerini vurgulayan, kendisinin bütün insanlığa gönderilmiş bir peygamber oluşundan dolayı ona ve tebliğine inanmanın gerekliliğini aklî ve mantıkî ölçülerle ortaya koyan eserler yazılması istenmiştir. Nitekim İzmirli İsmail Hakkı'nın Siyer-i Celîle-i Nebeviyye adıyla kaleme aldığı küçük kitap (İstanbul 1332) bu tartışmalar sırasında müellifin Resûl-i Ekrem'in hayatı hakkında yazmayı planladığı eserin girişi olarak kaleme alınmıştır. İsmail Hakkı Uca tarafından sadeleştirilerek yayımlanan eser (Konya 1996) siyerin ehemmiyeti, kaynakları, tarih ilmindeki yeri ve metodu ile asılsız rivayetlerden arındırılmış bu türde kaleme alınacak eserler

hakkındaki esasların ortaya konulduğu önemli bir risâledir. Celâl Nûri Bey'in (İleri) Hâtemü'l-enbiya adlı eseri de (İstanbul 1332) bu yeni anlayışla yazılmış ve Mehmet Çoğ tarafından bir makalede değerlendirilmiştir (bk. bibl.). Ancak eser Hz. Peygamber'i sıradan bir insan gibi takdim ettiği gerekçesiyle eleştirilmiştir. Şemâil, hilye, delâilü'n-

nübüvve, mu‘cizât gibi konular da siyer bahisleri içinde yer almakla beraber bu hususta yazılmış eserler İslâmî Türk edebiyatında müstakil birer tür kabul edilmektedir (bk. MUHAMMED [Türk Edebiyatı]).

BİBLİYOGRAFYA

TCYK, s. 240-241, 357-441; Karatay, Türkçe Yazmalar, I, 335-364; Gölpınarlı, Katalog, I, 109-110; Özege, Katalog, I, 31-32; IV, 1587-1588; Mes‘ad Süveylim Ali eş-Şâmân, Türk Edebiyatında Siyerler ve İbn Hişâm’ın Siyerinin Türkçe Tercümesi (doktora tezi, 1982), AÜ İlâhiyat Fakültesi; Nuran Öztürk, Siyer Türü ve Siyer-i Veysî (Dürretü’t-tâc fî sîreti Sâhibi’l-Mi‘râc) (doktora tezi, 1997), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 21-33; Mustafa Uluçay, Meâlimü’l-Yakin: Giriş-Metin-Notlar-Sözlük (yüksek lisans tezi, 1999), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Mehmet Erdem, Seyyid İbrahim Hasib Uşşâkizâde’nin “Siyerü’n-Nebî”si (yüksek lisans tezi, 2000), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Mehmet Atalay, “Türk Edebiyatında Sîretü’n-Nebeviyye”, İslâmî Edebiyat, sy. 24, İstanbul 1994, s. 61-64; Mehmet Çoğ, “Celâl Nûri ve Hâtemü’l-Enbiya Adlı Eserine Göre Hz. Muhammed Tasavvuru”, İSTEM: İslâm, San’at, Tarih, Edebiyat ve Mûsıkîsi Dergisi, IV/ 7, Konya 2006, s. 85-98; Mustafa Uzun, “Abdülbâki Ârif Efendi”, DİA, I, 197-198; Hasan Güleç, “Ahîzâde Abdülhalim Efendi”, a.e., I, 548; Mehmet Çavuşoğlu, “Bâkî”, a.e., IV, 540; Azmi Özcan, “Eyüp Sabri Paşa”, a.e., XII, 9; Yusuf Şevki Yavuz - Casim Avcı, “İbnü’l-Cevzî, Ebül-Ferec”, a.e., XX, 546; Nevzat Kaya, “Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi”, a.e., XXIV, 382; Hüseyin Algül, “el-Mevâhibü’l-ledünniyye”, a.e., XXIX, 421; Abdülkadir Karahan, “Nâbî”, a.e., XXXII, 260.

Mustafa Uzun

SİYER-i VEYSÎ

(bk. DÜRRETÜ’t-TÂC).

SİYERU A‘LÂMİ’n-NÜBELÂ

(سير أعلام النبلاء)

Zehebî’nin (ö. 748/1348) muhaddisler başta olmak üzere ünlü kişileri tabakalar halinde tanıttığı eseri.

Zehebî henüz hayatta iken kendi nüshası esas alınarak 739-743 (1338-1342) yıllarında istinsah edilen ve günümüze ulaşan yazma nüshada adı Siyeru aʿlâmi’n-nübelâʾ diye geçen eser çeşitli kaynaklarda Kitâbü’n-Nübelâʾ, Aʿyânü’n-nübelâʾ, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, Siyerü’n-nübelâʾ, Târîḫu’n-nübelâʾ ve Târîḫu’l-ʿulemâʾi’n-nübelâʾ şeklinde kaydedilmektedir. Müellif, Târîḫu’l-İslâm ve vefeyâtü’l-meşâhîri ve’l-aʿlâm adlı hacimli kitabını 726 (1326) yılında tamamladıktan sonra bu eserini kaleme almıştır. Esasen talebesi Safedî’nin belirttiğine göre Zehebî, Târîḫu’l-İslâm’dan da faydalanarak dört mezhep imamı başta olmak üzere birçok âlimi küçük hacimli müstakil risâlelerde tanıtmış, ez-Züḫrufü’l-ḳaṣrî fî tercemeti’l-Ḥaseni’l-Baṣrî, Nefḍu’l-cuʿbe fî aḫbâri Şuʿbe, Ḳaḍḍi nehârek bi-aḫbâri İbni’l-Mübârek gibi eserler yazmış, ardından Siyeru aʿlâmi’n-nübelâʾyı telif ederken bu çalışmalarını değerlendirmiş (el-Vâfî, II, 164) ve söz konusu eserini 732-739 (1331-1338) yıllarında kaleme almıştır.

On dört cilt halinde yazılan eser Asr-ı saâdet’ten 700 (1301) yılına kadar kırk civarında tabakayı kapsamakta olup müellif eserin ilk cildini Hz. Peygamber’in, ikinci cildini Hulefâ-yi Râşidîn’in hayatına ayırmayı düşünmüş, bu ciltleri yeniden yazmak yerine müstensihlerin bunları Târîḫu’l-İslâm’dan alıp buraya koymasını istemiş (Siyeru aʿlâmi’n-nübelâʾ, Beşşâr Avvâd Ma‘rûf’un takdim yazısı, I, 93-94), fakat bu tavsiye dikkatten kaçtığı için eser Ebû Ubeyde b. Cerrâh’ın biyografisiyle başlamıştır. Zehebî, bu eserinde Endülüs’ten Çin’e kadar uzanan İslâm coğrafyasında her sahanın en meşhur isimlerini toplamış, bunlar arasında halifeler, melikler, sultanlar, emîrler, vezirler, nakibler, kadılar, kıraat âlimleri, muhaddisler, fakihler, edebiyatçılar, lugatçılar, nahivciler, şairler, dinler tarihçileri, kelâmcılar ve felsefeciler yer almıştır. Ancak biyografisi verilenlerin büyük kısmını muhaddisler teşkil etmektedir. Eserinde her

şahsa şöhretine ve ilmî seviyesine göre yer veren Zehebî onların isim, nesep, lakap, künye, nisbe gibi özelliklerini tesbit etmiş, her birinin doğum tarihini, yetişme şekli, hocaları, talebeleri, eserleri, inanç durumu ve vefat tarihini belirtmiş, kimini savunmuş, kimini eleştirmiştir. Biyografisini verdiği râvileri cerh-ta‘dîl açısından değerlendirmiş, bunu yaparken genellikle o şahısla aynı asırda yaşayan güvenilir âlimlerin görüşlerini sıralamış, değerlendirilen kişinin güvenilirlik derecesini belirtirken kendi fikrini “sika, sadûk, suveylih, deccâl, metrûk, kezzâb, mechûl” gibi terimlerle ortaya koymuştur. Rivayetleri Kütüb-i Sitte’de yer alan hadis âlimlerinin bu eserlerden hangilerinde rivayetlerinin geçtiğini rumuzlarla göstermiş, biyografilerinin sonuna rivayet ettikleri hadislerden örnekler koymuş ve bu rivayetleri sened ve metin açısından değerlendirmiştir.

7000 civarında biyografiyi ihtiva eden Siyeru aʿlâmi’n-nübelâ, ilk önce Kahire’de bulunan Ma‘hedü’l-mahtûtâti’l-Arabiyye tarafından yayımlanmaya başlanmış, ancak eserin üç cildi neşredilebilmiştir (I, nşr. Selâhaddin el-Müneccid, Kahire 1956; II, nşr. İbrâhim el-Ebyârî, Kahire 1957; III, nşr. Es‘ad Talas, Kahire 1962). Eserin ilk ciddi neşrini Şuayb el-Arnaût başkanlığındaki bir tahkik heyeti gerçekleştirmiştir. Beşşâr Avvâd Ma‘rûf’un eseri tanıtmak maksadıyla kaleme aldığı geniş bir mukaddimeyle başlayan bu neşir 1981-1985 yılları arasında yirmi üç cilt olarak Beyrut’ta yapılmıştır. 1988’de hazırlanan iki ciltlik bir fihristle birlikte eser yirmi beş cilt halinde birkaç defa basılmıştır (Beyrut 1409/ 1989, 1410/1990). Bu neşir için ayrıca Ammâr Sâmî Muhammed ed-Dellâl ve Cihâd Sâmî Muhammed ed-Dellâl Fihrisü’l-aʿlâm el-mütercemi lehüm fî Siyeri aʿlâmi’n-nübelâʾ adıyla bir fihrist daha hazırlamıştır (Küveyt 1988). 5925 biyografi içeren Siyeru aʿlâmi’n-nübelâʾnın bu neşri, baş tarafına Târîḫu’l-İslâm’ın es-Sîretü’n-nebeviyye ve Sîretü’l-ḫulefâʾi’r-râşidîn ciltleri ilâve edilmeyip III. ciltten başladığı ve yazma nüshaya ulaşılamaması sebebiyle 660-700 yılları arasındaki biyografileri oluşturan son kısmı ihtiva etmediği için eksik kabul edilmektedir. Eserin eksik kısımlarını tamamlamak üzere on yedi cilt halinde yeni bir tahkiki yapılmış (I-XVI, Ebû Saîd Ömer b. Garâme el-Amrî; XVII, Ebû Abdullah Abdüsselâm b. Muhammed b. Ömer Allûş) ve 1997’de Beyrut’ta neşredilmiştir. Ebû Saîd Ömer b. Garâme el-Amrî hazırladığı bu yayımda Siyeru aʿlâmi’n-nübelâʾnın ilk iki cildini tek cilt halinde es-Sîretü’n-nebeviyye ve Sîretü’l-ḫulefâʾi’r-râşidîn’e tahsis etmiştir. Zehebî’nin isteği doğrultusunda Târîḫu’l-İslâm’dan iktibas edilen

bu cildin siyer kısmı aynen alınmış, Hulefâ-yi Râşidîn bölümünde ise halifelerin biyografileri başa alınarak sadece olaylar verilmiş, arada geçen biyografiler atlanmıştır. III. cilt Ebû Ubeyde b. Cerrâh’ın biyografisiyle başlamaktadır. 6818 biyografi içeren bu baskı için Muhammed Abdurrahman tarafından iki ciltlik ayrıntılı bir fihrist hazırlanmıştır. Ahmed Fâyiz el-Humsâ Siyeru aʿlâmi’n-nübelâʾyı Tehẕîbü Siyeri aʿlâmi’n-nübelâʾ (I-III,

Beyrut 1991, 1413/1992) ve Muhammed b. Hasan b. Akīl Mûsâ Nüzhetü’l-fuḍalâʾ Tehẕîbü Siyeri aʿlâmi’n-nübelâʾ li’ẕ-Ẕehebî (I-III, Cidde 1415/1995) adıyla özetlemiştir.

Siyeru aʿlâmi’n-nübelâʾ ile Zehebî’nin bu eserdeki görüşleri ve metodu etrafında bazı çalışmalar yapılmıştır. Mecd Mekkî, Mekke’deki Ümmülkurâ Üniversitesi’nde hazırladığı Aḳvâlü’l-ḥâfıẓ eẕ-Ẕehebî en-naḳdiyye fî ʿulûmi’l-ḥadîs̱ min Kitâbi Siyeri aʿlâmi’n-nübelâʾ adlı yüksek lisans tezinde Zehebî’nin cerh ve ta‘dîlle ilgili değerlendirmelerini incelemiştir. Cemâl b. Ahmed b. Beşîr Bâdî’nin el-Âs̱ârü’l-vâride ʿan eʾimmeti’s-sünne fî ebvâbi’l-iʿtiḳād min Kitâbi Siyeri aʿlâmi’n-nübelâʾ isimli doktora tezinde Zehebî’nin itikadî konulara dair görüşleri ele alınmaktadır (Riyad 1416/1996). Yahyâ b. Abdullah b. Yahyâ el-Bekrî, Keşfü’l-ġıṭâʾ ʿan aḥkâmi’ẕ-Ẕehebî fî Siyeri aʿlâmi’n-nübelâʾ ʿale’l-eḥâdîs̱ ve’l-ḳıṣaṣ ve’l-enbâʾ adlı derlemesinde eserde geçen hadis, hikâye ve haberlerin sıhhatini değerlendirmiştir (Riyad, ts.). Fehd b. Abdurrahman el-Osman el-Fevâʾidü’ẕ-ẕehebiyye min Siyeri aʿlâmi’n-nübelâʾ li’ẕ-Ẕehebî adlı çalışmasında Siyer’de yer alan hikmetli sözleri, faydalı bilgileri ve önemli bazı tarihî olayları derleyip neşretmiştir (Riyad 1417/ 1997). Ömer b. Mûsâ el-Hâfız, Ḳāle’ẕ-Ẕehebî adlı derlemesinde Zehebî’nin bu eserindeki “kultü” (derim ki) diye başlayan sözlerini bir araya getirmiştir (Riyad 1420/ 1999). Haldûn Abdülazîz Mahlûta Fikrü’l-ḥâfıẓ eẕ-Ẕehebî min ḫilâli taʿlîḳâtihî fî Siyeri aʿlâmi’n-nübelâʾ isimli çalışmasında Zehebî’nin kitabında önemle üzerinde durduğu iman, amel ve ahlâkla ilgili konuları derleyip incelemiştir (Dımaşk 1424/2004).

BİBLİYOGRAFYA

Zehebî, Siyeru aʿlâmi’n-nübelâʾ (nşr. Şuayb el-Arnaût - Hüseyin el-Esed), Beyrut 1405/1985, Beşşâr Avvâd Ma‘rûf’un takdim yazısı, I, 7-140; Safedî, el-Vâfî, II, 164; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1015; Beşşâr Avvâd Ma‘rûf, eẕ-Ẕehebî ve menhecühû fî kitâbihî Târîḫi’l-İslâm, Kahire 1976, s. 175-177; Maʿa’l-Mektebe, s. 102; Abdüssettâr eş-Şeyh, el-Ḥâfıẓ eẕ-Ẕehebî, Dımaşk 1414/1994, s. 469-478, 499-514; Haldûn Abdülazîz Mahlûta, Fikrü’l-ḥâfıẓ eẕ-Ẕehebî min ḫilâli taʿliḳātihî fî Siyeri aʿlâmi’n-nübelâʾ, Dımaşk 1424/2004, s. 8-10; H. Ritter, “Siyeru aʿlâmi’n-nübelâʾ”, Oriens, XI (1958), s. 306-307; Mutâ‘ et-Tarâbîşî, “Taʿlîḳāt ʿalâ taḥḳīḳi’s-Siyer li’ẓ-Ẕehebî”, MMLADm., LVIII/2 (1403/ 1983), s. 277-333; Hayati Yılmaz, “Siyeru a‘lâmi’n-nübelâ ve İki Ayrı Neşri”, Sakarya Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 2, İstanbul 2000, s. 323-332.

Mehmet Efendioğlu

es-SİYERÜ'l-KEBÎR

(السير الكبير)

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) İslâm devletler hukukuna dair eseri.

Hukuk tarihinde devletler hukuku meselelerini ele alan ilk kapsamlı eser olarak bilinir. Gerek bu tarihî önceliği gerekse içeriği ve ilgili literatüre etkisi dolayısıyla müellifi Şeybânî'ye devletler hukukunun kurucusu unvanını kazandırmış (Kruse, JPHS, III/4 [1955], s. 264; Yaman, s. 40; Taş, s. 46-47), Avrupalı bilim adamlarınca Shaybani Society of International Law adlı bir kurum açılmasını sağlamıştır (Kruse, Islamische Völkerrechtslehre, s. XVI; Serahsî, Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr, neşredenin girişi, I, 14; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, s. 343-344).

Her ne kadar İslâm tarihinde Şeybânî'den önce devletler hukuku konularını kapsayacak bir içerikle "siyer" terimi kullanılmış ve bazı yönleri aynı isimle kitaplaştırılmışsa da (bk. SİYER) onun bu eseri, konunun bütün boyutlarını kuşatması ve sistematik bir tarzda ele alması dolayısıyla sadece fıkıh değil genel hukuk tarihinde de bir ilktir. es-Siyerü'l-kebîr, bu alanın ilk müellifi olarak takdim edilen Ebû Hanîfe'nin (Şeybânî, Kitâbü's-Siyer, neşredenin girişi, s. 38, 55, 68; İbn Hacer el-Askalânî, s. 153; Muhammed Hamîdullah, s. 43, 65; Kruse, JPHS, III/4 [1955], s. 243) devletler hukukuna ilişkin ictihadlarını büyük ölçüde yansıtır. Yine Şeybânî'ye nisbet edilen es-Siyerü's-sağīr de esasen Ebû Hanîfe'nin siyer kültürünü yansıtan, hatta bazı yorumlara göre bizzat ondan rivayet edilen bir eserdir (Ebû Yûsuf, neşredenin girişi, s. 4; M. Zâhid Kevserî, s. 62; M. Ebû Zehre, s. 241). Serahsî'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla es-Siyerü's-sağīr onun el-Mebsûṭ isimli geniş eserinin "Kitâbü's-Siyer" bölümünde şerhedilmiştir (el-Mebsûṭ, X, 144).

Hocası Ebû Hanîfe'nin ictihadlarından Ebû Yûsuf kanalıyla ulaştıklarını "es-sagīr" diye nitelenen kitaplarında, herhangi bir aracı olmaksızın doğrudan Ebû Hanîfe'den aldığı hükümleri ise "el-kebîr" diye anılan

eserlerinde derlediğini dile getiren yoruma göre (İbn Âbidîn, I, 16, 19) Şeybânî es-Siyerü'l-kebîr'i doğrudan Ebû Hanîfe'den almıştır. Fakat Şeybânî'nin Ebû Yûsuf aracılığıyla hazırladığı el-Aṣl (el-Mebsûṭ) ve el-Âs̱âr'ı "sagīr" diye nitelememesi bu yorumu zayıflatmaktadır. Diğer taraftan Hatîb el-Bağdâdî'nin verdiği bilgiye göre Şeybânî'nin eserleri içinde sadece el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr'de Ebû Yûsuf'un tesiri olmuş, diğerleri doğrudan kendi kaleminden çıkmıştır (Târîḫu Baġdâd, II, 180). Öyle anlaşılıyor ki Şeybânî eserlerini âdeta iki defa yazıyor, önce kaleme aldığı nisbeten küçük hacimli olanlarını daha sonra tekrar gözden geçiriyor ve ilâvelerle geliştiriyordu (Serahsî, el-Mebsûṭ, XXX, 287; krş. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, neşredenin girişi, s. 57). Buna göre Ebû Hanîfe'nin kontrolü altında es-Siyerü'ṣ-ṣaġīr'i yazmış, Evzâî bunu tenkit amacıyla Siyerü'l-Evzâʿî'yi hazırlamış, Ebû Yûsuf er-Red ʿalâ Siyeri'l-Evzâʿî ile bu eleştirilere cevap vermiş, bütün bu tartışmalarla birlikte Hanefî mezhebinin siyer merkezli bakış açısını etraflıca yansıtmak amacıyla çok sonraları Şeybânî tarafından es-Siyerü'l-kebîr telif edilmiştir. Eseri şerheden Serahsî dahil olmak üzere çeşitli kaynaklarda Şeybânî'nin, es-Siyerü'ṣ-ṣaġīr'ini inceleyen Evzâî'nin kendisini küçümseyici bir tavır takınması üzerine es-Siyerü'l-kebîr'i yazdığı ve hükümleri hadis rivayetleriyle temellendirdiği için bu defa Evzâî'nin takdirine mazhar olduğuna dair bilgi (Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr, I, 3) Evzâî'nin vefat tarihi (157/774) ve eserin telif zamanı göz önüne alındığında şüpheli görünmektedir. Zira es-Siyerü'l-kebîr onun 180 (796) veya 187 (803) yılında tayin edildiği Rakka kadılığı sırasında yazılmıştır. Bu kitabın Şeybânî'nin kaleme aldığı en son eser olduğunu gösteren bir başka delil de es-Siyerü'l-kebîr'in, onun diğer bütün eserlerini rivayet edenler arasında yer alan Ebû Hafs el-Kebîr Ahmed b. Hafs tarafından rivayet edilmemiş olmasıdır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1014; İbn Âbidîn, I, 17). Çünkü Ebû Hafs, hocası Şeybânî'nin son yıllarında Bağdat'tan ayrılmış olduğu için kitabın yazımına şahit olmamıştı (Heffening, s. 160; M. Ebû Zehre, s. 241-242; Muhammed el-Hudarî, s. 172, 220). Altmış ayrı defter halinde yazılan eser müellifi tarafından Halife Hârûnürreşîd'e takdim edilmiş, o zamana kadar böyle bir eser hazırlanmadığı için takdirlerini belirten halife, bizzat müellifinden okumalarını sağlamak üzere oğulları Emîn ile Me'mûn'u ona göndermiştir.

Eser ağırlıklı olarak devletler umumi hukuku kapsamına giren konuları ihtiva etmektedir. Bu çerçevede sınır boylarında ikamet etmenin ve

serhadde askerlik yapmanın faziletine ilişkin rivayet ve yorumlarla başlayan kitap ordu kumandanlarının uyması gereken kuralları, asker

sevketmenin esaslarını, bayrak ve flama kullanımını, savaşa fiilen başlamadan önce düşmana İslâm ve barış çağrısında bulunmayı, savaş sırasında geçerli olacak strateji ve hükümleri, eman ve diplomatik ilişkileri, fey-ganimet ve esirlere dair hükümleri, milletlerarası tahkim ve anlaşmaları ele almaktadır. Bununla birlikte yer yer yabancılar hukuku, kanunlar ihtilâfı ve vatandaşlık hukukunu ilgilendiren ayrıntılara da giren eser bu özelliğiyle kısmen devletler hususi hukuku konularını da içermektedir. Ayrıca kitapta irtidad, öşür ve cizye gibi siyer geleneğine özgü konulara değinilmekte, devletler hukukuyla doğrudan ilgisi bulunmayan bazı konuların da müstakil başlıklar altında incelendiği görülmektedir.

Şeybânî'nin zâhirü'r-rivâye eserleri içinde en fazla hadis, eser ve sahâbî kavli ihtiva edeni es-Siyerü'l-kebîr'dir. Onun diğer fıkıh eserlerine nisbetle burada rivayet malzemesine özel önem vermesi siyer alanının kendi iç özelliği ve kaynaklarıyla ilgili bir husustur. Gayri müslim toplumlarla ilişkilerde takip edilecek siyasî ve hukukî çerçeve özellikle Hz. Muhammed'in ve onun ardından Hulefâ-yi Râşidîn'in takip ettiği yoldan çıkarıldığı için bu alanda rivayet malzemesi özel bir önem taşımaktadır. Diğer taraftan hazırladığı kitabın devletler hukuku alanındaki ilk kapsamlı eser hüviyetini taşıyacağının bilincinde olan ve Iraklılar'a yöneltilen önceki eleştirileri hesaba katan Şeybânî'nin burada yer verdiği hükümleri delillendirme kaygısını taşıdığı sezilmektedir.

es-Siyerü'l-kebîr'de Hanefî mezhebinin dışında diğer bazı mezhep görüşlerine ve onların delillerine de yer verildiği tesbitiyle Irak, Hicaz ve Şam merkezli yaklaşımları mukayese eden müellifin bunlardan ikisinin birleştiği görüşü tek başına kalan ictihada tercih ettiği bilgisi (Necîb el-Ermenâzî, s. 45) tenkide açıktır. Bilindiği kadarıyla kitabın günümüze metin olarak ulaşmadığı dikkate alınınca mevcut şerhlerinin hangi cümlelerinin Şeybânî'ye, hangilerinin şârihe ait olduğunu, diğer mezheplere atıfların kimin tarafından yapıldığını belirlemek ve buradan hareketle kesin bir yargıya varmak mümkün değildir. Her ne kadar Serahsî'nin Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr'ini neşretmeye başlayan Selâhaddin el-Müneccid ile bunu tamamlayan Abdülazîz Ahmed metinle şerhi ayırma gayreti göstermişlerse

de esasen şârihin, eserini hazırlarken böyle bir yöntem izlememesi dolayısıyla bu girişim de metin üzerinde kesin hüküm vermeye yetmemektedir. Ayrıca şerhin herhangi bir konu başlığının hemen altında asıl metin gibi sunulan satırlarda, "Biz bu konuyu Şerḥu'l-Muḫtaṣar'da genişçe ele aldık" cümlesiyle (meselâ bk. IV, 1425) Serahsî'nin diğer eseri el-Mebsûṭ'a yapılan göndermelere rastlanmakta, es-Siyerü'l-kebîr metninde Ebû Yûsuf'un adının hiç anılmadığı bizzat Serahsî tarafından beyan edildiği halde (I, 1) metin gibi öne çıkarılan birçok yerde Ebû Yûsuf'un isminin açıkça geçtiği görülmektedir. Evzâî'nin eski Arap telakkilerini, kabul görmüş Helenistik düşünceleri ve Akdeniz sahillerinde yaşayan örfe dayalı Emevî uygulamalarını temel almasına karşılık Şeybânî'nin de içinde bulunduğu Iraklı fakihlerin bunu reddedip Abbâsî uygulamalarını merkeze aldıkları yönündeki şarkiyatçı iddialarının (Schacht, s. 70-77, 204; Kruse, JPHS, III/4 [1955], s. 244-245) genelde fıkhın oluşum süreç ve kaynakları, özelde siyer literatürünün temel özellikleri ve kaynakları dikkate alındığında gerçeği yansıtmadığı görülmektedir.

Şeybânî'nin öğrencileri olan Ebû Süleyman el-Cûzcânî ile İsmâil b. Tevbe el-Kazvînî tarafından rivayet edilen, fakat asıl metin olarak günümüze ulaşmayan (krş. M. Zâhid Kevserî, s. 64) es-Siyerü'l-kebîr'in en erken izleri, Karahanlı dönemi fakihlerinden Şemsüleimme es-Serahsî'nin (ö. 483/1090 [?]) Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr adlı eseriyle takip edilebilmektedir. Serahsî'nin verdiği bilgiye göre (I, 5) eser biri hocası Şemsüleimme el-Halvânî, diğerleri Ebü'l-Hasan es-Suğdî ve Ebû Hafs Ömer b. Mansûr el-Bezzâr ile tamamlanan üç ayrı senedle kendisine ulaşmıştır. Şeybânî'nin eserlerini el-Kâfî ismiyle derlediği bilinen Hâkim eş-Şehîd'in (ö. 334/945) bu eserindeki siyer bölümü (vr. 188b-198a), eseri el-Mebsûṭ adıyla şerheden Serahsî'nin bölüm sonundaki ifadesine bakılırsa (X, 144) es-Siyerü'l-kebîr değil es-Siyerü'ṣ-ṣaġīr'dir. Mahmûd Ahmed Gāzî'nin Kitâbü's-Siyeri'ṣ-ṣaġīr adıyla yayımladığı (İslâmâbâd 1998) metin de esasen el-Kâfî'nin siyer bölümüdür. Leknevî'nin okuduğunu söylediği (el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 163) es-Siyerü'ṣ-ṣaġīr ve es-Siyerü'l-kebîr de muhtemelen bunların Serahsî tarafından yapılan şerhleridir. Serahsî'nin el-Mebsûṭ'tan sonra kaleme aldığı anlaşılan Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr (IV, 1425) asıl metnin bazı bölümlerini ihtiva etmemektedir. Meselâ Ehl-i kitap esirlerinin nesebinin ispatı bölümüyle dârülharpte had cezalarının uygulanması bölümü arasında kalan kısmı atladığını belirten Serahsî (V, 1850) bunu Şerḥu'z-Ziyâdât'ta etraflıca

incelediğini söyler.

İlk defa 1335-1336 (1917-1918) yıllarında dört cilt halinde Haydarâbâd'da neşredilen Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr'in ikinci tam neşri ilk üç cildi 1957-1960 yıllarında Selâhaddin el-Müneccid, son iki cildi 1971'de Abdülazîz Ahmed tarafından olmak üzere Kahire'de yapılmıştır. Mustafa Zeyd'in tahkiki, Muhammed Ebû Zehre'nin giriş ve notlarıyla 1958'de Kahire'de başlayan bir üçüncü yayın ise ilk cildinden sonra devam etmemiştir. Bazı bölümleri Fransızca'ya çevrilip 1851-1853 yılları arasında Journal Asiatique'te tefrika edilen bu şerh (Necîb el-Ermenâzî, s. 46) II. Mahmud'un emriyle Türkçe'ye çevrilmiş, Mehmed Münîb Ayıntâbî tarafından yer yer genişletilerek yapılan çeviri, Arapça aslından doksan iki yıl önce Terceme-i Şerh-i Siyeri'l-kebîr ismiyle 1241'de (1825) iki cilt halinde İstanbul'da yayımlanmıştır. Alay müftüleri ve tabur imamları tarafından subaylara ve askerlere ders kitabı olarak okutulan eser, Osmanlı askerlerinin Avrupa devletleriyle savaşlarında uyacakları kurallar için temel kitap kabul edilmiştir (Taş, s. 48). Ayıntâbî'nin ayrıca Teysîrü'l-mesîr fî Şerḥi's-Siyeri'l-kebîr adlı Arapça bir eseri daha vardır (Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa, nr. 382, müellif hattı; Mihrişah Sultan, nr. 110; TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 726; İÜ Ktp., AY, nr. 5867). Günümüz Türkçe'siyle yeniden tercüme edilerek İslâm Devletler Hukuku adıyla yayımlanan bu eserin (nşr. İbrahim Sarmış - M. Sait Şimşek, I-V, Konya 2001) UNESCO'nun isteğiyle Muhammed Hamîdullah tarafından yapılan Fransızca çevirisi Türkiye Diyanet Vakfı'nca neşredilmiştir (I-IV, Ankara 1989-1991). es-Siyerü'l-kebîr'in ayrıca Halvânî, Ebü'l-Hasan es-Suğdî ve Mahmûd b. Ahmed el-Hasîrî tarafından şerhedildiği bazı kaynaklarda belirtilmiş olmakla birlikte (Kureşî, II, 567; III, 433) bunlar günümüze ulaşmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Kitâbü's-Siyer ve'l-ḫarâc ve'l-ʿuşr min kitâbi'l-Aṣl el-maʿrûf bi'l-Mebsûṭ (nşr. Mecîd Haddûrî), Karaçi 1417, neşredenin girişi, s. 38, 55, 57, 68; a.mlf., Kitâbü's-Siyeri'ṣ-ṣaġīr (nşr. Mahmûd Ahmed Gāzî), İslâmâbâd 1998; Ebû Yûsuf, er-Red ʿalâ siyeri'l-

Evzâʿî (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Kahire 1357, neşredenin girişi, s. 4; Hâkim eş-Şehîd, el-Kâfî, Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 580, vr. 188b-198a; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Flügel), s. 203-204; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, II, 180; Serahsî, el-Mebsûṭ, X, 144; XXX, 244, 287; a.mlf., Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr (nşr. Selâhaddin el-Müneccid - Abdülazîz Ahmed), Kahire 1958-71, I, 1, 3, 5; IV, 1425; V, 1850; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 9-28; İbn Hallikân, Vefeyât (Abdülhamîd), III, 184;

İbn Hacer el-Askalânî, Tevâli't-teʾsîs li-meʿâlî Muḥammed b. İdrîs (nşr. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kādî), Beyrut 1406/1986, s. 153; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, I, 48; II, 567; III, 433; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim fî ṭabaḳāti'l-Ḥanefiyye, Bağdad 1962, s. 54; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 107; II, 1014; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, el-İmâm Muḥammed b. Ḥasan eş-Şeybânî ve eṡeruhû fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Katar 1987, tür.yer.; İbn Âbidîn, Mecmûʿatü'r-resâʾil, I, 16-19; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 163; Osmanlı Müellifleri, II, 34-35; W. Heffening, Das Islamische Fremdenrecht, Hannover 1925, s. 160; Necîb el-Ermenâzî, eş-Şerʿu'd-devlî fi'l-İslâm, Dımaşk 1930, s. 45, 46; M. Zâhid Kevserî, Bulûġu'l-emânî, Kahire 1355, s. 9, 35-39, 62, 64; Brockelmann, GAL Suppl., I, 288-291; Sezgin, GAS, I, 430-431; J. Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford 1967, s. 70-77, 204, 306-310; M. Ebû Zehre, Ebû Ḥanîfe, Kahire 1977, s. 233-245; Muhammed Hamîdullah, İslâmda Devlet İdaresi (trc. Kemal Kuşcu), Ankara 1979, s. 43, 65; H. Kruse, Islamische Völkerrechtslehre, Bochum 1979, s. XVI; a.mlf., "The Foundation of Islamic International Jurisprudence", JPHS, III/4 (1955), s. 243-245, 264; Muhammed el-Hudarî, Târîḫu't-teşrîʿi'l-İslâmî, Beyrut 1983, s. 172, 220; Ahmet Yaman, İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler, Ankara 1998, s. 37-42; Mehmet Özşenel, Sünnet ve Hadisi Değerlendirme ve Anlamada Ehl-i Rey ve Ehl-i Hadis Yaklaşımları ve İmam Şeybânî (doktora tezi, 1999), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 141-152; Aydın Taş, İmam Muhammed'in Hukuk Anlayışı (doktora tezi, 2003), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 44-50; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 2006, s. 18, 40; Osman b. Cum'a Damîriyye, "es-Siyerü'l-kebîr li'l-İmâm Muḥammed b. Ḥasan eş-Şeybânî", el-Beyân, sy. 6, Riyad 1988, s. 36-47; sy. 10 (1988), s. 33-43.

Ahmet Yaman

es-SİYERÜ'S-SAGĪR

(bk. es-SİYERÜ'l-KEBÎR).

SİYONİZM

Filistin’de bir yahudi devleti kurma amacıyla ortaya çıkan siyasî hareket.

Siyon, Ahd-i Atîk’te Kral Dâvûd tarafından fethedilip krallığın merkezi yapılan Kudüs şehri için kullanılmış bir isimdir (II. Samuel, 5/7). Zamanla kapsamı bütün İsrail topraklarını ifade edecek şekilde genişlemiştir. Siyon kelimesine dayanan siyonizm ise yahudi halkının “tarihî yurtlarına dönüşü” mânasında Filistin’de yahudi devleti kurmayı hedefleyen siyasî hareketi belirtir. XIX. yüzyıl sonlarında Doğu Avrupa yahudileri içinde ortaya çıkan, ardından bütün dünya yahudileri arasında yayılan siyonizmin siyasî, sosyalist, kültürel, revizyonist ve dinî-mesîhî olmak üzere çeşitli açılımları ortaya çıkmış, aynı zamanda karşıtları arasında günümüze kadar uzanan süreçte anti-siyonist, a-siyonist ve post-siyonist diye isimlendirilen gruplaşmalar doğmuştur.

Hareketin Doğuş Süreci. Batı Avrupa’da Fransız İhtilâli sonrasında farklı dinden olanların yasa önünde eşitliği fikri yayılmaya başlayınca bu coğrafyadaki yahudiler siyasî-idarî-kültürel haklar elde ederek bulundukları toplumlara entegre oldular. Doğu Avrupa’da ve özellikle Çarlık Rusyası’ndaki yahudiler içinse gerek devlet temelli baskılar gerekse hıristiyan toplum temelli çatışmalar artış gösterdi; bu sebeple bölgedeki yahudilerde tarihteki ilk temelli göç düşüncesi ve teşkilâtlanması filizlendi. Bu bağlamda ortaya çıkan Hovevei (Hibbat) Siyon (siyon severler) adlı grup, artan Rus baskısı karşısında yahudilerin Filistin’e göç edip yerleşmesi fikrini seslendirmekle kalmayıp siyonizmin doğuşundan önce Filistin’e ilk önemli yahudi göçünü gerçekleştirerek dalgalar halinde devam edecek olan sistemli göç (aliyah) için örnek oluşturdu. Bu dönemde yahudiler arasında ağırlıklı göç hareketi Batı’ya ve Amerika’ya yönelse de siyon severler hareketinin siyasî siyonizmin doğuşuna öncülük etmedeki rolü önemlidir. Zira sistemli bir siyasî hareket olarak siyonizmin kurucusu bilinen Theodore Herzl’in tarih sahnesine çıktığı 1890’larda Avrupa’da ve diğer yerlerde Hibbat Siyon hızla şubeler açarak yahudiler arasında yayıldı; hareketin Avusturyalı önderlerinden Nathan Birnbaum ilk defa siyonizm terimini ortaya attı. Dolayısıyla Herzl, siyonizmin teorisini kurup

teşkilâtlandırırken kendi hareketini üzerine kuracağı bir öncü hareketi ve belli ölçüde siyasî bilinçlenmeye ulaşmış bir kitleyi hazır buldu.

Herzl'i yahudi davasına eğilmeye ve yahudilere ait bir devlet fikrini işlediği Der Judenstaat (1896) isimli kitabını yazmaya sevkeden olay Paris'te tanınmış bir gazetenin muhabiri sıfatıyla izlediği, bir yahudi yüzbaşının casusluk suçlamasıyla yargılanıp mahkûm edildiği Dreyfuss Davası'dır. Bu davada o günlerin Avrupa'sında gittikçe yayılan yahudi aleyhtarlığını gözlemleyen Herzl, yahudilerin genellikle dışlanmış azınlıklar olarak yaşadıkları ülkelerin toplumlarıyla kaynaşamayacağı düşüncesinden hareketle söz konusu kitabını kaleme aldı. Kitap, yahudiler arasında farklı tepkilerle karşılansa da çok geçmeden yahudilerin başta Avrupa olmak üzere diyasporadan "kutsal topraklar"a dönüşü ve Filistin'de bir yahudi yurdu kurma hedefiyle kurumsallaşacak olan siyonist hareket için bir işaret taşı oldu. Söz konusu kurumsallaşma kapsamında Dünya Siyonist Teşkilâtı, Herzl'in çabaları ve önderliğinde 29 Ağustos 1897'de Basel'de toplanan ilk Dünya Siyonist Kongresi ile kuruldu. Tartışmalar sonunda kararlaştırılan Basel Programı hareketin resmî çerçevesini şöyle çizdi: Siyonizm, yahudi halkı için Filistin'de kamu hukukunun güvencesi altında bir yurt kurulmasını amaçlamaktadır. Bunun için kongre Filistin'de yahudi çiftçi, esnaf ve tüccarının anlamlı bir şekilde yerleştirilmesine, her ülkenin yöresel yasalarına uygun biçimde Mûsevîler'in birleştirilmesi ve örgütlenmesine, yahudi ulusal duygularının ve bilincinin kuvvetlendirilmesine, siyonizmin amacına erişebilme yolunda ilgili hükümetlerin onayını almak için hazırlık çalışmalarına girişilmesine karar vermiştir (Öke, s. 38). Herzl'in hâtıratında bu kongreyle ilgili söyledikleri önemlidir: "Ben Basel'de yahudi devletini tesis ettim. Bunu bugün yüksek sesle söylesem bütün dünyada bir kahkaha tûfanı kopar. Fakat bundan beş sene, belki elli sene sonra muhakkak herkes bunun böyle olduğunu anlayacaktır" (Vital, The Origins of Zionism, s. 396). Dünya Siyonist Teşkilâtı, kapsayıcı kurumsal yapısı ve düzenli kongreleri yoluyla, programını çizdiği siyonist hareketi özgün hedefine götürecek olan Filistin'e sürekli göçü düzenleme ve siyasî, iktisadî, yerleşimci faaliyetleri yürütme yolunda en temel organ olma niteliğini o günden itibaren korudu.

Filistin'e Yahudi Göçü. Siyonizmin Filistin'de bir yahudi yurdu oluşturma hedefi, Filistin'de yerleşik Arap nüfusu bulunduğundan "aliyah"ya

siyonizmin çeki taşı niteliği kazandırdı. Kelime anlamı "yükselme" olan aliyah, din etkisiyle geçici göçlerden farklı biçimde yahudilerin yurtsuz ve dağınık yaşadıkları yerlerden ata yurtları olan Filistin topraklarına (Eretz Yisrael) siyasî bilinçle ve kalıcı olarak yerleşmek üzere göç etmesidir. 1880'lerden II. Dünya Savaşı sonuna kadar süren beş ayrı göç dalgasından bahsedilebilir. Buna göre 1882-1903 yılları arasında ağırlıklı olarak Rusya, Romanya ve Galiçya'dan 20-30.000 kişi, 1904-1914 arasında çoğunlukla Rusya'dan 35-40.000 kişi, 1919-1923 arasında Rusya, Polonya ve Romanya'dan aralarında İsrail'in gelecekteki siyasî önderlerinin de bulunduğu 35.000 kişi, 1924-1931 arasında özellikle Polonya'dan 88.000 kişi, 1932-1938 arasında Nazizm'in yükselişiyle bilhassa Orta Avrupa'dan 215.000 kişi göç etti. Filistin'e sistemli siyonist göç ve

yerleşimi gerçekleştirmek üzere siyonist teşkilâta paralel bir dizi başka kuruluş hayata geçirildi. Basel'de toplanan (1898) ikinci kongre Yahudi Sömürge Emniyet Sandığı Şirketi'ni kurdu, aynı yıl Kolonileştirme Komisyonu faaliyete geçti. 1901'de siyonist devlet hedefine giden yolda önemli rol oynayacak Yahudi Millî Fonu oluşturuldu ve o tarihten itibaren temel maksadı yahudi halkının inkâr edilemez mülkiyeti şeklinde daima elinde tutmak üzere toprak kazanımı oldu (Collier's Encyclopedia, XIII, 331-332). 1920'ye gelindiğinde fonun yan unsuru olarak Filistin Toprak Geliştirme Şirketi tesis edildi. Bu tür kurumsal çabalarla yahudi halkı adına sistemli toprak edinimi devletin oluşumuna kadar aralıksız devam etti.

Siyonizm tarih sahnesine çıkarken Filistin bir Osmanlı toprağı idi ve Osmanlılar burayı aldığından bu yana yahudi varlığını tanıdı, zaman zaman göçlerine izin verdi. Osmanlı tâbiyetinde bulunan Filistin'deki bu küçük yahudi topluluğu (Yişuv), yerleşik ve yerli toplumla kaynaşmış Sefarad yahudileriyle daha sonra izin verilen göçlerle gelen Eşkenaz yahudilerinden oluşan ve pek azı ticaretle, çoğunluğu dünya yahudilerinin gelenekleşmiş bağışlarıyla geçinen bir topluluktu. Fakat siyonizm ve onunla bağlantılı gelişen aliyah hareketiyle birlikte Filistin'e göç eden yahudilerin karakteri değişti; bunlar dinî olmaktan ziyade siyasî sâikle bir yahudi yurduna giden yolda kalıcı nitelikte buraya yerleştiler. Bu noktada Roger Garaudy'nin yaptığı ayırım önemlidir. Garaudy, daha önceki yahudilerin tamamen mesîh inancı doğrultusunda mânevî bir hayat yaşama amacıyla Filistin'e yerleşmiş olmalarını dinî (mânevî) siyonizm olarak tanımlamakta, bunun Herzl ile

başlayan ve Filistin'de kalıcı bir yahudi devletini hedefleyen siyasî siyonizmden ayırt edilmesi gerektiğini öne sürmektedir (The Case of Israel, s. 6-7).

Bu siyasî hareket doğduğunda Filistin'in Osmanlı yönetiminde bulunuşu, siyonistlerin diplomatik çabalarını öncelikle Osmanlılar üzerinde yoğunlaştırmasını gerektirdi. Giriştikleri müzakerelerle önce belirli bir meblağ karşılığında Filistin'i satın almayı, daha sonra Osmanlı borçlarının konsolidasyonunu üstlenmeyi önerdiler. Siyonistler bu iki teklifle Herzl önderliğinde iki defa II. Abdülhamid nezdinde girişimde bulundular. Fakat sultanın politikası, zulümden kaçan yahudilere Filistin dışındaki Osmanlı topraklarında yerleşme izni vermekle birlikte Filistin'de yahudi yurdu tasarısına (yahudilerin toprak satın almasını yasaklama, hac maksadıyla Kudüs'ü ziyaret edeceklere "kırmızı tezkere" ismiyle geçici izin verme gibi uygulamalarla) geçit vermedi. Filistin'de yahudilerin iskânı için toprak alımına yönelik benzer bir teklif İngiliz kolonileştirme projesine dayalı olarak İngiliz hıristiyan diplomatı Laurence Oliphant tarafından 1879'da sultana sunuldu ve yine reddedildi (Buzpınar, sy. 30 [1994], s. 59-61). Bununla beraber 1908 Meşrutiyeti başlarda yahudilere bir ümit verdi. İttihat ve Terakkî iktidarı yeni bir hürriyet anlayışıyla önceleri olumlu bir yaklaşım içine girdi. Kırmızı tezkere kaldırıldığı gibi Filistin'de toprak satın alımı serbest bırakıldı. Fakat özellikle Otuzbir Mart Vak'ası'dan sonra azınlıkların bağımsızlık ve ayrılma yönünde faaliyetlerini arttırması ve siyonist çabaların Filistin'de kolonileştirme yönünde planlı bir şekilde sürmesi imparatorluğun bütünlüğü noktasında İttihatçılar'ı uyandırdı ve yeniden çeşitli kısıtlamalar yürürlüğe kondu. Bu merkezî politikaya rağmen ikinci ve siyonist hareket açısından daha önemli aliyah tam da bu dönemlerde gerçekleşti. Devlete giden yolda daha hazırlıklı ve sistemli çalışan bu grup, Arap nüfusla her türlü temastan uzak ve tamamıyla yahudi emeğine dayanarak, ekonomi ve tarım alanında kurumlaşmalar oluşturdu. Bu göçler sonucunda özellikle Hayfa'dan Gazze'ye uzanan kıyı bölgesinde toprağa sistemli biçimde yerleşildi. 1909 yılına gelindiğinde Yafa'nın kuzeyinde yepyeni bir yahudi şehri olarak Tel Aviv ortaya çıktı. 1914'te Filistin'e yerleşen yahudi nüfusu 60.000'e yaklaşmış bulunuyordu (McCarthy, s. 19-20).

Göç artışına eşlik eden diğer bir gelişme, Yahudi Millî Fonu başta olmak

üzere çeşitli siyonist kuruluşların Filistin'e akıttıkları paralar ve bunun cazibesiyle bazı Arap mülk sahiplerinin topraklarını satmaları, bazan da idarî ihmaller yoluyla yahudi toprak kazanımının artışıydı. Yasaklamaya rağmen siyonist hareketin başarısında temel rol oynayacak olan bu yerleşim ve toprak alımı süreci yöredeki Osmanlı yöneticilerinin raporlarından da izlenebilir. Meselâ Nablus Mutasarrıfı Süleyman Fethi Bey, 1911 tarihli lâyihasında yörede müslüman nüfus azalırken yahudilerin toprak satın almaya ve yerleşmeye devam ettiğine dikkat çekmektedir. Merkezî idarenin bu gelişmenin önünü alamamasıyla yaklaşan dünya savaşına doğru yahudilere toprak satışı meselesi, siyonizme ve yahudi yerleşimine karşı Arap millî hareketini seferber etmenin başlıca vasıtalarından biri oldu (Armaoğlu, s. 27).

Bu çerçevede kaçınılmaz biçimde Arap ve yahudi milliyetçilerinin çatışacağı Filistin'deki karmaşayı arttıran bir diğer önemli unsur, bu stratejik bölge üzerinde sömürgecilik doğrultusunda çıkarları bulunan Avrupalı güçlerin devreye girmesidir. Siyonistlerin bilinçli şekilde kendisine yaklaştığı İngiltere başta gelmek üzere Batı devletleri, Arap milliyetçiliğiyle siyonizmin ileride karşı karşıya geleceğini düşünmeksizin bu iki akımı desteklemekten, Osmanlı Ortadoğusu'nu sömürebilmek için imparatorluktaki etnik grupları amaçlarına alet etmekten çekinmediler (Öke, s. 421, 422). Sömürgeci devlet çatışmalarıyla örülü uluslararası düzen, I. Dünya Savaşı arifesinde bu düzende yepyeni bir unsur olarak ortaya çıkan siyonist hareketin savaş döneminde daha da kökleşmesi için yeni fırsatlar sağladı. Bu hareket savaş başlarken teşkilâtlı ve siyasî bir niteliğe bürünmüş olarak hedeflediği yahudi millî yurdu için (artık hayatta olmayan ve ilk zamanlar Filistin dışında bazı yerleri de kabullendiği bilinen Herzl'in aksine) Filistin'e odaklanmış vaziyetteydi. Bu noktada dünya yahudileri arasında o yıllarda görüş farkları olmasına rağmen Herzl'in siyonizm tarihindeki yeri kabul edilmelidir. Başlangıçta ne kadar küçük, zayıf ve belirsiz olursa olsun gerçek bir siyasal hareket ve uluslararası güç biçiminde siyonizm bütün niyet ve maksatlarıyla onun icadı ve eseridir (Vital, The Origins of Zionism, s. 233-234); süreci ve sonuçlarıyla I. Dünya Savaşı hareketin gelişimi ve kökleşmesi bakımından başlı başına önemlidir.

Balfour Bildirgesi. Savaş sırasında hedefleri doğrultusunda planlı çalışmaya devam eden siyonistler güçlü gördükleri İngiltere'ye destek vermekten uzak

durmadı. Özellikle gençliğinden itibaren siyonist davaya kendini adamış ve baştan beri hareketin devlet hedefi olarak “ilk, son ve daima Filistin”i savunan (Tuchman, s. 313), Herzl’in ölümünden sonra devlete giden yolda önderliğe yükselerek kendisinden yahudilerin kralı diye söz ettiren, 1948’de devlet ilân edilirken onu Amerika Birleşik Devletleri’nin resmen tanıması yolunda Başkan Truman’ı birinci derecede etkilemiş ve devletin ilk başkanlığını yapmış olan Chaim Weizmann’ın savaş tekniğine ilişkin buluşları İngiltere’yi yahudilere daha da yakınlaştırdı. Bu yakınlaşmanın siyonizm açısından tarihî sonucu Balfour Bildirgesi’dir. İngiliz kabinesindeki müzakerelerden sonra, Amerika Birleşik Devletleri Başkanının da muvafakati alınarak Dışişleri Bakanı Balfour’un 2 Kasım 1917’de Filistin’de

yurt edinmek isteyen Siyonist Dernekleri Federasyonu adına Lord Rotschild’a yazdığı mektup şeklindeki bu belgede, majestelerinin hükümetinin yahudi halkı için bir millî yurdun Filistin’de kurulmasını olumlu karşıladığı ve Filistin’de mevcut yahudi olmayan toplulukların medenî ve dinî haklarına bir zarar getirilmeyeceği açıkça anlaşılacak şekilde bu hedefin tahakkukunu kolaylaştırmak için elinden gelen gayreti esirgemeyeceği belirtiliyordu (Stein, s. 548). Bir yazarın çarpıcı tanımlamasıyla bir ulusun ikinci bir ulusa üçüncü bir ulusun ülkesini ciddi biçimde vaad etmesi demek olan (Koestler, s. 4) bu belge oluşturulurken İngiltere, kendisine Filistin’de yahudiler lehine hak tanıyabilme yetkisini verecek ne egemenlik veya sömürgecilik ne de herhangi diğer tasarruf hakkına sahip olup (Cattan, s. 12-13) Filistin, nüfusunun % 90’ı Arap ve toprağının ancak % 2’si yahudi mülkünde olan bir ülkeydi (Zureik, s. 47).

Bu noktada, siyonizmin nüfus ve toprak bakımından yahudilere uzak bir ülkede iki dünya savaşı sürecinde nasıl olup da devlet kurma noktasına kadar ulaşabildiğini anlamak için İngiltere’nin rolünün altı çizilmelidir. Şöyle ki “Londra’nın siyonizmi destekleme kararı emperyalistler arası mücadelede belirsiz olmayan bir hesaplamanın sonucu olduğu gibi ayrıca arkasında Protestan kültüründe yahudilerin kutsal topraklara geri dönüşünü tasvip eden, uzun geçmişe sahip bir ideolojik anlayış da yatmaktaydı. Bu hıristiyan siyonizmi, Filistin’de yahudi yerleşimlerinin oluşumu doğrultusunda İngiliz emperyal elitince sağlanan kalkan için esaslı bir dayanak teşkil etti ... İngiliz sömürgeci gücü yahudi kolonileşmesinin

mutlak şartı oldu ... Siyonizm kendi büyümesi için tamamıyla İngiliz emperyal devletinin elindeki şiddete dayandı ... Böylece II. Dünya Savaşı'na kadar İngiliz emperyalizmi Filistinli siyasal toplumun bel kemiğini kırmış, siyonizmin o savaş sonrasındaki zaferine giden yolu açmış bulunuyordu" (Anderson, sy. 10 [2001], s. 7-9).

İngiltere, daha önce de Araplar'ı Osmanlılar'a karşı kullanmak üzere gizli yazışmalarla bir kısım Arap topraklarının bağımsızlığını vaad etmiş bulunduğundan ortaya çıkan çarpıklık dolayısıyla bildirge Araplar'da tepki yaratırken siyonistlerce Filistin'de bir yahudi yurdunun temellerinin atılması şeklinde yorumlandı (Meir, s. 46-47). Bu yüzden o dönemde Filistin'e yerleşmiş yahudilerden bir kısmının savaşta İngiltere yanında gönüllü olarak savaştığı, Çanakkale cephelerinde savaşacak Siyon Katır Birlikleri'nin oluşturulduğu, siyonist hareketin başka bölgelerden yahudi gönüllüleri teşvik edip teşkilâtlandırdığı, bu gönüllü savaşçıların çoğunun 1920'de oluşturulan yahudi silâhlı gücü Haganah'ya katılmasının da gösterdiği gibi savaş boyunca süren gönüllü faaliyetlerin Filistin'e yönelik siyonist hedefe yaklaşmalarında önemli rolü vardır. Aynı zamanda 1917 sonlarına gelindiğinde Filistin'in simgesi Kudüs'ün düşüşü Osmanlılar için bu topraklarda nihaî sonun başlangıcı oldu. Eylül 1918'e kadar İngilizler Filistin topraklarının tamamını ele geçirdiler. Siyonizmin ilerleyişiyle sonraki yıllarda doğacak çarpıklıkların anlaşılması bakımından bölgenin o tarihteki nüfus kompozisyonuna göz atmak gerekirse 748.128'lik toplam nüfus 611.098 müslüman, 58.728 yahudi, 70.429 hıristiyan, 7268 Dürzî, 162 Şiî ve 443 diğerlerinden oluşuyordu (McCarthy, s. 26). Buna göre İslâm döneminin başlarında Filistin'deki yahudi nüfusun ancak % 5'i bulduğu da hatırlanırsa bölge halkının yüzyıllar boyunca Arap temelli kaldığı ortaya çıkmaktadır.

Savaş sonrası modern dünya ve uluslararası hukuk şekillenirken önemli bir ilke olarak ortaya çıkan kendi geleceklerini belirleme hakkı doğrultusundaki Arap beklentilerinin aksine 1920'de San Remo Konferansı, Filistin'i Şeria nehrinin doğusundaki topraklarla birlikte İngiliz mandasına veriyordu (sözü edilen Doğu bölgesi İngiltere tarafından çok geçmeden ayrılarak Transjordan Emirliği oluşturulmuştur). Yeni düzenin uluslararası organı olan Milletler Cemiyeti bu manda idaresini 24 Temmuz 1922'de onayladı. İngiltere manda hukukunu oluşturan 1922'deki metne, "yahudi

halkının Filistin'le tarihî bağları ve bu ülkede yeniden ulusal yurt edinmelerine hakları olduğunu tanıma" şeklindeki ifadeleri (Halloum, s. 187) eklemekle kalmadı, mandater devletin bu hakkın gerçekleşmesi için şartları oluşturma ve göçle gelip toprak edinme imkânı sağlama sorumluluğu da başka maddelerle metne dahil edildi. Bu ise hukuk dışılığı ve karmaşayı arttırdı. Zira yeni oluşturulan uluslararası hukuka göre Filistin "A sınıfı" manda ülkeler arasında kabul edilmekte, cemiyetin mîsâkına göre bu sınıftakiler kendilerini ayakta tutacak teşkilâtlanmalarını tamamlayıncaya kadar mandater devletin ancak idarî tavsiye ve yardımlarına tâbi olup sonunda içlerindeki halk çoğunluğunun kendi geleceğini belirleme hakkı doğrultusunda bağımsızlık kazanacaklardı. Buna rağmen İngiltere'nin yahudilere verdiği taahhüdü manda metni içine sokması ve idarî tavsiyenin ötesinde bir yönetim kurup yürütmeye başlamasıyla Filistin'de hukuk dışı bir gelişmenin önü açılmış oluyordu. Bunun neticesi ise İngiltere'nin idareyi ele alışıyla rahatlık kazanıp (daha 1919'da başlayan üçüncü aliyah ile) hızlanan yahudi göçleri ve 1923'e kadar hızı kesilmemek üzere Filistin'e daha sistemli yerleşim oldu.

Dünya Siyonist Teşkilâtı'nı tamamlayıcı bir sonraki yapılanma olan Yahudi Ajansı'nın kökeni de yine Filistin'de İngiliz manda yönetimi kuran bu uluslararası metinde bulunur. Metnin 4. maddesine göre cemiyet bir yahudi millî yurdu kurulması yolundaki ekonomik, sosyal vb. çaba ve meselelerle ilgili olarak manda yönetimiyle Yişuv arasındaki eşgüdümü sağlamak üzere, ilkin siyonist teşkilâtı uygun yahudi kurumu diye tanıdı. Teşkilâtın icra kurulunca 1929 yılına kadar bu tanımla sürdürdüğü işlevler o tarihten sonra daha açık biçimde dünyanın belli başlı yahudi toplulukları içinden siyonist ideolojiye bağlı olanlardan başka siyonist olmayan temsilcileri de kapsayacak şekilde yeniden yapılandırılmış durumdaki Yahudi Ajansı'na devredildi. İngiltere'den sonra siyonist hareketin hedefini gerçekleştirmesi ve ardından devlet olarak varlığını sürdürmesinde XX. yüzyıl boyunca en temel rolü oynayacak olan Amerika Birleşik Devletleri'nin de 21 Eylül 1922 tarihli kongre kararıyla Balfour Bildirgesi metnine benzer ifadelerle Filistin'de bir yahudi yurdunun kurulmasını uygun bulduğu bu noktada kaydedilmelidir.

Nüfus açısından çarpıklığı açık olan bu manda düzenlemesi Filistinli (müslüman / hıristiyan) Araplar'ın tepkisini doğurdu. Bu tarihten itibaren

manda dönemi boyunca yahudiler Filistin'e mümkün olduğu kadar fazla yahudi göçünü sağlamaya çalışırken Araplar da bir yandan bu göçlerin engellenmesi, öte yandan Filistin'de bağımsız bir Arap devletinin kurulması için çaba harcadılar (Armaoğlu, s. 38). Buna bağlı olarak manda döneminin en belirgin özelliği, sözü edilen Arap tepkisinin daha 1920'lerde başlayıp gitgide şiddetlenmek üzere ayaklanmalara ve Arap-yahudi çatışmalarına dönüşmesidir. Bu bağlamda liderlik konumunda Arap tarafında en fazla öne çıkan kişi Kudüs Müftüsü Hacı Emîn el-Hüseynî'dir. Ancak Filistin Arap liderliğinin en büyük hastalığı büyük aileler arasındaki rekabetler ve Filistin davasında bu rekabetlerden doğan görüş ayrılıkları idi. Araplar'ın bu dağınıklığına karşılık Dünya Siyonist Teşkilâtı ile Filistin'deki

Yahudi Ajansı sıkı iş birliği içinde gayet sistemli ve tutarlı bir politika takip etti. Bu politikanın neticesi olarak Filistin'de hem yahudi nüfusunu hem yahudi toprak mülkiyetini genişletti (a.g.e., s. 41, 42).

Manda idaresi altında yahudilerin bu ilerlemesinde temel etken siyonistlerin sözü edilen sistemli, planlı ve tutarlı hareketleri olmakla birlikte manda idaresinin payına düşen rol de unutulmamalıdır. Filistin Arap nüfusunun bu dönemde ağırlığını hâlâ köylüler oluşturduğu halde İngiliz yönetiminin tarımı ve sanayileşmeyi teşvik edici yeni vergi sistemi ve bu sayede artan sınaî ve teknik gelişme, daha hazırlıklı durumdaki yahudilerin ticaret ve sanayi alanında önünün açılmasını sağladı. Yönetimin siyonist müteşebbislere bazı projelerde tanıdığı imtiyazlar ve yahudi işletmelerinin bilinçli olarak Arap işçilerden uzak durmaları taraflar arasındaki gelişme uçurumunu daha da büyüttü. Sonuçta mandacı gücün bu rolü yahudi göç ve yerleşimlerine her geçen yıl artan bir ivme kazandırdı.

İlerleyen yıllarda, özellikle 1933'ten itibaren Almanya'da Nazizm'in iktidarı ve anti-semitizmin yükselişi Filistin'deki gelişmeler bakımından yeni bir dönemeç oluşturdu. Bu durum, yahudiler lehine bir dünya kamuoyunun oluşmasının yanı sıra Prag'da toplanan siyonist kongrenin Nazi zulmü karşısında sınırsız göçü öngören kararı doğrultusunda yasal ve yasa dışı göçün büyük artışını getirdi. Böylece üç yıl içinde ülkedeki yahudi nüfusu Araplar'ın neredeyse üçte birine ulaştı. Bu gelişmelerin tabii sonucu ise bir yandan Filistinli Arap, diğer yandan siyonist yahudi silâhlı mücadele ve teşkilâtlanmalarının birbiri ardınca doğup karşılıklı çatışmalara

girişmesidir. Bu dönemde -1920'lerde başlayan çatışmalara karşı Yişuv'u savunma iddiasıyla kurulan-Haganah silâhlı gücü bütün Filistin'e yayıldığı gibi gizli terör örgütleri de oluştu. Siyonist hareketin gelişiminde ortaya çıkan temel ideolojik ayrışmaya da ışık tutması bakımından bunlardan en kayda değer olanı, hareketin çoğunluk akımı olan sosyalist siyonizmin hâkimiyetindeki Haganah'dan 1931'de ayrılarak yer altı faaliyeti için kurulan Irgun'dur. Hareketin azınlıkta kalan revizyonist siyonizm akımına ve bu akımın mimarı olan Viladimir Jabotinsky'nin öğretisine bağlı olan Irgun, eylemlerini silâhlı bir yahudi gücünün yahudi devletini gerçekleştirmek için ön şart olduğu inancına dayandırdı. Bu köktenci tavır manda döneminde onu sosyalist akımın hâkimiyetindeki Yişuv liderleriyle çatışmaya yöneltirken Irgun bu dönem boyunca önce yerli Araplar'a, daha sonra yahudi devleti hedefine engel gördüğü manda yetkililerine yönelik şiddet eylemlerine girişti. Ancak 1940'a gelindiğinde onun bu eylemlerini dahi tatmin edici bulmayan Avraham Stern önderliğindeki daha köktenci bir grup Irgun'dan koparak Stern'i kurdu. II. Dünya Savaşı'na kadar Filistin topraklarında yaşanan durum karşılıklı silâhlanma, bunun doğurduğu şiddet hareketleri ve ayaklanmalar sarmalında artan huzursuzluk ve can kaybı, İngiltere'nin siyonist ilerlemeye karşılık Araplar'ı yatıştırıcı çözüm arayışlarına girişmesi, fakat bu çabaların artan çatışma ve karmaşayı ortadan kaldırmada başarılı olamayışı şeklinde özetlenebilir.

Taksim Kararı. 1939'da patlak veren II. Dünya Savaşı siyonizm için yeni dönemeçleri ortaya çıkardı. Bu bağlamda ilerideki sonuçları bakımından en kayda değer gelişme, savaş sırasında artan Hitler'in zulmünden dolayı dünya kamuoyunda desteğini arttıran siyonistlerin yoğun çabalarıyla Amerika Birleşik Devletleri'nin Biltmore şehrinde toplanan siyonist konferansıdır. 11 Mayıs 1942'deki bu olağan üstü toplantı ve kararlaştırılan Biltmore Programı bir yandan siyonizmin devlet talebini daha da resmîleştirdi, diğer yandan İngiltere ile bozulan ilişkilerin ardından siyonist hareketin stratejik bağımlılık ibresinin günümüze kadar sürecek şekilde Amerika Birleşik Devletleri'ne kaymasının işareti oldu. Savaş resmen bittiğinde yeni bir uluslararası düzen ve bağlayıcı organı olarak Birleşmiş Milletler Teşkilâtı'nın yanı sıra güç politikasında Amerika Birleşik Devletleri dünya sahnesine çıktı. Filistin üzerinde çakışan çıkarlar ve siyonist liderlerin bilinçli çabaları Amerika Birleşik Devletleri'nin iyiden iyiye yahudi meselesine eğilmesi sonucunu getirdi. Zira bir bakıma

Birleşmiş Milletler demek Amerika Birleşik Devletleri demekti. New York'taki teşkilâtla ilgili Amerikan denetimi Filistin'e dair müzakerelerin sonucunu belirlemede fazlasıyla yeterli idi. Washington'da inanmış bir hıristiyan siyonist olarak Truman baştaydı (Anderson, sy. 10 [2001], s. 10). Söz konusu çabaların da ürünü olarak Truman'ın 1945'te Filistin'e Avrupa'dan 100.000 yahudinin daha göç etmesi talebi üzerine kurulan İngiliz-Amerikan ortak soruşturma komisyonu 1946'daki raporunda talep edilen göçü uygun görmekle birlikte hayata geçmeyecek olan bir "iki milliyetli tek devlet" tavsiyesinde bulundu. Gelişmeler bu arada Arap-yahudi çatışmalarını ve yahudi terör faaliyetlerini iyice hızlandırdı. Bu sebeple 1946'da sıkıyönetim ve ilgili savunma kanunlarını Filistin'de uygulamaya başlayan İngiltere nihayet sorunu Birleşmiş Milletler'e devretti. Genel kurulun bu konuda araştırma için oluşturduğu özel komitenin 1947'deki sonuç raporunda ancak bir çoğunluk planı olarak bir ekonomik birlik altında bölgenin iki halka taksimi önerildi. Her iki taraftan itirazlara rağmen bu karar 29 Kasım 1947'de oylanmak üzere genel kurul önüne geldiğinde gerekli üçte iki oy çokluğunu sağlamak için kurul üyesi küçük devletlerde mevcut plana karşı yaygın direnç Amerikan şantaj ve rüşvet gücünün altında kaldı (a.g.e., a.y.) ve kurul tarihî taksim kararını verdi. Buna göre Filistin, öngörülen bir milletlerarası statü ile Kudüs ve çevresi hariç tutularak yedi kısma ayrıldı; üçer bölge Araplar'a ve yahudilere, Yafa ise yahudi bölgesinde kalmış ayrı bir parça olarak yine Araplar'a taksim edildi. Oranlamaya bakıldığında bu, Filistin topraklarının yarıdan fazlasının (% 56,4) % 31'lik nüfusa sahip yahudilere verilmesi demekti. Siyonist hareketin başlangıcından o güne ve hatta İsrail'in doğuşuna kadar uzanan süreçte ortaya çıkan gerçeğe Edward Said şöyle dikkat çekmektedir: "1882'den itibaren yahudi sömürgecileri Filistin'e düzenli bir şekilde geldikleri halde İsrail Devleti'nin 1948 yılı baharında kurulmasından hemen iki hafta sonrasına kadar orada büyük bir Arap çoğunluğundan başka bir şey olmadığının idraki içinde olmamız önemlidir" (Filistin Sorunu, s. 36).

İsrail Devleti'nin İlânı. Nüfus gerçeği dikkate alındığında Arap cephesinde kabullenilmesi mümkün görünmeyen taksim kararını siyonistler kayıtlı da olsa benimsedi. Sürdürdükleri terörü şiddetlendirerek kendilerine verilecek bölgelerdeki Araplar'ı yerlerinden etmeye devam eden siyonistler için (9 Nisan 1948'deki 250'den fazla sivilin öldürüldüğü Deir Yâsin katliamı en

iyi bilinen örnektir) kararın ardından İngiltere'nin manda idaresini 15 Mayıs 1948'de bütünüyle sona erdireceğini açıklaması bulunmaz bir fırsat doğurdu. 14 Mayıs günü İngiltere'nin Filistin'deki son askerleri çekilirken Tel Aviv'de toplanan bir grup siyonist önder İsrail adını verdikleri devletlerinin kurulduğunu dünyaya ilân ettiler. Bu ilân bildirisinde devletin yahudi halkının tabii ve tarihî haklarına dayanılarak kurulduğu iddiası mevcuttu. Bu tarihî haklar kavramı siyonist propagandada önemli olup Kitâb-ı Mukaddes kaynaklı "vaad edilmiş topraklar" kavramına dayanmaktadır (bk. ARZ-ı MEV'ÛD).

Amerika Birleşik Devletleri'nin hemen tanıdığı bu devlet ilânının ardından başlayan ilk Arap-İsrail savaşı sonunda 1949 Temmuzunda ulaşılan diğer bir tarihî nokta, İsrail'in Kudüs'ün batısı dahil olmak üzere taksim kararının ayırdığı sınırları aşan topraklara sahip olması, Filistin'den geriye kalan Gazze ve Batı Şeria'nın ise Mısır ve Ürdün'ün eline geçmesiydi. Filistin'in yaklaşık % 78'inin İsrail'in eline geçmesi demek olan bu yeni fiilî durum, ateşkes anlaşmalarıyla hukukîleşmekle kalmayıp aynı yıl siyonizm açısından bir ileri başarıya daha işaret etmek üzere bu yeni sınırlarıyla İsrail Birleşmiş Milletler'e üye kabul edilerek uluslararası düzenin resmî bir parçası oldu. İsrail'in bu yeni sınırlarına ulaşmasını kolaylaştıran önemli bir husus da siyonist ideolojinin birincil hedefi ve önermesi olarak kuracakları devletin salt yahudi karakterli olması doğrultusunda (Rodinson, s. 228) çeşitli yahudi güçlerinin planlı tedhiş eylemleriyle Filistinli yerleşik nüfusun 1949'da toplamı 750.000'i bulacak şekilde İsrail'in ele geçirdiği topraklardan sistemli biçimde sürülüşüdür. 1930'ların ortalarından itibaren siyonizmin örtülü varsayımı zaten kendisine devlet için seçtiği topraklardan zorla dışarı atma yoluyla Araplar'ın temizlenmesi idi, çünkü onların varlığı temel aldığı türdeş millî devlet hedefiyle uyuşmazlık içinde olacaktı. Dolayısıyla yahudi bağımsızlık savaşı, bir devlet olarak İsrail'in o günden bu yana dayanak alacağı kitlesel bir etnik temizleme ameliyesinin önünü açmış oldu (Anderson, sy. 10 [2001], s. 11-12).

Devlet Sonrası Süreç. İsrail'in bir devlet olarak ilânı ve doğuşu siyonist hareketin özgün siyasî hedefinin gerçekleşmesi anlamına gelmekte, bununla beraber bir ideoloji, hatta kurumsal yapı olarak sona ermesini ifade etmemektedir. Zira siyonizmin bir ideoloji olarak varlığını sürdürmesi, bu defa İsrail'e yahudi göçünün devamını destekleme ve yeni devletle dünya

yahudileri arasında kültürel bağları ilerletme doğrultusunda faaliyet göstermekte yatıyordu. Dünyanın birçok ülkesinde dalları bulunmaya ve oralardan seçilmiş delegeleriyle 1948'den sonra düzenli kongrelere devam eden siyonist teşkilât artık çalışmalarını yeni devletin gelişmesini sağlayacak bir fonksiyon icrasına odakladı. Bu çerçevede İsrail Parlamentosu 1952'de İsrail için Dünya Siyonist Teşkilâtı-Yahudi Ajansı Statü Kanunu'nu kabul etti; 1954'te İsrail hükümetiyle Siyonist İcra Kurulu arasında teşkilâtın temel sorumluluklarını belirleyen bir sözleşme imzalandı. Böylece teşkilâtın bundan sonraki temel fonksiyonu devletin temsilcileriyle ortak olarak İsrail'e yahudi göçünün devamı, yerleştirilmesi ve özellikle tarımsal kalkınmanın planlanma ve icrasının yürütülmesi olagelmiştir. Bu noktada Yahudi Ajansı da iki temel malî unsuru olan Filistin Kuruluş Fonu ve Yahudi Millî Fonu aracılığıyla İsrail'e yeni göçmenlerin ulaştırılmasını düzenleme ve onların ilk yerleşim masraflarıyla konut edinmelerini ve toplumla bütünleşmelerini sağlama sorumluluğunu üstlendi. 1967 savaşı ve doğurduğu işgaller de bu kurumlarla ilişkiler bakımından önemlidir. Ülkenin genişleyen sınırlarını korumak için daha fazla göçmene ihtiyaç olduğu inancı doğrultusunda 1970 yılına gelindiğinde yeni bir düzenleme ile teşkilât artık gelişmiş ülkelerden İsrail'e yahudi göçünü düzenleme sorumluluğunu alırken ajans daha ziyade yahudilerin zulüm gördüğü ülkelerden göçlerine yardımcı olmaya devam etti.

Bu noktada devlet sonrası siyonist anlayış bağlamında İsrailli sözcülerle önde gelen diyaspora siyonistleri arasında süregelen bir tartışma kayda değerdir. İsrail'dekiler bütün siyonistlerin yahudi devletine gelip yerleşmesi gerektiğini öne sürerken dışarıdakiler ise çoğu yahudinin devletin dışında yaşamayı sürdüreceğini ve siyonizmin amacının artık onların içinde İsrail'e dönük canlı bir kültürel ve beşerî ilginin devamını sağlamak olduğunu savunmaktadır (Grolier Universal Encyclopedia, XX, 316). Bu tartışmalardan da anlaşılacağı gibi siyonizmin ana hedefine yönelik çeki taşı niteliğindeki aliyah İsrail'in kurulmasıyla sona ermiş olmayıp göçün teşviki âdeta oy birliğiyle resmî politika haline geldi; bu bağlamda 1950'de çıkarılan Göç Kanunu ve 1952'de kabul edilen Vatandaşlık Kanunu, İsrail'e yahudi göçüne sınırsız hak ve bu yolla göç eden her yahudiye vatandaşlık tanıyan muhtevalarıyla "aliyah"nın sürdürülmesinde önemli pay sahibi oldu. Böylece 1948-1986 yılları arasında 1.800.000 civarında yahudi İsrail'e göç ederek vatandaşlığa geçti. Bilinen son önemli dalga olarak

Sovyetler Birliği'nin dağılmasından itibaren 1 milyona yakın yahudi daha göç edip İsrail'e katıldı. Böylece 1999 yılı itibariyle devlet ilânından bu yana İsrail'e kabul edilen göçmen sayısı 2.790.000'i geçmiş bulunmaktadır. Bu arada 1947'ye kadar göçmenlerin % 80'i geniş anlamda Avrupa'dan gelmişken devlet sonrası ağırlık % 60 oranında Asya ve Afrika'ya kaymış durumdadır.

İsrail Devleti'nin iç siyasî yapılanması söz konusu olduğunda da siyonizm bir şekilde varlığını sürdürmektedir. Bu yapılanma büyük ölçüde sistemli göç dalgalarıyla gelenlerin kompozisyonunu, sosyal ve siyasal ideallerini yansıtmaktadır. Özellikle ilk üç dalga ile gelen öncüler emek gücü, tarımsal yerleşim ve ortaklaşa yaşam biçimi idealleriyle Filistin'e yerleşen yahudi toplumunun devlet kurucu önderleri olarak sosyalist kanadın İsrail'in erken yıllarında öne çıkmasını sağladı. İlerleyen yıllarda ülkedeki sosyal tabakalaşma ve siyasal hareketler değişim göstermekle birlikte işçi partileri İsrail toplumunda ağırlığını korumaya devam etti. Bu kanadı temsilen ve manda dönemi boyunca da varlık süren Mapai, devlet sonrası -İşçi Partisi adıyla-siyasal hayatın ön sıralarında bulundu. Devlete uzanan süreçte ilk sistemli tarımsal yerleşimleri gerçekleştirerek genel işçi federasyonu Histadrut'u kurumlaştırdı ve özellikle manda döneminde resmî olmayan yahudi ordusu Haganah'yı kurup yönetmiş olmak itibariyle, Mapai'ın İsrail toplumunda kayda değer bir siyasal-toplumsal ağırlığı oldu. Devletin ilk başbakanı David Ben Gurion ile tek kadın başbakanı Golda Meir bu partiye mensuptu. Mapai'ın yanında kayda değer bir diğer örnek, Marksist ideolojiye yakın olup sosyalist ülkeler ve programlarla bağ kurmayı savunan Mapam'dır (Birleşik İşçi Partisi). Siyonizm içinde daha uç sağda bulunan revizyonist siyonizmin temsilcisi Tenuat ha-Herut ise kökenini bu kanadın kurucusu Jabotinsky'nin öğretileri ve Irgun gibi devlet öncesi silâhlı hareketlerden almaktadır. Nitekim 1970'lere girerken Likud adıyla sağ kanattan benzer çizgide başka oluşumların bir bloğuna dönüşen Herut'un liderliğine gelen Menahem Begin aynı zamanda Irgun'un da lideriydi. Şeria nehrinin sadece batı yakasını değil doğu yakasını da (Ürdün) tarihî hakları bulunan Filistin topraklarının parçası kabul eden anlayış İsrail sağı içinde en iyi temsilini Likud'da buldu. Merkez sağ çizgide ayrıca 1961'de birleşerek Liberal Parti'ye dönüşen Genel Siyonist Teşkilât ile İlerici Parti mevcuttu; oy tabanı orta sınıf esnaf ve sanayicilerden oluşan bu kanat daha ziyade Amerika Birleşik Devletleri'ndeki siyonistlerden destek

aldı. Bir de ılımlı ve diğer partilerle iş birliğine yatkın Millî Dinî Cephe (Mafdal) söz konusudur. Ortodoks siyonist yahudilerin temsilcisi Mizrahi'nin ağırlıkta olduğu bu cephe yahudi din ve geleneğinin günlük hayatta canlı tutulması ve yeni devletin bütün kurumlarında yansıma bulmasını

hedeflemiştir. Öte yandan aşırı Ortodoks ve başlangıçta siyonist karşıtı, günümüzde ise nötr çizgide bulunan Agudat Yisrael'in ağırlıkta olduğu Tevrat Dini Cephesi ve sonraki ismiyle Birleşik Tevrat Yahudiliği gibi marjinal partiler de mevcuttur. İsrail Devleti'nin varlık sebebini farklı yönlerden sorgulayan tamamen anti siyonist karakterli azınlık oluşumlar ise Hasidî kesimden çıkan Neturei Karta ile artık varlığını sürdürmeyen aşırı sol görüşlü Mazpen'dir.

Araplar'ın Siyonizm Algısı. Siyonizmin Araplar tarafından algılanışına gelince, İsrail'in kuruluşunu takip eden ve Arap-İsrail savaşlarının sürdüğü yıllar boyunca çevre Arap ülkelerinin radyolarında İsrail siyonist düşman olarak anıldı. 1964'te Filistinliler'ce âdeta bir anayasa niteliğinde kabul edilen Filistin (Millî) Sözleşmesi -Oslo antlaşmaları uyarınca bu türden maddelerinin Aralık 1998 itibariyle hükümsüz sayılışına kadar-siyonizm için Filistin'e yönelik tarihî bir dayanak oluşturan Balfour Bildirgesi'ni ve ona dayalı yapılagelen şeyleri birer hile diye ilân etti. Siyonizmi ise süreci itibariyle sömürgeci, hedefleri açısından saldırgan ve yayılmacı, oluşumu bakımından ırkçı ve ayırımcı, maksat ve vasıtaları yönünden de faşist bir hareket olarak tanımladı. Bu algının dolaylı bir neticesi İsrail'i ima ettiği bilinen, Birleşmiş Milletler Genel Kurulu'nun 10 Kasım 1975 tarihinde aldığı, bağlayıcı olmayan bütün ırkçı ayırımcılıkların ortadan kaldırılmasına yönelik karardır. Yine aynı karar -16 Aralık 1991'de yürürlükten kaldırılmadan önce-siyonizmi "ırkçılık ve ayırımcılığın bir biçimi" şeklinde tanımlamıştır. Bir diğer nokta ise siyonizm ile büyük güç arasında kurulan bağdır. Bağımsızlık mücadelesi veren başka halkların gözünde siyonizmi millî kurtuluş hareketinden ziyade sömürgeciliğin bir türü konumuna sokan bu algı, İsrail'in kuruluşundan sonra onu emperyalizmin bir uzantısı görmek şeklinde devam etti. Burada özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nin İsrail'i himayesi, başka bir deyişle Amerika Birleşik Devletleri üzerindeki siyonist nüfuz önemle kaydedilmelidir. Buna göre iş veren, hükümet ve basın-yayın âleminde köklü yer edinmiş olarak

Amerikan siyonizmi, ancak çok ender vesilelerle zaafa uğramak üzere 1960'lardan bu yana orada İsrail'e karşı resmî politika ve kamuoyu oluşumunun manivelalarını elinde tutagelmiştir (Anderson, sy. 10 [2001], s. 15).

Devlet sonrası siyonizmin konumu bağlamında karşımıza devletin sınırları meselesi çıkmaktadır. Siyonist ideolojide bir yandan tarihî hak iddiası, bir yandan temel bir ilke olarak Yahudiliği bir dinin ötesinde ulus / devlet şekline sokmak ve dünyaya dağılmış yahudileri bu devletin tâbiiyetinde görmek emeli bulunduğundan gerek önceki gelişim süreci boyunca gerekse devlet kurulurken ve kurulduktan sonra yahudi halkına hayat sahası açmak üzere devletin belirgin sınırlarını tanımlamaktan kaçınmak bilinçli bir siyaset olarak yürütüldü. İsrail'in kuruluşundan sonra bile "aliyah"nın arkasının kesilmemesi bu sebebe dayanmaktadır. Ayrıca devletin ilânından itibaren -1949'un Âcil Durumlarda Toprak Müsadere Kanunu, 1950'nin Sahipsiz Mülk Kanunu, 1953'ün Toprak İktisap Kanunu, 1958'in Mürûrüzaman Kanunu gibi-bir dizi yasal düzenleme yoluyla İsrail'in giderek toprak alanını genişletme politikası da bunun önemli bir göstergesidir. Bu noktada 1967'deki işgallerin yeni bir dinî uyanışla bir tür dinî-mesîhî siyonizmin yolunu açarak 1949 sınırlarını işgal bölgelerine ve ötesine taşıran Büyük İsrail anlayışını belli çevrelerde daha da yaygınlaştırdığını, bu bağlamda İsrailliler arasında siyonist düşlerin gerçekleşmesi için İsrail egemenliğinin kalan Filistin topraklarına da yayılmasını savunan ve dolayısıyla 1950'lerden bu yana oralarda kalıcı yerleşim merkezlerinin kuruluşunda önemli rol oynayan Guş Emunim gibi fundamentalist siyonist hareketlerin taraftarlarını arttırdığını hatırlamak yerinde olur. Nihayet 1967 sonrası işgal altındaki Filistin topraklarında yürütülen uygulamalar ve hem sol hem sağ iktidar partilerince o günden bu yana -1993'ten beri gündemde tutulan Oslo barış süreci boyunca dahi-tedrîcî olarak sürdürüldüğü gözlenen, Filistinliler'in yaşam alanlarını daralttıkça daraltan ve bölük pörçük hale getiren sistemli yahudi yerleşim merkezlerinin kuruluşu bu bağlamda verilebilecek örneklerin belki de en önemlisidir.

Planlı İsrail uygulamalarından hareketle 1993'ten itibaren Filistin sorununa çözüm için girişilen barış sürecine ve bu süreçte işgal altındaki topraklardan bir kısmının devredilmesiyle Filistin millî otoritesi doğmuş görünmesine

rağmen siyonist ideoloji ve öğretilerin hâlâ İsrail siyasal elitinde yaşadığını söylemek yanlış olmaz. Zira 2001 yılı itibariyle durumun ne olduğunu şu satırlar ifade etmektedir: "Sekiz yılın ardından, İsrail savunma güçleri Batı Şeria'nın % 60'ını tamamıyla ve diğer % 27'sini ortaklaşa denetiminde tutmaya devam etmektedir; istimlâk edilmiş toprak üzerinde sırf İsrail'e ait yeni bir yol şebekesi geriye kalan Filistin otoritesi elindeki yerleşim yerlerini bölmekte ve kuşatmaktadır; işgal topraklarındaki bütün su kaynağının % 80'ini tekelinde tutan yahudi yerleşimcilerin sayısı hemen hemen ikiye katlanmış durumdadır. Filistinli nüfusun kişi başına geliri Oslo antlaşmalarını takip eden ilk beş yılda dörtte bir oranında düşmüş ve ondan bu yana daha da fazla çöküntüye uğramış bulunmaktadır" (a.g.e., s. 18). Buna göre anlaşmaları imzalayan taraf olarak İşçi Partisi ilk bakışta barış için toprak vermiş ve 2001'den itibaren Ariel Şaron'la birlikte iktidara gelen Likud daha katı şekilde bunun karşısında yer almış görünmekteyse de siyonizmin solunda ve sağındaki her iki kanat da Filistinliler'e millî egemenlik tanıma niyetinde değildir.

Postsiyonizm. Yukarıda anılan gelişme ve siyasal duruşlar dolayısıyladır ki Oslo süreciyle birlikte yahudi aydınları arasında yeni bir bakış olarak postsiyonizm söylemi ortaya çıkmıştır (a.g.e., s. 21-22). Benny Morris, Baruch Kimmerling, Tom Segev gibi aydınların çalışmalarıyla tanınan bu anlayışın temelinde İsrail Devleti'nin resmî siyonist mitolojisinin reddi belirginleşmekte, onların araştırma ve değerlendirmeleriyle bu mitolojinin yapı taşları birer birer sökülüyor görünmektedir. Bununla beraber bu akımın temsilcileri arasında çok azınlıkta kalan ve bizzat siyonizmin öncüllerini reddeden bir kanat ortaya çıkmış bulunsa da -bunun temsilcilerinden bazıları kendileri için postsiyonizm adlandırmasını dahi kabul etmeyip Ilan Pappe örneğinde olduğu gibi "a-siyonizm"den söz etmeyi tercih etmektedir- Anderson'un vardığı sonuca göre postsiyonizmin hâkim kanadında bir dizi görüş İsrail'e ilişkin hâlihazır durumun kabul edilebilirliği etrafında dolaşmaktadır. Bu çizgiden bir yazarın Oslo sürecinin siyonizmle ilişkisini kurarken söyledikleri mânidardır. "Siyonizmin en büyük zaferi Oslo antlaşmaları oldu, zira bu sayede -bütün geri çekilmelere rağmen-siyonist hareketin birincil kurbanı ve hasmı (olanlar) artık Filistin'de bir yahudi devletinin var olma hakkını kabullendi" (Kimmerling, s. 215).

Buraya kadar verilen bilgiler ışığında dünden bugüne siyonizmin hâlâ

yaşıyor olduğunu söylemek mümkündür. Zira dönüşmüş görünen “post” haliyle de olsa siyonizm temel siyasal öncülü itibariyle ayaktadır. Şu halde süregelen çözüm aldatmacası yerine Filistin topraklarında en asgari adalet düzleminde gerçek barış için

çıkar yol nedir? Bu sorunun cevabı, Filistinli mültecilerin sorunları için kurulan Birleşmiş Milletler Ajansı’nda uzun yıllar görev yapan John Davis’in şu çarpıcı tesbitinde bulunmaktadır: Dünya kamuoyu, hatta zaman içinde muhtemelen İsrail halkı siyonizmi mevcut çatışmanın ana sebebi olarak görme noktasına gelecek, böylece İsrail’in gerçekleştireceği de-siyonizasyon barışın nihaî temeli olacaktır (The Evasive Peace, s. 112).

BİBLİYOGRAFYA

A. Koestler, Promise and Fulfilment, London 1949, s. 4; T. Herzl, The Diaries of Theodor Herzl (trc. M. Lowenthal), New York 1962; a.mlf., The Jewish State, Toronto 1988; M. Rodinson, Israel and the Arabs, London 1968, s. 228; J. H. Davis, The Evasive Peace: A Study of the Zionist-Arab Problem, London 1968, s. 112; H. Cattan, Palestine, the Arabs and Israel: The Search for Justice, London 1970, s. 6-38,128; G. Meir, My Life, London 1975, s. 46-47, 160-161, 188; D. Vital, The Origins of Zionism, Oxford 1975, s. 233-234, 260, 396; a.mlf., Zionism: The Formative Years, Oxford 1982, s. 11-12, 165; The Arab-Israeli Conflict: Readings and Documents (ed. J. N. Moore), Princeton 1977, s. 878-903; H. M. Sachar, A History of Israel: From the Rise of Zionism to Our Time, New York 1979; E. T. Zureik, The Palestinians in Israel: A Study in Internal Colonialism, London 1979, s. 47; B. W. Tuchman, Bible and Sword: How the British Came to Palestine?, London 1982, s. 277, 313; L. Stein, The Balfour Declaration, Jerusalem-London 1983, s. 547-548; R. Garaudy, The Case of Israel: A Study of Political Zionism, London 1983, s. 6-7, 29-30, 69, 123; Edward Said, Filistin Sorunu (trc. Alev Alatlı), İstanbul 1985, s. 36, 148, 159; Fahir Armaoğlu, Filistin Meselesi ve Arap-İsrail Savaşları (1948-1988), Ankara, ts., s. 9-94; J. McCarthy, The Population of Palestine, New York 1990, s. 19-20, 26; A. Hourani, A History of the Arab Peoples,

Cambridge 1991, s. 288-289, 323, 331-332, 358-359; M. Lütfullah Karaman, Uluslararası İlişkiler Çıkmazında Filistin Sorunu, İstanbul 1991; Mim Kemal Öke, Siyonizmden Uygarlıklar Çatışmasına Filistin Sorunu, İstanbul 2002, s. 38, 421, 422; R. Halloum, Belgelerle Filistin: Dün, Bugün, Yarın, İstanbul, ts., s. 187; A. W. Kayyali, Palestine: A Modern History, London, ts., s. 13-14, 16, 19, 171; B. Kimmerling, Politicide: Ariel Sharon's War Against the Palestinians, London-New York 2003, s. 215; P. R. Kumaraswamy, Historical Dictionary of the Arab-Israeli Conflict, Lanham 2006; Ş. Tufan Buzpınar, "II. Abdülhamid Döneminin İlk Yıllarında Filistin'de Yahudi İskanı Girişimleri", Türkiye Günlüğü, sy. 30, Ankara 1994, s. 58-65; P. Anderson, "Scurrying Towards Bethlehem", New Left Review, sy. 10, London 2001, s. 5-30; Hasan Karaköse, "Yahudilerin Filistin'e Yerleşme Girişimleri ve Süleyman Fethi Bey'in Layihası (1911)", Gazi Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi, V/1, Kırşehir 2004, s. 43-57; Z. Y. Hershlag, "Israel", Collier's Encyclopedia, New York 1967, XIII, 324-332, 344-348; W. Ebenstein, "Zionism", Grolier Universal Encyclopedia, New York 1969, XX, 315-316; Davut Dursun, "İsrail", DİA, XXIII, 184-188; Sinan İlhan, "İsrail", a.e., XXIII, 189-191.

M. Lütfullah Karaman

SLANE, William Mac-Guckin de

(1801-1878)

İrlanda asıllı Fransız şarkiyatçısı.

12 Ağustos 1801'de Belfast'ta doğdu. 1830 yıllarına doğru öğrenim için Paris'e gitti, Ecole des Langues Orientales'de okudu ve Silvestre de Sacy'in en parlak öğrencilerinden biri oldu. Fransız hükümeti tarafından 1843-1845 yıllarında Cezayir ve İstanbul'da görevlendirildi. Ardından Fransa'nın Afrika ordusunda mütercimlik yaptı ve başmütercimliğe yükseldi (1846). Légion d'Honneur nişanının "chevalier" (1846) ve "officier" (1852) pâyelerini aldı. Ordudaki görevinden ayrıldıktan sonra Paris'te Ecole des Langues Orientales'de yöneticilik yaptı, Arapça okuttu. Société Historique Algérienne'in kurucuları arasında yer alan Slane, ordudaki görevi ve Fransa'nın sömürge siyasetine sağlayacağı katkı sebebiyle Kuzey Afrika tarihine yakın ilgi duydu. Yaptığı tenkitli neşirler ve başta İbn Haldûn'un Muḳaddime'si ile İbn Hallikân'ın Vefeyâtü'l-aʿyân'ı olmak üzere Arapça'dan yaptığı tercümelerle tanındı. Muḳaddime'yi Fransızca'ya çevirirken Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi ve Cevdet Paşa tercümelerinden yararlanmasından Arapça yanında Türkçe de bildiği anlaşılmaktadır. Académie des Inscriptions et Belles-lettres, Conseil de la Société Asiatique de Paris, Académie Impériale des Sciences de Turin'in üyesi idi. 28 Mart 1872'de emekliye ayrıldı; 4 Ağustos 1878'de Passy'de (Paris) öldü.

Eserleri. Telifleri. 1. Lettre à M. Hase sur les premières expédition des musulmans en Mauritanie (Paris 1845). 2. Lettre adressée d'Alger à M. Reinaud, président de l'Académie des inscriptions et belles-lettres (Paris 1847). 3. Vocabulaire destiné à fixer la transcription en français des noms de personnes et de lieux usités chez les indigènes d'Algérie (Paris 1868). 4. Catalogue de la Bibliothèque orientale de feu M. Jules Mohl (Paris 1878). 5. Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque nationale (Paris 1883-1895).

Neşirleri. 1. İmruülkays b. Hucr, Dîvân: Nüzhetü ẕevi'l-keys ve tuḥfetü'l-

üdebâʾ fî ḳaṣâʾidi İmriʾilḳays (Fransızca tercümeyle birlikte, Paris 1837). 2. Ebü'l-Fidâ, Taḳvîmü'l-büldân: Géographie d'Aboulfeda (I-II, Paris 1840, Joseph-Toussaint Reinaud ile birlikte). 3. Gustav L. Flügel, Nücûmü'l-furḳān fî eṭrâfi'l-Ḳurʾân: Concordantiae Corani Arabicae (Lipsiae 1842, 1878, J.-Toussaint Reinaud ve Julio de Mohl ile birlikte). 4. İbn Haldûn, Kitâbü Târîḫi'd-düveli'il-İslâmiyye bi'l-Maġrib: Histoire des berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale (el-ʿİber'in Mağrib tarihine dair VI ve VII. ciltleri, I-II, Alger 1847-1851; Fransızca tercümesi, I-III, Paris 1852-1856; nşr. Mohand Oulhadj Laceb v.dğr., I-III, Alger 2001). 5. Ebû Ubeyd el-Bekrî, al-Muġrib fî ẕikri bilâdi İfrîḳıyye ve'l-Maġrib (el-Mesâlik ve'l-memâlik'in Kuzey Afrika ile ilgili bölümü; Alger 1857, 1911). 6. İzzeddin İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (491-628/ 1098-1231 yılları arası olayları, bir grup şarkiyatçıyla birlikte, neşir ve Fransızca tercüme, RHC Or., I [1872], s. 187-744; II/1 [1887], s. 1-180). 7. İzzeddin İbnü'l-Esîr, Târîḫu'd-devleti'l-Atâbekiyye fi'l-Mevṣıl (Haçlı seferleriyle ilgili bölümü, C. A. Barbier de Meynard'ın Fransızca tercümesiyle birlikte: "Histoire des atabegs de Mosoul", RHC Or., II/2 [1876], s. 5-375). 8. Bahâeddin İbn Şeddâd, Sîretü Ṣalâḥiddîn (Fransızca tercümesiyle birlikte: RHC Or., III [1884], s. 3-370). 9. İbn Cübeyr, Nebẕe min Riḥleti'bni Cübeyr / Extrait du voyage d'Ibn Djobeir (RHC Or., III [1884], s. 445-456). 10. Makrîzî, el-Münteḳā min Aḫbâri Mıṣr li'bn Müyesser (Haçlı seferleriyle ilgili bölümü, Fransızca tercümesiyle birlikte: RHC Or., III [1884], s. 457-473).

Tercümeleri. 1. Ebû Ubeyd el-Bekrî, Description de l'Afrique septentrionale (el-Muġrib'in tercümesi; Paris 1859, 1913, 1965; Algiers 1910). 2. İbn Hallikân, Ibn Khallikan's Biographical Dictionary (Vefeyâtü'l-aʿyân'ın tercümesi, I-IV, Paris 1842-1871; nşr. S. Moinul Haq, I-VII, Karachi 1961-1968). 3. İbn Battûta, Voyage dans le Soudan (Riḥle'nin Sudan'la ilgili bölümünün tercümesi, Paris 1843). 4. İbn Haldûn, "Autobiographie d'Ibn Khaldun" (el-ʿİber'in son cildindeki müellifin otobiyografisi; JA, III [1844], s. 5-60, 187-210, 291-308, 325-353). 5. İbn Haldûn, Les prolégomènes d'Ibn Khaldoun (Muḳaddime'nin tercümesi, I-III, Paris 1862-1868, 1934-1938). Bu tercümedeki bazı hatalar R. Dozy (JA, XIV [1869], s. 133-218) ve A. Bombaci (Annali dell'Istituto Universitario di Napoli, Nuova Serie, III [1949], s. 439-472) tarafından düzeltilmiştir.

Bazı önemli makaleleri de şunlardır: “Choix des poésies les plus remarquables des anciens arabes” (JA, série 3, V/29 [1838], s. 445-479); “Histoire de la province d’Afrique et du Maghrib, traduite de l’arabe d’En-Noweiri” (a.g.e., série 3, XI [1841],

s. 97-135, 557-583; XII [1841], s. 441-483; XIII [1842], s. 49-64; Nüveyrî’nin Nihâyetü’l-ereb’inden); “Description de l’Afrique par Ibn-Haucal” (a.g.e., série 3, XIII [1842], s. 153-196, 209-258; İbn Havkal’in el-Mesâlik ve’l-memâlik’inden Kuzey Afrika ile ilgili bölüm); “Notice sur Codema et ses écrits” (a.g.e., série 5, XX [1862], s. 155-181; Kudâme b. Ca‘fer’in Kitâbü’l-Ḫarâc’ının özeti); “Résumé de l’histoire des croisades tiré des annales d’Abou’l-Fedâ” (RHC Or., I [1872], s. 2-165); “Autobiographie d’Abou’l-Fedâ extraite de sa chronique” (RHC Or., I [1872], s. 166-186).

BİBLİYOGRAFYA

L. Şeyho, el-Âdâbü’l-ʿArabiyye fi’l-ḳarni’t-tâsiʿ ʿaşer, Beyrut 1910, II, 56; Serkîs, Muʿcem, I, 97, 99, 334, 472, 579, 903-904; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1958, I, 180-181; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), V, 256; W. Behn, Concise Biographical Companion to Index Islamicus: An International Who’s Who in Islamic Studies from its Beginnings Down to the Twentieth Century, Leiden 2004, III, 407; D. Reig, “L’orientalisme savant: de l’humanisme au politique”, Histoire de l’Islam et des musulmans en France du moyen âge à nos jours, Paris 2006, s. 617; “Nécrologie: M. de Slane”, RAfr., XXII (1878), s. 473-474; el-Ḳāmûsü’l-İslâmî, III, 421.

Recep Şentürk

SLAVONYA

Doğu Hırvatistan'da Sava ve Drava nehirleri arasında kalan tarihî bölge.

Hırvatistan'da Zagreb'in 100 km. doğusundan ülkenin doğu sınırlarına kadar uzanan bölgeyi kapsamakta olup kaynaklarda ve bazı araştırmalarda isim benzerliği sebebiyle Slovenya ile karıştırılır. Slavonya kelimesinin aslı Latince Sclavonia'dan gelir. Slavonya bölgesi Roma İmparatorluğu zamanında Pannonia eyaletine dahildi. Milâttan sonra VII. yüzyılda bağımsız bir devlet haline geldi ve 1091'den itibaren Macar hâkimiyetine girdi. XVI-XVIII. yüzyıllar arasında Osmanlı idaresinde kaldı.

Slavonya'da Osmanlı idaresi 1521'de Belgrad'ın fethinden sonra başladı ve 1552'de tamamlandı. Bölgenin doğu kısımları Buda ve Viyana'ya doğru yönelen Osmanlı gücünün ana dayanak noktası iken batı ve orta kısımları Semendire ve Bosna sancak beylerinin hareket alanını oluşturuyordu. Bölgedeki Osmanlı askerî gücü ve Türk nüfusu 1686-1688 arasında tedrîcen çekildi. Osmanlılar, 1102'de (1690-91) Slavonya bölgesinin Sava nehrinin kuzeyinde kalan güney kesimini yeniden aldılarsa da 1699'daki Karlofça Antlaşması ile Sava nehri sınır kabul edilince burası tahliye edildi. Bölgede Osmanlı döneminin kalıntıları seyrek ve dağınıktır. Osmanlı izleri halk kültüründe ve mahallî dilde daha çok göze çarpar.

Osmanlı döneminde bölge, Ortaçağ'ın Macar-Slav ve erken modern çağın Balkan karakterli Slav-Ulahlar'a dayalı karışık bir geleneği barındırıyordu. Tarihî veriler bölgede vergi sisteminin XVII. yüzyıla kadar gevşek uygulandığına, zamanla müslüman nüfusun artışına paralel olarak vergilerin daha sistemleştiğine işaret etmektedir. XVII. yüzyıla doğru güneyden bütün bölgeye yönelik yeni göç dalgası önemli değişimi de beraberinde getirdi. Nitekim 1580'lerde hıristiyan köylerinin nüfusu dörtte bir nisbetinde artarken müslümanların yerleşmiş olduğu kasabalarda nüfus üçte iki nisbetinde çoğalmıştı. Osmanlı idaresinin mahiyeti ve içtimaî, siyasî gelişmeler üzerinde yapılan araştırmalar Osmanlı ilerleyişinin duraklaması sonucu bölgenin iki ana kısma ayrıldığını gösterir. Yaklaşık üçte birlik kısmı serhat bölgesi haline gelmiştir. Burada askerî garnizonlar vardır ve

bölge geniş ölçüde Ortodoks Ulahlar, Katolik ve müslüman köylülerle desteklenmiştir. Bu kesimde bazı kasaba merkezleri de mevcuttur. Bu nüfusun statüsü, kasabalar hariç askerî hizmetli olarak gerçek askerî zümre ile normal reâyâ arasında bir konumdaydı. Ayrıca kasabalılar serhat bölgesinden olmadıkları halde kendilerini askerî statüde görüyordu. Bölgede daha büyük şehir ve kasabalarda yaşayan zeâmet sahiplerinin 988 (1580) tarihli tahrirlerde şehir kethüdâları adıyla yer aldıkları, bir yerleşim biriminin kasaba diye adlandırılması için herhangi bir sınırlama olmadığı, hatta uzun zaman camisi ve pazar yeri bulunmayan bazı yerlerin de kasaba olarak anıldığı görülmektedir.

Yaklaşık 1600 yıllarından itibaren bölgede herkesin silâh taşıyabildiği, sık sık asayiş olaylarının vukua geldiği, Habsburglar'la çatışmaların günlük olaylar arasında yaşandığı bir hayat söz konusu idi. Bunda belki, belli bir düzeyde kültürel hayatı bulunan Pojega (Pozega) şehri istisna teşkil ediyordu. Geri kalan üçte ikilik kısım zengin bir tarım bölgesiydi. Buradaki Osmanlı idaresi, Osmanlı Macaristanı'nda veya Balkanlar'da karşılaşılmayacak derecede yerleşmiş klasik unsurlar taşıyordu. Nitekim Ösek (Osijek / Eszék), İlok (Ujlak) ve Dimitrofçe (Mitrovica) gibi kasabalarda büyük panayırlar kuruluyordu. Bölge üretim açısından çok yüksek değerlere sahip değildi. Zira bölgedeki serhat nüfusu birçok sıkıntıyla karşı karşıya kalıyordu. Yine de vergilendirilmeyen sebze, meyve ve arıcılık ürünleri yüksek değerlere ulaşıyordu. Vergi mükellefi olanlar ise daha çok kasabalarda oturan, tarım ve ticaretle uğraşanlardı. İçlerinde bazı hıristiyanların da bulunduğu, çoğunluğunu müslümanların oluşturduğu bu kasabalılar genellikle şehre yakın köylerde tarım faaliyetlerini sürdürüyordu. Onların çoğu da askerî statüdeki seçkin kesime mensuptu.

Slavonya, Osmanlı idaresinden çıktıktan sonra Habsburglar'ın kontrolü altına girdi. 1848 ihtilâli sonrasında Habsburg denetimi arttı, ancak 1868'de tekrar Macarlar'a intikal etti. 1918'de Yugoslavya sınırlarına dahil edildi. 1991'de Hırvatistan bağımsızlığını ilân edince buna karşı çıkan doğu Sırplar'ı 1995'te Slavonya'nın hâkimiyetini ele geçirdilerse de bu uzun sürmedi ve 1998'de Hırvatistan ile birleşti. Slavonya yedi bölgeye ayrılmış olup nüfusu 781.454'tür (2001). En önemli şehri 114.616 (2001) nüfuslu, makine, dokuma, şeker, kibrit ve deri sanayinin gelişmiş olduğu Osijek'tir. Diğer önemli şehirler Slavonski Brod, Vinkovci, Vukovar, Ğakovo, Pojega,

Virovitica, Nova Gradiška, Slatina, Županja, Našice, Valpovo, Belišće'dir. Etrafında bulunan nehirler sayesinde verimli bir tarım alanına sahip bulunan bölge mısır, hububat, gıda endüstrisi, doğal gaz ve petrol sanayii bakımından gelişmiştir. Nüfus Hırvat ve Sırp yoğunlukludur.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 516-524; VI, 172-189; VII, 141-154; I. Mažuran, Hrvati i Osmansko Carstvo, Zagreb 1997, tür.yer.; N. Moačanin, Slavonija i Srijem u razdoblju Osmanske Vladine, Zagreb 2001, tür.yer.; a.mlf., Town and Country on the Middle Danube, 1526-1690, Leiden 2006, tür.yer.; J. Šk. v.dğr., "Slavonija", Enciklopedija Jugoslavije, Zagreb 1968, VII, 222-225.

Nenad Moacanın

SLOVAKYA

Orta Avrupa’da ülke.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

1 Ocak 1993’te Çekoslovakya’nın ikiye ayrılmasıyla kurulan Slovakya kuzeyden Polonya, doğudan Ukrayna, güneyden Macaristan, batıdan Avusturya ve Çek Cumhuriyeti ile komşudur. Yüzölçümü 49.034 km², nüfusu 2008 başlarında 5.392.938 olan ülkenin resmî adı Slovak Cumhuriyeti (Slovenská Republika), başşehri Bratislava (Macarca Pozsony, Almanca Pressburg, 2008’de 424.116 nüfus), diğer önemli şehirleri Košice (234.379), Prešov (91.345), Zilina (85.471) ve Nitra’dır (84.387).

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Büyük bir kesimi dağlık olan Slovakya’nın sadece güney ve güneybatı kesimlerinde Tuna nehriyle bu nehrin kolları etrafında gelişen ovalık alanlar bulunur. Dağlık kesimler, Karpat dağlarının bu ülke sınırları içine sokulan ve Batı Karpatlar adı verilen engebelerden meydana gelir. Batı Karpatlar da kendi aralarında Küçük Karpatlar, Beyaz Karpatlar gibi kesimlere ayrılır. Kuzey ve kuzeydoğuya doğru Tatra kütlesi denilen dağlık kesimler ve nihayet Polonya ile sınır oluşturan Beskit dağları ülkenin başlıca engebeleridir. Tatra dağları üzerindeki Gerlachovka zirvesi (2655 m.) Slovakya’nın en yüksek noktasıdır. Orta Avrupa’nın karasal iklimine ait özellikler gösteren Slovakya’da sıcaklık değerleri doğuya doğru gidildikçe düşer (ocak ayı ortalamaları ülkenin doğusunda bulunan Košice’de -3.4°’’ye kadar iner). Yağış güneyde Tuna kıyılarında 550 mm. iken yüksek kesimlerde 1100 milimetreye kadar çıkar. En önemli akarsular Tuna ile onun kollarından olan Morava, Vah gibi ırmaklardır. Ülkede büyük göl olmamakla birlikte dağlık kesimlerde çok sayıda küçük boyutlu dağ gölleri bulunur. Dağlık kesimlerde 600-800 metreye kadar olan yüksekliklerde kayın, meşe ve öteki yayvan yapraklı ormanlara rastlanır.

Kilometrekareye 110 kişinin düştüğü Slovakya'da nüfus yoğunluğu güneydeki ovalık kesimlerde çok daha fazladır. Etnik bakımdan nüfusun % 85,8'i Slovak, % 9,7'si Macar, % 1,8'i Çingene, % 1'i Ruten, % 0,9'u Çek ve % 0,8'i diğer unsurlardan oluşur. İkinci büyük grup olan Macarlar ülkenin güneyinde Macaristan'a komşu olan yerlerde yaşamaktadır. Ülke nüfusunun % 70'i Katolik mezhebine bağlıdır. Müslüman nüfusu 5000 dolayında olup büyük bir kısmı Arap ve eski Yugoslavya, özellikle de Makedonya göçmenlerinden oluşmaktadır. Ülkenin güney ve güneybatısındaki düzlüklerde tarım gelişmiştir. Tuna çevresinde daha çok tahıl yetiştirilir. Bu topraklar eski Çekoslavakya ikiye bölünmeden önce de Çekoslavakya'nın buğday ambarı olarak nitelendirilirdi. Buğday dışındaki başlıca ürünler çeşitli sebzeler, şeker pancarı, mısır ve meyvedir. Yüksek kesimlerde dağlar arasına sokulmuş vadi tabanlarında yulaf, patates, çavdar, keten (az miktarda) yetiştirilir. Karpatlar'ın eteklerinde bağcılık yaygındır. Son yıllarda gelişme eğiliminde olan endüstri (buzdolabı, tarım aletleri, metalürji), turizm ve hayvancılık diğer ekonomik zenginliklerdir.

II. TARİH

Resmî Slovak tarih yazımına göre bugünkü Slovakya topraklarına yönelik Slav yerleşimi VI. yüzyılda başlamıştır. Daha önceleri burası Germenler'le Romalılar'ın sınır bölgesiydi ve burada sürekli savaşlar meydana gelmekteydi. Bölge 567'den sonra Avarlar'ın işgalinde kaldı ve işgalden VII. yüzyılda kurtuldu. Bölgedeki Nitra Prensliği VIII. yüzyılda oluştu, ancak Büyük Moravya Hükümdarı I. Mojmir 833'te Prens Pribina'yı uzaklaştırdı; böylece bölge Büyük Moravya Prensliği topraklarına dahil edildi. Büyük Moravya, Macar yayılması ve işgali sırasında dağıldı (896). Bölge 1918'e kadar Macar Krallığı'nın dokunulmamış bir parçası özelliğini korudu.

Macarlar, arazinin kuzey ve batı sınır bölgelerine Sekel ve Türk kökenli Peçenek ve Kabar halklarını yerleştirdi. Yükseltisi daha az arazilerde, daha geniş ırmak vadilerinde Macarlar'ın göçleri başladı, yüksek kuzey arazileri ise Slovak halkın elinde kaldı. Geçici sınır kuşağında bu iki halk birbiriyle büyük ölçüde kaynaştı. 1241-1242 Moğol akınlarının ve tahribatının ardından Macar kralları ve en başta IV. Béla yeniden yerleşimi sağlamak

için Moravyalı, Leh, Çek ve Ruten halkın yanında Almanlar'ı da çağırdı. Gelişmiş maden şehirlerini -Banská Štiavnica, Banská Bystrica, Kremnica- Almanlar kurdu. Avrupa'nın XV. yüzyıla kadar gümüş ve altın üretiminin üçte birini bu bölge karşılıyordu. Budin'in (Buda) Osmanlılar'ın eline geçmesinden sonra (29 Ağustos 1541) Slovakya'nın bugünkü arazisi Macar Krallığı'nı oluşturdu. 1536-1783 yılları arasında Macar başşehri Pozsony idi (bugünkü Bratislava). Habsburg hânedanından gelen Macar krallarına burada taç giydiriliyordu, Macarlar'ın kutsal tacı da burada saklanıyordu. Estergon'un (Esztergom) Osmanlılar'ın eline geçmesinin ardından ülkenin dinî merkezi Estergon kardinalinin ikametgâhı Trnava (Nagyszombat) şehrine aktarıldı (1543-1820); Macaristan'ın ilk devlet üniversitesi 1636'da burada kuruldu ve üniversite daha sonra Budapeşte'ye taşındı.

Slovakya'nın bugünkü arazisine yönelik Osmanlı ilgisinin yoğunlaşması 1540-1550'li yıllarda başlar. Estergon'un 1543'te Osmanlılar'ca fethinden sonra Estergon sancağı oluşturuldu ve bu sancak Tuna'nın kuzeyinde bulunan arazilere de yayıldı. Estergon kardinali Pál Várday, Nyárhíd köyünün yanında 1545'te onun karşısında palanka kalesini yaptırdı ve bu sebeple adına Érsekújvár (Kardinal Yeni Kalesi) denildi (T. Uyvar, Slovence Nové Zámky, Alm. Neuhäusel). Ancak bu palankayı Viyana Savaş Konseyi yeterince güçlü bulmuyordu; bu yüzden yıktırıldı ve 1573-1580 yılları arasında Nitra ırmağının sağ kıyısında modern, altıgen biçimli bir hisar yaptırıldı. Aynı dönemde bugünkü Doğu Slovakya'nın güney bölümünde Seçen sancak beyi Hamza Bey, 1554'te Filek Kalesi'ni (Macarca Fülek, Slovakça Filekovo) ele geçirdi. Kale 1596'da yeniden Habsburglar'ca zaptedildi. Fakat aynı yıl Osmanlılar Eğri (Macarca Eger, Alm. Erlau) Kalesi'nin dolayında yeni bir vilâyet kurdu ve bu vilâyet kuzeyde bugünkü Slovakya'ya bağlı olan arazileri de sınırları içinde bulunduruyordu, hatta Osmanlı-Macar askerî sınırının ötesinde vergi alınıyordu.

István Bocskai, Habsburglar'a karşı isyan ettiği zaman (1604-1606) başşehrini günümüzdeki Slovakya'nın (o zamanki Yukarı Macaristan) merkezine Kaşa'ya (Slovence Košice, Macarca Kassa) yerleştirdi. Ayaklanmaya Osmanlı Devleti destek verdi. Bu hareket, aslında István Bocskai'nin Osmanlılar'ın yardımıyla Erdel prensi unvanını elde etmesi için başlatılmıştı. İlk zaferler, hem Macar soylularında hem Budin'de

bulunan Sadrazam Lala Mehmed Paşa'da Erdel ve krallık Macaristan'ının Bocskai'nin idaresi altında birleşmesiyle, Kanûnî Sultan Süleyman ve Macar Kralı I. János Szapolyai zamanında kurulmuş olan Osmanlı vesâyetindeki Macar Devleti'nin yeniden ortaya çıkarılabileceği umudunu uyandırmıştı. Lala Mehmed Paşa, çıkarttığı bir fermanla István Bocskai'yi Macar krallığına ve Erdel prensliğine getirdi (1013 Cemâziyelâhir ortası / 5-14 Kasım 1604). Tuna ile Zsitva nehirlerinin birleştiği noktada 11 Kasım 1606'da Zitvatorok (Zsitvatorok) adı verilen antlaşma imzalandı ve bu antlaşma iki büyük gücün işlerini 1663'e kadar düzenledi.

Bir sonraki dönem Osmanlı vesâyetindeki Erdel Prensi Gábor Bethlen'in (1613-1629) zamanına yerleştirilebilir. Bu prens Avrupa'da süren Otuzyıl savaşlarına katıldı ve Osmanlı yardımcı birlikleri tarafından güçlendirilmiş ordusuyla o zamanki krallık Macaristan'ının arazisini ele geçirdi. Bir yıl sonra Banská Bystrica (Besztercebánya) meclisi onu kral seçti, fakat taç giydirilmedi. Başlayan barış görüşmelerinin ardından işgal ettiği ülke bölümünün batı arazilerini Macar Kralı II. Ferdinand'a geri vermesi ve Macar kralı unvanından vazgeçmesi gerekiyordu, ancak bugünkü Slovakya'nın doğu bölgesini elinde tutabilecekti. Kral unvanını II. Osman da kabul ediyordu ve bu konuda Yukarı Macaristan soylularına ahidnâme-i hümâyun gönderildi (Feridun Bey, II, 446-448). Bethlen her ne kadar bölgeyi iki defa işgal ettiyse de ilkinden daha kötü şartlarla barış yapabildi. Bugünkü Slovakya'nın doğu bölgesi Kaşa merkez olmak üzere -bu tarihten başlayarak Osmanlı kaynaklarında buraya "yedi nahiye" adı verildi-sonuna kadar elinde kalabilecekti. Kısa bir taht mücadelesinden sonra Erdel Prensi I. György Rákóczi Bethlen'in politikasını sürdürerek 1644'te yedi nahiyeyi işgal etti. Sultan İbrâhim'den bu işgalin tanınmasını istedi ve bunun karşılığında Erdel'in ödediği 10.000 altının yanı sıra 40.000 altın ödeyeceği sözünü verdi, ancak bunu eksik olarak yerine getirdi. Bölge o ölünceye kadar egemenliği altında kaldı.

Slovakya tarihinin gerçek Osmanlı dönemi, Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa'nın Habsburg İmparatorluğu'na karşı sefer açtığı ve Erdel Prensi Mihály Apafi önderliğinde Habsburglar'dan bağımsız, ancak Osmanlılar'a bağlılığı kabul eden Macar Krallığı'nı yeniden kurmak istediği 1663'te başlar. Daha önceki zamanlarda girişimi başlatanlar bir iki Macar soylusuyken şimdi Mihály Apafi devreye giriyordu. Osmanlılar 26 Eylül

1663'te Viyana'nın öncü kalesi Uyvar'ı ele geçirdiler ve buraya önce Kürt Mehmed Paşa'yı, ardından Varat (Nagyvárad, Oradea) Paşası Küçük Mehmed Paşa'yı tayin ettiler. Şehirde müslüman okulu ve kütüphanesi kuruldu. Beylerbeyi Estergon kardinalinin konağına yerleşti. Şehirde zaferden hemen sonra müslüman iş yerleri ve bir varoş inşa edildi ve üç hıristiyan kilisesinin ikisi camiye, biri depoya dönüştürüldü. Şehrin ilk kadısı Hacı Mahmud oldu, nâibi ise Hüseyin Efendi idi. Önceleri 4000 kişilik bir muhafız birliği yerleştirildi ve bu birliğin sayısı barış zamanında yarı yarıya azaltıldı. Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa'ya bölgede geniş topraklar mülk olarak bağışlandı; bu mülk iki küçük şehir, on köy ve çiftlikten oluşuyordu. Daha sonra burası vakfa çevrildi. Söz konusu seferin amacı Macar soylularının Habsburglar'a karşı ayaklanmaları idiyse de bu gerçekleşmedi. Ancak yeni teşkil edilen vilâyet yirmi iki yıl boyunca ayakta kaldı. Bölgenin daha o yıl tahriri yapıldı, vergiler belirlendi ve kanunlar yürürlüğe kondu.

Slovakya'nın belirli bir parçasını içine alan Uyvar vilâyetinin varlığını kabul eden Vasvár Antlaşması (1664), işgal edilen bölgelerde bir yirmi yıl daha nisbeten barış içindeki Osmanlı egemenliğini sağladı. Fakat bu durum Habsburglar'dan yana olan Macar soyluları arasında antipati uyandırdı ve Macaristan nâibi Ferenc Wesselényi'nin düzenlediği bir uzlaşma planı o sırada Girit'te bulunan Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa'ya sunuldu, ancak paşa uzlaşma planını desteklemedi. Buna rağmen Péter Zrínyi'nin, Kristóf Frangepán'ın, Ferenc Batthyány'nin ve seçilmiş Erdel Prensi I. Ferenc Rákóczi'nin önderliğinde bir ayaklanma başladı; bu ayaklanmanın amacı Osmanlı egemenliğinin kabulü ve Türk dostu bir Macar devletinin kurulması idi. Ancak ne Osmanlılar'dan ne de Macar soylularından hiçbir yardım göremediği için bu hareket kısa sürede başarısızlıkla sonuçlandı. Ayaklanmaya katılanların önderleri İmparator Leopold'ün emriyle I. Ferenc Rákóczi'nin dışında idam edildi. Protestanlar için kovuşturma açıldı ve papazlarından yirmi ikisi forsa olarak satıldı. Hareketin kana boğulması Erdel sınırlarına doğru bir göçmen dalgası ortaya çıkardı, kendilerine göçmen adı veren isyancılar 1677'de önder olarak Imre Tököli'yi seçtiler. II. Ahmed, Tököli'yi 1682'de bugünkü Slovakya bölgesinde kurulan yeni devletin, Orta Macar Devleti'nin prensliğine tayin etti; buradaki Macar soylularına ise on dört maddeden oluşan bir ahidnâme verdi (BA, Nâme-i Hümâyûn Defteri, nr. 5, s. 347-352). Ancak bu devlet yalnızca 1685'e kadar

ayakta kalabildi; o tarihte Varat (Várad) Valisi Ahmed Paşa 15 Ekim'de Tököli'yi yakalattı ve zincire vurdurdu. II. Viyana Kuşatması'nın başarısızlığa uğramasının ardından (1683) Macaristan'ın yeniden işgaline girişildi ve Ahmed Paşa, Tököli'yi vererek Habsburglar'la daha iyi şartlarda bir barış antlaşması yapmak istedi. Padişahın devreye girişiyle Tököli hapisten kurtulduysa da ordusunun büyük bölümü bu sırada artık Habsburg saflarına geçmişti. Bu bölgenin adı olan Orta Macar'ın anlamı, Osmanlılar'ın diğer iki Macar devletinin (Habsburglar'ın Macar Devleti ve Erdel Prensliği) arasındaki bölgede oluşan üçüncü Macar devlet birliğine işaret etmektedir. Daha sonraları Orta Macar adı Erdel'in, Osmanlılar'ın ve Habsburglar'ın idaresinde olmayan yerleri kapsıyordu. Meselâ II. Ferenc Rákóczi'ye, 1703-1711 yılları arasındaki Habsburglar'a karşı ayaklanma sırasında Erdel beyi yanında Orta Macar kralı unvanı bu sebeple verildi; hatta bazı dönemlerde yalnızca bugünkü Slovakya üzerinde değil neredeyse bütün Macaristan'da hüküm sürdü.

Bölgeye Macar Krallığı sırasında Yukarı Topraklar, daha sonra da Yukarı Bölge adı verilmişti, batı kısmına Aşağı Macaristan, doğusuna Yukarı Macaristan denmişti. Ardından buradaki Slovaklar elde bulunan verilere göre 1685'te buraya Slovensko (bugünkü adın temelidir) demeye başladılar. Slovak ulusal bilinçlenmesi XVIII. yüzyılda güçlü bir Çek kültürel etki altında ortaya çıktı. Slovak seçkinleri L. Štur, J. Urban ve M. Hodža'nın aldığı karara göre Orta Slovakya ağzı edebî dil olacaktı. Macar Özgürlük Savaşı sırasında (1848) Macar hükümeti Slovak millî taleplerini kabul etmedi; bu yüzden kurulmuş olan Slovak Millî Konseyi ona karşı Habsburg sarayının desteğiyle silâhlı birlikler oluşturdu, halbuki Slovaklar'ın büyük çoğunluğu devrimi destekliyordu. Slovak politik seçkinleri bir yıl sonra bağımsız Slovak taç-eyaleti kurulmasını Habsburg sarayından istedi, 1861'de ise Slovak dilini eğitimde ve dil bölgesi içindeki resmî işlerde kullanmayı talep etti, ancak bu kabul görmedi. 1863'te bütün Slovaklar'ı kapsayan Matica Slovenska adlı kültürel birlik kurulduysa da Macar hükümeti bunu 1875'te yasakladı. XIX. yüzyılın sonuna gelindiğinde Macar kültürel baskısı hissedilir duruma geldi ve bu baskı karışık bir nüfusa sahip bölgelerde kısmen Macarlaşma'ya yol açtı. 1871'de Slovak Halk Partisi kuruldu, ayrıca başka siyasal forumlar da oluştu. I. Dünya Savaşı sonunda Avusturya-Macaristan monarşisinin yıkılması üzerine Slovak Millî Konseyi yeniden teşekkül etti ve bu konsey o sırada oluşan Çek Devleti'ne

katılmaya karar verdi (1918). Paris Barış Antlaşması'nda Macaristan, halk oylamasına başvurularak bölgenin nereye bağlı olması gerektiğine karar verilmesini boş yere istedi (bu sırada nüfusun yalnızca % 57'si kendisinin Slovak olduğunu belirtmişti), böylece bu girişim sonuçsuz kaldı.

4 Haziran 1920'de imzalanan Trianon Antlaşması gereği bölge Slovensko adıyla

Çekoslovakya'nın parçası oldu (bk. ÇEKOSLOVAKYA). Slovaklar'ın beklediği otonom yönetimi Prag hükümeti gerçekleştirmedi. Ancak Slovakya iki dünya savaşı arasında hızla gelişti ve Orta Avrupa'nın en demokratik devleti sayıldı. Bununla birlikte otonomi elde etmek üzere ciddi bir Slovak hareketi başladı ve bu 19 Kasım 1938'de gerçekleşti. Bir yıl sonra I. Viyana Kararı gereği Macaristan, Macar nüfusunun çoğunlukta olduğu güney bölgelerini yeniden elde etti. Çek Devleti'nin Almanlar'ca işgalinden sonra Jozef Tiso'nun yönetiminde bağımsız, ancak güçlü biçimde Alman etkisi altında bulunan Slovak Devleti kuruldu (9 Mart 1939).

II. Dünya Savaşı'na Slovakya Almanya'nın yanında girdi. Banská Bystrica'da patlak veren antifaşist ayaklanmayı (29 Ağustos 1944) Alman birlikleri bastırdı. Savaşı bitiren Paris Barış Antlaşması'yla çoğunluğunu Macar halkının oluşturduğu bölgeler Macaristan'dan ayrıldı ve bunlara yeni üç köy daha eklendi. Alman ve Macar nüfusu toplu suç işlemekle suçlandı (Beneš kararları). Öncekini tamamıyla, sonrakini ise Macar-Slovak nüfusu değişimi çerçevesinde göçe zorladılar, kalmak isteyenlerin kendilerini Slovak saymaları gerekiyordu. Komünistlerin iktidara geçmesi sonucunda Çekoslovakya'da ağırlık Çekler'e geçti ve ancak Prag baharı neticesinde (1968) 1969'da otonom Slovak Sosyalist Cumhuriyeti kuruldu. İlk özgür çok partili seçimlerden sonra millî bağımsızlık sorunu büyük bir önem kazandı ve 1 Ocak 1993'te bağımsız Slovak Cumhuriyeti kuruldu. Bu cumhuriyet 2004'te Avrupa Birliği'nin üyesi oldu.

Slovakya'nın güney bölgesinde Uyvar eyaleti, kısmen Eğri eyaleti, Seçen, Filek ve Estergon sancakları kurulduğu için hem Macar hem daha sonraki Slovak tarih yazımı bölgeyle ilgili Türk kaynaklarına ilgi göstermiştir. Bu araştırmaları Çek Jan Rypka'dan sonra Macar kökenli Jozef Blaskovics

başlattı; Blaskovics pek çok eserin yanı sıra Uyvar Eyâleti Tahrir Defteri'ni, vergi ödeyenlerin cizye defterini, Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa'nın vakıf defterini (Budapest 1989), ayrıca Rimavská Sobota (Rimaszombat) Türkçe belgelerini yayımladı. On yıllar boyunca Prag'daki Karl Üniversitesi'nde Macarca ve Türkçe öğretti. Defter ve belge çevirilerinin yanında günümüze kadar gelebilmiş olan Türkçe iki Macar tarihini çevirdi (A Magyarok története: Târîh-i Üngürus Madzsar Tarihi, Budapest 1982). Vojtech Kopčan da onu izledi ve Blaskovics ile birlikte Slovakya'ya ilişkin Türkçe ve Macarca Osmanlı belgelerini neşretti; bunun yanı sıra XVII. yüzyılı anlatan kaynaklarla da (Silahdar Târihi, Cevârihü't-tevârîh, Târîh-i Râşid, Evliya Çelebi Seyahatnâmesi) ciddi biçimde uğraştı. Türk edebiyatıyla, Slovak Bilimler Akademisi'nde pek çok ciltten oluşan Türk edebiyatı eserleri de vermiş olan Celnarová Xénia ilgilenmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

ÖStA, HHStA (Avusturya devlet arşivi), Türkische Urkunden, nr. 5-15.08.1682; Göttingen, Niedersächsische Nationalbibliothek, 4° Cod. MS. Turcica 29; 4° Cod. MS. Turcica 30; Feridun Bey, Münşeât, II, 446-448; M. Matunák, Érsekújvár a török uralom alatt 1663-1685, Nyitra 1901; a.mlf., ^ivot a boje na slovensko-tureckom pohraničí, Bratislava 1983; A. Szana, Die Geschichte der Slowakei, Bratislava 1930; Ahmed Refik [Altınay], Türk Hizmetinde Kıral Tököli İmre (1683-1705), İstanbul 1932; Besim Darkot, Avrupa Coğrafyası, İstanbul 1962, s. 107, 113, 115; P. George, Géographie de l'Europe centrale slave et danubienne, Paris 1964, s. 60-83; E. Prokosch, Krieg und Sieg in Ungarn. Die Ungarnfeldzüge des Wesirs Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Pascha 1663 und 1664 nach den "Kleinodien der Historien" seines Siegelbewahrers Hasan Ağa, Graz-Wien-Köln 1976; J. Blaskovics, Érsekújvár és vidéke a török hódoltság korában, Budapest 1989; a.mlf., Rimaszombat és vidéke a török hódoltság korában, Budapest 1989; a.mlf., "Az "Orta Madzsar" (Orta Macar) és Erdély történetére vonatkozó török iratok I. Rákóczi György fejedelem korából", Borsod-Abaúj-Zemplén Levéltári Évkönyve VI (ed. C. Csorba), Miskolc 1990, s. 259-301; a.mlf., "Sadrıazam Köprülüzâde (Fazıl) Ahmed Paşa'nın

Ersekujvar Bölgesindeki Vakıfları 1664-1665" (trc. M. Tayyib Gökbilgin), TED, sy. 9 (1978), s. 293-342; a.mlf. - V. Kopčan, "Türkische Briefe und Urkunden zur Geschichte des Eyâlets Nové Zámky", AAS, XXI (1986), s. 141-160; XXIII (1988), s. 157-170; XXIV (1989), s. 107-124; XXV (1990), s. 143-157; V. Kopčan, "XVI-XVII. Asırlarda Kuzey Macaristan Hudut Boylarında Osmanlı Hâkimiyetinin Karakteri", TTK Bildiriler, VII (1973), II, 618-625; a.mlf., "Eine Quelle der Geschichte Silihdârs", AAS, IX (1973), s. 129-139; a.mlf., "Einige Anmerkungen zu Evliya Çelebis Seyahatname", a.e., XII (1976), s. 71-84; a.mlf., "Zur Historischen und Geografischen Abgrenzung der Osmanischen Bezeichnung "Orta Macar" (Mittelungarn)", a.e., XVII (1981), s. 83-93; a.mlf., "Die Anfänge der Osmansichen Macht in der Slowakei", a.e., XXVI (1991), s. 113-128; R. Schönfeld, Slowakei, Regensburg 2000; S. Papp, "The Ottoman Accounts of the Hungarian Movements against the Habsburgs at the Turn of the 17th and the 18th Centuries", Frontiers of Ottoman Studies (ed. C. Imber v.dğr.), London 2005, II, 37-48; a.mlf., "Szabadság vagy járom? A török segítség kérdése a XVII. század végi magyar rendi mozgalmak idején", Hadtörténelmi Közlemények, CXVI/2-3, Budapest 2003, s. 633-669; Zdenka Veselá-Pcenosilová, "Quelques chartes Turques concernant la correspondance de la Porte Sublime avec Imre Thököly", Ar.O, XXIX (1961), s. 553-556, 566-568.

Sandor Papp

SMAYLOVİÇ, Ahmed

(bk. İSMAİLOVİÇ, Ahmed).

SMITH, Wilfred Cantwell

(1916-2000)

Kanadalı dinler tarihçisi ve şarkiyatçı.

21 Temmuz 1916'da Toronto'da doğdu. 1938'de Toronto Üniversitesi Doğu Dilleri Bölümü'nü bitirdi; ardından Cambridge Üniversitesi Westminister College'da ilâhiyat ve St. John's College'da tekrar Doğu dilleri eğitimi aldı. 1940-1945 yılları arasında bir misyoner teşkilâtı adına Lahor'daki Forman Christian College'da İslâm ve Hindistan tarihi okuttu, aynı zamanda Presbiteryen papazı olarak görevlendirildi. Bu arada o zamanların gündemindeki Hindu-müslüman tartışmasına katıldı ve ayrı bir Pakistan devletinin kurulması yerine Hindistan'ın iki uluslu bir devlet olarak bağımsızlığını savundu. II. Dünya Savaşı'ndan sonra geri döndü ve 1948'de Princeton Üniversitesi Doğu Dilleri ve Literatürü Bölümü'nde doktora yaptı. Aynı yıl Türkiye'ye geldi, bazı aydınlarla Türk laikliğinin İslâm'ı reddetme anlamına gelip gelmediği meselesini tartıştı. Ardından Lahor'a gitti ve bir yıl kadar kaldı. 1949'da McGill Üniversitesi'nde karşılaştırmalı dinler tarihi profesörlüğüne getirildi. 1951'de burada İslâm Araştırmaları Enstitüsü'nü kurdu. 1964'te Harvard Divinity School'a profesör tayin edildi ve Dünya Dinlerini Araştırma Merkezi'nin kurucu direktörü oldu. 1973'te Harvard'dan ayrılarak Kanada'ya gitti, Halifax Nova Scotia'daki Dalhousie Üniversitesi'nde görev aldı. 1978'de tekrar Harvard Divinity School'a döndü ve altı yıl din bilimleri bölüm başkanlığı yaptı. Canadian Theological Society, The American Society for the Study of Religion, The American Academy of Religion, The Middle East Studies Association, The International Congress of Orientalists, Royal Society of Canada gibi birçok ilmî kuruluştan şeref pâyeleri alan Smith için 1984 yılında bir şeref armağanı yayımlandı. Smith 7 Şubat 2000'de Toronto'da öldü.

İslâm uzmanlığının yanı sıra karşılaştırmalı din çalışmaları, dinî çoğulculuk ve dinler arası diyalog konularındaki tezleriyle tanınan Smith, Türkiye'nin çağdaşlaşma tecrübesine özel ilgi göstermiş ve modern İslâm konusunda belli bir bilgi düzeyine ulaşmak

için Türkler'in XX. yüzyıldaki İslâm anlayışını ciddi biçimde ele almak gerektiğini ileri sürmüştür. Bu bağlamda Türkler'in İslâm'ı reddetmeyip yeniden gözden geçirdiklerini söylerken İslâm tarihi içinde oynadıkları role değinmiş ve gerçekleştirdikleri devrimlerin katkısıyla dinî konulara Araplar'ın aksine eleştirel yaklaşmayı başardıklarını ifade etmiştir. Türkler'in modernite-İslâm münasebeti bağlamında diğer milletlere nisbetle farklı bir yerlerinin bulunduğunu, Araplar'ın daima ihya ve yeniden yapılandırmadan bahsederken onların yenilikten yana olduklarını belirtmiştir. Türkler'in devrimleri İslâm'a karşı değil İslâm'ın içinde gerçekleştirdiklerini düşünen Smith, onların ortaya koyduğu bu yeni yorumun İslâm'ı muhafaza etmenin de ötesinde onu ilerleten bir süreç olduğunu ileri sürmüştür. Smith'e göre Türkler için modern dünyada müslüman olmak, sadece İslâm geleneğinin orijinal ve aslî unsurlarını yeniden keşfetmek ya da bu unsurlara yeni bir form kazandırmak değil aynı zamanda bunları geliştirmek demektir. Smith'in eserleri başlıca Batı dillerinin dışında Arapça, Türkçe, Urduca, Çince, Japonca, Korece ve Endonezya diline (Bahasa Indonesia) tercüme edilmiştir. Smith, dinler tarihi ve İslâm araştırmalarında iz bırakan ve kendinden sonraki çalışmalarda etkili olan önemli bir şarkiyatçıdır.

Eserleri. 1. Islam in Modern History (Princeton 1957). Müellifin doktora tezinin bir kısmını da içeren eserde tarihçi görüşüyle ve kültür merkezleri bağlamında İslâm dünyasının yeniden varlık kazanıp kazanamayacağı ele alınır. 2. The Meaning and End of Religion (New York 1962). Dinler tarihi alanında meşhur olmasını sağlayan en önemli çalışmasıdır. Smith bu eserinde, kavramsal yaklaşımın insanlığın zengin dinî geleneklerini araştırmada dinî dünyayı bütünüyle yansıtmayacağına inandığı için bu yaklaşıma şiddetle karşı çıkar. 3. Modern Islam in India (New Delhi 1963). Hindistan'daki İslâmî hareketleri amaçları bağlamında ele alan eser modern Hindistan'ın İslâm tarihi açısından büyük önem taşımaktadır. 4. The Faith of Other Man (New York 1963). Smith'in radyo konuşmaları ile konferanslarının metinlerinden oluşan kitapta halk inançları esas alınarak Hindular, Budistler, geleneksel Çin dinlerinin mensupları, müslümanlar, hıristiyanlar ve yahudiler anlatılmaktadır. 5. Questions of Religious Truth (London 1967). Yine konferans metinlerinden meydana gelen eserde bazı kelâm konuları ele alınmıştır. 6. Belief and History (Virginia 1977). 1998'de One World Publication tarafından Believing: An Historical

Perspective adıyla tekrar yayımlanan eserde iman kavramının modern dünyada mâruz kaldığı anlam kaymaları incelenir. 7. Faith and Belief (Princeton 1979). Eserde Budist, İslâm, Hindu ve Katolik geleneklerine dayanarak iman ve inanç kavramlarının tarihî tekâmülü ele alınmaktadır. 8. On Understanding Islam (The Hague 1981). Smith'in İslâm düşünce geleneği ve modern dünyada İslâm ve İslâm modernizmi üzerine kaleme aldığı, bir kısmı daha önce yayımlanmış makalelerini kapsayan yayındır. 9. Towards a World Theology: Faith and The Comparative History of Religion (London 1981). Dinler tarihi alanına yeni bir yaklaşım getirmeyi hedefleyen eser, dinlerin hızla birbirine yakınlaştığını ve artık bir dünya teolojisinden bahsetmenin mümkün olabileceğini çoğulcu bir yaklaşımla ortaya koymaya çalışır. 10. What is Scripture? A Comparative Approach (London 1993). Kutsal kitap kavramının tarihî seyir içinde değişen anlamını Kur'an ve Kitâb-ı Mukaddes ile Hindu ve Budist metinlerine dayanarak ele alan ve kutsal metinleri şiir gibi insan faaliyetinin ürünü şeklinde gören bir çalışmadır. 11. Patterns of Faith Around the World (Oxford 1998). The Faith of Other Man'in birçok ilâveyle yeniden yayımlanmış şeklidir (eserlerinin tam listesi için bk. The Worlds Religious Traditions, s. 273-286).

BİBLİYOGRAFYA

The Worlds Religious Traditions: Current Perspectives in Religious Studies, Essays in Honour of Wilfred Cantwell Smith (ed. F. Whaling), Edinburgh 1984, s. 273-286; H. Goddard, A History of Christian-Muslim Relations, Edinburgh 2000, s. 156-158; K. Cracknell, Wilfred Cantwell Smith: A Reader, Oxford 2001; J. J. Waardenburg, Islam: Historical, Social and Political Perspectives, Berlin 2002, s. 4-5; J. Gershoni, "The Theory of Crisis and the Crisis in a Theory: Intellectual History in Twentieth-Century Middle Eastern Studies", Middle East Historiographies: Narrating the Twentieth Century (ed. I. Gershoni v.dğr.), Seattle 2006, s. 144-147; S. Ferahian, "W. C. Smith remembered", MELA Notes, sy. 64, Cambridge 1997, s. 27-36; a.mlf., "In Memoriam: Wilfred Cantwell Smith", MESA Bulletin, XXXIV/1 (2000), s. 156-157; C. G. Hospital, "Professor Wilfred

Canturel Smith (1916-2000)", Studies in Religion, Sciences Religieuses, XXIX/2, Toronto 2000, s. 199-204; "Wilfred Cantwell Smith: In Memoriam", Harvard University Gazette on Campus, November 29 (2001), (http://www.hno.harvard.edu/ gazette/2001/11.29/27-memorialminute.html).

Adnan Aslan

SNOUCK-HURGRONJE, Christian

(1857-1936)

Hollandalı şarkiyatçı.

Oosterhout'ta (Kuzey Brabant) bir Protestan papazı ailesinin çocuğu olarak dünyaya geldi. Orta öğrenimini Breda'da yaptıktan sonra Leiden Üniversitesi'nde İslâm hukuku, Arapça ve şarkiyat okudu. 1880'de hocası M. J. de Goeje'nin yönetiminde haccın tarihi ve dindeki yeri üzerine doktora yaptı ve hazırladığı Het Mekkaansche Feest (Leiden 1880) adlı eseriyle ödül kazandı. Aynı yıl, üniversitenin Endonezya'ya gönderilecek sömürge memurlarını eğitmek için açtığı kursta hocalık yapmaya başladı. Araştırmalarda bulunmak üzere 1884'te Cidde'ye gitti ve burada beş ay kalmasının ardından kadı ve diğer ulemânın huzurunda müslüman olduğunu söyleyerek Abdülgaffâr adını aldı. Daha sonra Hicaz Valisi Topal Osman Nûri Paşa'nın yazılı izniyle Mekke'ye girdi ve buradaki mahallî ulemâ ile ilişki kurdu. Fakat yedi ay sonra tarihî değere sahip önemli bir taşın çalınmasına onun da adının karışması üzerine sınır dışı edildi. Mekke'de yaptığı çalışmalarının sonucunu, Almanca yazdığı iki cilt metin ve resimli bir atlas hacmindeki Mekka adlı kitabında yayımladı (Haag 1888-1889). Haccı, Mekke şehir hayatını ve buradaki Endonezya hacılarının yaşantısını tarihî ve antropolojik yönleriyle inceleyen eserin II. cildi, J. H. Monahan tarafından İngilizce'ye çevrildi (Mekka in the latter Part of the Nineteenth Century, Leiden 1931). Eser Arapça'ya da tercüme edilmiştir (Ṣafaḥât min târîḫi Mekkete'l-mükerreme fî nihâyeti'l-ḳarni'ṡ-ṡâliṡ ʿaşer el-hicrî, çev. Ali Avde eş-Şüyûh v.dğr., Mekke 1990; Riyad 1999).

Snouck-Hurgronje, Leiden Üniversitesi'nde bir süre daha ders verdikten sonra 1889'da Hollanda sömürge hükümetinin hizmetinde çalışmak üzere Endonezya'ya gitti. Önce Cava'nın çeşitli yörelerini gezerek adada İslâmiyet ve dinî kurumlar

hakkında incelemelerde bulundu ve burada uygulanan İslâm hukukunun işleyişine dair bir rapor hazırladı. Gezisiyle ilgili izlenimlerini Semarang'da

çıkan Hollandaca bir gazetede emekli bir mahallî idarecinin ağzından “Brieven van een Wedono-Pensioen” adıyla yayımladı (De Locomotief, 7 Ocak 1891 - 22 Aralık 1892). 1891’de hükümete Doğu dilleri ve İslâm hukuku danışmanı olarak tayin edilen Snouck-Hurgronje, Hollandalılar’a karşı Açe ulemâsının liderliğinde 1873 yılından beri yürütülen Açe savaşındaki dinî ve siyasî unsurları analiz etmek amacıyla Açe’ye gitti ve orada bir yıl kaldı. Ancak daha sonra da hükümetin isteğiyle sık sık giderek Açe halkı hakkında araştırmalar yaptı ve tavsiyeleriyle bölgede Hollanda hâkimiyetinin kurulmasına katkıda bulundu. 1898’de hükümete yerli ve Arap işleri danışmanı oldu ve bu görevini ülkesine döndüğü 1906 yılına kadar sürdürdü. Endonezya’da kaldığı müddet zarfında yaptığı araştırmaların sonuçlarını çeşitli makaleleriyle De Atjehers (Batavia / Leiden 1893-1894; İng. trc. The Achehnese [trc. A. W. S. O’Sullivan], I-II, Leiden 1906; New York 1984) ve Het Gajoland en Zijne Bewoners (Batavia 1903) adlı kitaplarında yayımladı. Snouck-Hurgronje, Hollanda’ya döndüğünde Leiden Üniversitesi Edebiyat Fakültesi’nde emekliye ayrılan hocası M. J. de Goeje’nin yerine Arapça profesörü olarak tayin edildi. Aynı zamanda 26 Haziran 1936’da Leiden’de ölümüne kadar Hollanda hükümetine İslâmî konularda danışmanlık yapmaya devam etti; bu arada Cezayir’deki Fransız sömürge hükümetine de tavsiyelerde bulundu. Başta Amerika Birleşik Devletleri olmak üzere çeşitli ülkelerde konferanslar verdi.

Modern şarkiyatçılığın kurucularından sayılan Snouck-Hurgronje, çalışmalarında İslâm’ın uluslararası platformdaki gücü ve müslüman toplumun sosyal ve siyasal hayatı üzerindeki etkileriyle ilgili konuları ön plana çıkarmış, özellikle İslâmî sistemin nasıl kurulup geliştiği, müslüman halkın günlük yaşayışını nasıl düzenlediği ve bir sömürge hükümetinin müslümanları nasıl idare etmesi gerektiği hususları üzerinde durmuştur. Hollanda’nın Endonezya’daki sömürge politikasıyla ilgili görüşlerini ve buraya gönderilecek memur ve idarecilere verdiği konferansları Nederland en de Islam adlı eserinde toplayan Snouck-Hurgronje (Leiden 1911, 1915; Fr. trc. Politique musulmane de la Hollande, Paris 1924), dinle siyasetin birbirinden ayrılmasını ve dinî tarafsızlık ilkesinin devlet yönetiminde hâkim kılınmasını hedef alan bir politika geliştirmiştir. Sömürge hükümetinin resmen benimsediği bu politika itikad ve ibadetle ilgili hususlarda müslümanlara tam bir serbestlik verilmesini, panislâmizm,

hilâfet ve cihad taraftarlığı gibi siyasî kaynaklı hareketlerin ise sıkı bir şekilde takip edilip bastırılmasını öngörmekteydi. Gelecekte Hollanda ve Endonezya halklarının barışçı ve gönüllü birliğinin kurulmasına dair ilişkilerin de savunucusu olan Snouck-Hurgronje, Endonezyalı müslümanların katı dogmatizm dönemini aşarak Avrupa medeniyetini ve modern liberal düşünce çağını yakalamalarını istiyordu. Batı eğitiminin yaygınlaştırılmasıyla müslümanların zaman içinde Batı kültürünü benimseyeceklerini ümit eden Snouck-Hurgronje bunu gerçekleştirmeyi Hollandalılar için ahlâkî bir görev saymıştır. Ancak kendisi bu konuda herhangi bir çaba harcamadığı gibi Endonezya'da iken dinî nikâhla evlendiği Cavalı iki müslüman eşinden doğan çocuklarını tanımadığı ve onları da annelerini de Hollanda'ya kabul etmediği bilinmektedir. Batı medeniyeti doğrultusunda modernleşmenin gerçekleşmesini savunan Snouck-Hurgronje, böylece İslâmiyet'in de sömürge rejimi için bir problem olmaktan çıkacağını savunmuştur. Fakat kendisinin Mekke ve Açe'de edindiği tecrübelere rağmen İslâm'ın sosyal ve siyasal yönlerini yanlış değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Onun sömürge hükümetine yakınlığı ve Hollanda yayılmacılığına yaptığı katkılar, neticede adının Endonezya müslümanları arasında kötü bir anı olarak kalmasına ve kendisine "Hollandalı emperyalistlerin müftüsü" denilmesine yol açmıştır.

Snouck-Hurgronje'nin Müslümanlığı tartışma konusudur. Hollandalı gazeteci ve yazar F. Schröder, hakkında yazdığı bir makalede ("Orientalische retoriek: Van Koningsveld over de vuile handen van Snouck Hurgronje", De Gids, CXLIII [Amsterdam 1980], s. 785-806) ve 10 Mart 1984 tarihli Nieuwe Rotterdamse Courant adlı gazetede çıkan bir yazısında onun 1885'ten sonra İslâm'ı benimsediğini, ancak bunu dindaşlarından gizlediğini söylemiştir. Bu iddia Hollanda ilim çevrelerinde şiddetle reddedilmiş, ayrıca Snouck-Hurgronje'nin Th. Nöldeke'ye gönderdiği mektupları yayımlayan (Orientalism and Islam: The Letters of C. Snouck Hurgronje to Th. Nöldeke from the Tübingen University Library, Leiden 1985) Leiden Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi öğretim üyelerinden P. S. van Koningsveld onun hiçbir zaman müslüman olmadığını, fakat müslümanlara karşı kendilerinden biriymiş gibi davrandığını belirtmiştir.

Snouck-Hurgronje'nin yukarıda bahsedilen eserlerinin bazıları dahil 1927 yılına kadar yayımladığı kitap ve makaleleriyle bunların bibliyografyası,

yedi ciltlik Verspreide Geschriften adı altında bir araya getirilerek yayımlanmıştır (Bonn-Leipzig’s-Gravenhage 1923-1927). E. Gobee ve C. Adriaanse tarafından neşredilen Ambtelijke Adviezen van C. Snouck Hurgronje, 1889-1936 adlı üç ciltlik eseri de (‘s-Gravenhage 1957-1965) onun sömürge hükümetine sunduğu Endonezya müslümanları ve İslâmiyet’le ilgili tavsiyeleri ihtiva etmektedir. İngilizce ve Fransızca’ya çevrilen bazı yazıları Selected Works of Snouck Hurgronje (Leiden 1957) adıyla G. H. Bousques ve J. Schacht tarafından neşredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

J. Peterson, The Scientific Work of Snouck Hurgronje, Leiden 1957; P. S. van Koningsveld, Snouck Hurgronje Alias Abdoel-Ghaffar: Enige Historisch-Kritische Kanttekeningen, Leiden 1982; a.mlf., Snouck Hurgronje’s “Izhaar oel-Islam”: Een Veronachtzaamd Aspect van de Koloniale Geschiedenis, Leiden 1985; Abdurrahman Bedevî, Mevsûʿatü’l müsteşriḳīn, Beyrut 1984, s. 245-247; H. A. Suminto, Politik Islam Hindia Belanda, Jakarta 1985, s. 115-125; H. T. Damsté, “Snouck Hurgronje en Atjeh”, Koloniaal Tijdschrift, XVI, ‘s-Gravenhage 1927, s. 97-112; a.mlf., “In Memoriam Dr. C. Snouck Hurgronje”, a.e., XXV (1936), s. 449-455; K. van der Maaten, “Dr. Christian Snouck Hurgronje”, a.e., XXVIII (1939), s. 1-37; Robert van Niel, “Christian Snouck Hurgronje: In Memory of the Centennial of His Birth”, JAS, XVI (1957), s. 591-594; G. W. J. Drewes, “Snouck Hurgronje and the Study of Islam”, Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde, CXIII, The Hague 1957, s. 1-15; H. J. Benda, “Christian Snouck Hurgronje and the Foundations of Dutch Islamic Policy in Indonesia”, The Journal of Modern History, XXX/4, Chicago 1958, s. 338-347; I. J. Krackovsky, “To the Memory of Chr. Snouck Hurgronje: Honorary Member of the Academy of Sciences of the USSR”, Bijdragen tot do Taal-, Land-en Volkenkunde, CXXII (1966), s. 375-378; A. J. Wensinck, “Snouck Hurgronje”, Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië, ‘s-Gravenhage 1939, VIII, 366-369.

İsmail Hakkı Göksoy

SOBİCEVÎ

(ö. 1161/1748)

Arapça sarf ve nahiv kitaplarıyla edebiyata dair bazı eserlere yazdığı şerhlerle tanınan Osmanlı âlimi.

Eskiden Aydın vilâyetine bağlı kaza merkezi iken günümüzde Koçarlı ilçesine bağlı bir köy olan Sobuca'da (Sobice) doğdu. Aydınî ve Rûmî nisbeleriyle de anılır. Adı kendi eserlerinin bazı nüshalarında Mehmed b. Ahmed, bazılarında ise Mehmed b. Mehmed b. Ahmed şeklinde geçer. Tahsili ve yaptığı görevler hakkında bilgi yoktur. Dil, edebiyat ve mantık konularında Osmanlı medreselerinde okutulan kitaplar üzerine yaptığı çalışmalarıyla meşhur olup eserlerinin birçok nüshası vardır. Fetḥu'l-esrâr'ın 1148 (1735-36) tarihli bir nüshasındaki kayıtlardan (Süleymaniye Ktp., Kasîdecizâde Süleyman Sırrı, nr. 607, vr. 1, 168), bu esere bir ta'likat yazdığı anlaşılan ve daha çok İẓhârü'l-esrâr, el-Kâfiye el-ʿAvâmil'in i'rablarına dair eserleriyle tanınan Zeynîzâde Hüseyin Efendi ile bu nüshayı istinsah eden Abdullah b. Hac Mehmed'in Sobicevî'nin öğrencileri olduğu anlaşılmaktadır. Bursalı Mehmed Tâhir, Sobicevî'nin çağdaşı Karabaşzâde Ahmed İzmîrî'nin (ö. 1198/1784) siyer ve terâcime dair eserine atıfta bulunarak verdiği bilgiler çerçevesinde Sobicevî'nin Sobuca'ya birkaç kilometre mesafedeki Dedeköy'de medfun olduğunu ve mezar taşında, "Ziyaretten murâd olan duâdır / Bugün bana ise yarın sanadır" beytiyle 1161 (1748) tarihinin yer aldığını (Aydın Vilâyetine Mensup Meşâyih, s. 65; Osmanlı Müellifleri'ndeki [I, 343] 1261 tarihi baskı hatası olmalıdır), diğer bir yerde ise 1141'de (1728) öldüğünü kaydeder (Osmanlı Müellifleri, I, 255). İsmâil Paşa, Sobicevî'nin vefat yılı olarak bu iki tarihten başka (Îżâḥu'l-meknûn, II, 158; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 327) 1172 (1758-59) yılını da zikreder (Îżâḥu'l-meknûn, I, 96; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 332). Ancak bunlardan 1141 yılı Fetḥu'l-esrâr'ın müellif hattı nüshasındaki telifle (İzzet Koyunoğlu Müzesi Ktp., nr. 1161) diğer bazı nüshalarındaki istinsah tarihi (Süleymaniye Ktp., Hafîd Efendi, nr. 391; Lâleli, nr. 3263), 1172 ise iki nüshasındaki (Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 70; Yazma Bağışlar, nr. 1206) istinsah tarihidir.

Eserleri. 1. Fetḥu'l-esrâr fî Kitâbi'l-İẓhâr. Birgivî'nin nahve dair İẓhârü'l-esrâr'ı üzerine yapılan bir şerh olup 1141'de (1728) tamamlanmıştır. İẓhâr'a dair yazılan diğer şerhlere nisbetle orta hacimde bir çalışma olan ve günümüze birçok yazması ulaşan eserin müellif hattı nüshası Konya İzzet Koyunoğlu Müzesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 1161). Ayrıca Süleymaniye Kütüphanesi'nde 1141, 1145, 1148 istinsah tarihini taşıyan nüshaları vardır (Hafîd Efendi, nr. 391; Lâleli, nr. 3263; Kasîdecizâde Süleyman Sırrı, nr. 607, 608). Birgivî'nin metnini açıklarken bazan yeni örnekler ekleyen ve onun misallerini tamamlayan Sobîcevî gereksiz ayrıntılara yer vermemiş, zaman zaman kendi görüşlerini de zikretmiştir. Eser ayrıca basılmıştır (İstanbul 1326). 2. Mirṣâdü'l-hâdî ʿale'l-Hevâdî. Nûreddin Hamza b. Turgut Aydınî'nin, Hatîb el-Kazvînî'nin Telḫîṣü'l-Miftâḥ'ını ihtisar ettiği el-Mesâlik'e yine kendisinin yazdığı el-Hevâdî adlı şerhin hâşiyesidir (İÜ Ktp., AY, nr. 3670, müellif hattı; Burdur İl Halk Ktp., nr. 1753; Giresun İl Halk Ktp., nr. 1229/3; Köprülü Ktp., Mehmed Âsım Bey, nr. 501; İzmir Millî Ktp., nr. 1165; Samsun Gazi Ktp., nr. 116; Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 2455, 4520; Fâtih, nr. 4578; Vehbi Efendi, nr. 1814). 3. Keşfü'l-ʿinâye fî mesâʾili'l-Kifâye. Birgivî'nin sarfa dair Kifâyetü'l-mübtedî adlı eserinin şerhidir (Âtıf Efendi Ktp., Âtıf Efendi, nr. 2631; Antalya Elmalı İlçe Halk Ktp., nr. 2745; MÜ İlâhiyat Fakültesi Ktp., Yazmalar, nr. 527). 4. Şerḥu'l-Maḳṣûd. Osmanlı medreselerinde okutulan sarfa dair metnin şerhidir (Konya Yûsuf Ağa Ktp., nr. 9829, 9905; Kütahya Tavşanlı Zeytinoğlu İlçe Halk Ktp., nr. 709/3). 5. Mefhûm-ı Îsâġūcî. Esîrüddin el-Ebherî'nin Îsâġūcî adlı mantık kitabına yazılan Türkçe bir şerhtir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4759, vr. 57-70). 6. Mefhûm-ı Risâle-i Alâka. Mahmûd b. Abdullah Antâkî'nin mecaz alâkalarına dair risâlesi için kaleme alınan Türkçe bir şerhtir (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 5885/1, Fâtih, nr. 3239/3, 4755/1; Köprülü Ktp., Mehmed Âsım Bey, nr. 523/2; İzmir Millî Ktp., nr. 132). 7. Mefhûm-ı Risâle-i Ferîde. Ebü'l-Kāsım es-Semerkandî'nin el-Ferîde fi'l-istiʿâre ve'l-mecâz adlı eseri üzerine yapılmış Türkçe bir şerhtir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3239, 4755; Âşir Efendi, nr. 800; A. Tekelioğlu, nr. 891). 8. Mefhûm-ı Velediyye. Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin münazara ilmine dair er-Risâletü'l-Velediyye adlı eserinin Türkçe şerhidir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4756). 9. Risâletü'l-İstiʿâre (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4720, vr. 4-10; Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 5545; Konya Akşehir İlçe Halk Ktp., nr. 476).

Bu eser üzerine Karatepeli Hüseyin b. Mustafa Aydınî bir şerh yazmıştır (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4720, vr. 21a-79b).

BİBLİYOGRAFYA

Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 478; Bursalı Mehmed Tâhir, Aydın Vilâyetine Mensûb Meşâyih, Ulemâ, Şuarâ, Müverrihîn ve Etıbbânın Terâcim-i Ahvâli, İzmir 1324, s. 65; a.mlf., Osmanlı Müellifleri, I, 255, 343; Asaf Gökbel - Hikmet Şölen, Aydın İli Tarihi, İstanbul 1936, I, 111; Brockelmann, GAL Suppl., II, 657; Îżâḥu'l-meknûn, I, 96; II, 158; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 327, 332; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VIII, 269; XI, 182; Ahmet Turan Arslan, İmam Birgivî: Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrîsâtındaki Yeri, İstanbul 1992, s. 143, 166; Muʿcemü't-târîḫi't-türâs̱i'l-İslâmî fî mektebâti'l-ʿâlem (haz. Ali Rıza Karabulut - Ahmet Turan Karabulut), Kayseri, ts. (Mektebe Yayınları), V, 3050; Muʿcemü'l-maḫṭûṭâti'l-mevcûde fî mektebâti İstânbûl ve Ânâṭûlî (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok], III, 1318-1319.

Mustafa Öncü

SOFA KÖŞKÜ

Topkapı Sarayı’nın dördüncü avlusunda XVIII. yüzyıla ait köşk

(bk. TOPKAPI SARAYI).

SOFTA

Osmanlılar'da medrese talebeleri için kullanılan bir terim.

Farsça'da "yanmış, tutuşmuş" anlamına gelen sûhte kelimesi, Osmanlı devrinde medrese öğrencileri için onların ilim aşkıyla yanmış tutuşmuş olmalarına izâfeten kullanılmıştır. Bu terim zamanla softa şeklini almıştır. Softa kelimesi, Osmanlılar'da XVI. yüzyılda kullanılmaya başlanmış olup (BA, MD, nr. 3, hk. 17) imparatorluğun sonuna kadar devam etmiştir (Mir'ât-ı Hakîkat, s. 92-93).

Osmanlı eğitiminde sıbyan mektebini bitiren bir talebe on iki-on beş yaşlarında iken medreseye girerek softa olur ve medrese öğrenimi başlardı. Softalar "mukaddimât-ı ulûm" (mebânî-i ulûm) denilen Arapça sarf, nahiv, mantık ve âdâbü'l-bahs gibi muhtasarat derslerini okuduktan sonra müderristen aldıkları başarı belgesiyle (temessük) bir üst medreseye devam ederlerdi. Bundan sonra sırasıyla hâşiye-i Tecrîd, miftâh, kırklı ve ellili (hâriç ve dâhil) medreselerdeki öğrenimlerini üç yıl gibi bir sürede tamamlayınca Sahn-ı Semân Medresesi'ne girerek dânişmend olurlardı. Tecrübe sahibi dânişmendler (muîd) aynı zamanda softalara ders okuturdu.

Softaların tahsil gördükleri medreseler orta dereceli öğretim kurumlarıydı ve bunlar

Osmanlı coğrafyasında en yaygın olan medreselerdi. Ayrıca Fâtih Sultan Mehmed'in yaptırdığı Sahn-ı Semân medreselerine öğrenci yetiştiren sekiz tetimme medresesinin öğrencilerine de softa adı verilmekteydi. Tetimmelerin bir diğer adı olan mûsıle-i Sahn softaların eğitim gördükleri medreselerin seviyesini göstermektedir. Mûsıle-i Sahn "sahna götüren, ulaştıran" mânasına gelmektedir. Sahn medreseleri yüksek dereceli medreseler olduğuna göre softaların eğitim gördükleri tetimme medreselerini de orta dereceli medreseler olarak görmek mümkündür (Unan, s. 66). Softalar, medreselerin fizikî yapısına göre iki kişilik veya daha fazla gruplar halinde hücrelerde kalırlar, yemeklerini imaretten yerler, dânişmend olunca da oda sahibi olurlardı (Fâtih Mehmet II. Vakfiyeleri, I,

257). Ayrıca bütün giderlerinin karşılanmasının yanında medresenin vakfından harçlık da alırlardı (Ramazanoğlu Halil Bey Oğlu Pîrî Paşa Vakfiyesi, VGMA, nr. 646/4, 8).

XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı medreselerinin tedrîcî bir bozulmanın içine girdiği genellikle kabul edilir. Bazı Osmanlı müellifleri, medreselerin kānûn-ı kadîme aykırı uygulamalardan dolayı yavaş yavaş bozulmaya başladığı, bunun hem müderris hem tedrîsat hem de talebelere yansıdığı konusunda birleşir. Bunlara göre medreselerde yüksek seviyeli ulemâ çocuklarına haksız imtiyazların sağlanması, ilmiye yolunda yükselmenin rüşvet ve iltimasla mümkün hale gelmesi (Âlî Mustafa Efendi, s. 80), tedrîsattan aklî ve riyâzî ilimlerin kaldırılması (Kâtib Çelebi, s. 10-11) ve nihayet kapasitenin üzerinde talebenin kabul edilmesi klasik medrese geleneğini bozmuştur (Koçi Bey, s. 10-11). Medreselerin bozulmasında sosyal ve ekonomik etkenlerin de rolü vardı. Özellikle XVI. yüzyılın ikinci yarısına doğru medrese talebeleri arasında büyük bir kargaşa yaşanmaya başlanmıştır.

Aynı dönemde Anadolu’da ve Rumeli’de ortaya çıkan büyük sosyal gerginlik softalara da yansıdı. Bozulan ekonomik yapı, genç nüfusta görülen artış bu gerginliği daha da körükledi. Kır kesimindeki gençler yatılı ve burslu olan medreselere sığındı, medreseler işsiz güçsüzlerin geçim yeri haline geldi. Kapasitenin üstünde öğrenciyle dolan medreselerde eğitim ve öğretimin kalitesi düştü. Bu kargaşa ortamından dolayı uzun süre medreseden dışarı çıkamamak ve mezuniyet sonrası işsiz kalmak talebelerin psikolojisini bozarak onları suça itti. Celâlî isyanlarının da etkisiyle gayri memnun bir kısım softa bir araya gelip çeşitli sayıda kişilerden oluşan bölükler halinde çeteler kurdu (BA, MD, nr. 12, hk. 925, 1190, 1216). “Softa şekaveti” denilen bu hareketi Kanûnî Sultan Süleyman’ın oğulları Selim ve Bayezid’in taht mücadeleleri, Osmanlı-İran ve Avusturya savaşları sebebiyle Celâlîler’le bağlantılı olarak yüzyılın sonuna kadar sürdü (Akdağ, Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası, s. 253-281). Bu süreçte âsi softa tâifesi halk üzerinde baskı kurarak köyleri, kasabaları yağmaladı; cer, nezir ve kurban adıyla para (salgın / salma) topladı (BA, MD, nr. 12, hk. 204).

Osmanlı Devleti softa isyanlarını önlemek ve medreseleri ıslah etmek için pek çok hüküm, ferman ve nizamnâme yayımladı. Medreselerde derslere

devam ve derslerde bir müfredatın takip edilmesi bağlamında bir dizi ıslahat yapıldı (Baltacı, s. 37-42). Ancak softalar XVI. yüzyıldan sonra da başta İstanbul, Bursa ve Edirne gibi daha çok birlikte hareket edebilme imkânını buldukları merkezlerde her fırsatta şehir içi siyasî ve içtimaî hareketlere karışmayı sürdürdü. Osmanlı Devleti'nin son yüzyılında softaların yapılan reformlara karşı direnmesi sebebiyle "ham softa" deyimi literatüre girmiştir. Bugünkü Türkçe'de softa kelimesiyle bir görüşe, bir inanışa körü körüne bağlanan kimse kastedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Fâtih Mehmet II. Vakfiyeleri (nşr. Vakıflar Umum Müdürlüğü), Ankara 1938, I, 257; Ramazanoğlu Halil Bey Oğlu Pîrî Paşa Vakfiyesi, 1539-1555, VGMA, nr. 646/4, 8; Âlî Mustafa Efendi, Künhü'l-aḫbār II: Fâtiḥ Sulṭān Meḥmed Devri: 1451-1481 (haz. M. Hüdai Şentürk), Ankara 2003, s. 80; Koçi Bey, Risâle, London 1277, s. 10-11; Kâtib Çelebi, Mîzânü'l-hak fî ihtiyâri'l-ehak, İstanbul 1306, s. 9-11; Cevdet, Târih, I, 109; Mir'ât-ı Hakîkat (Miroğlu), s. 92-93; Ahmed Refik [Altınay], Onuncu Asr-ı Hicrîde İstanbul Hayatı, İstanbul 1333, s. 50-51; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 12-13; Cahid Baltacı, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1976, s. 37-42; Mustafa Akdağ, Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası: Celâli İsyanları, İstanbul 1995, s. 253-281; a.mlf., "Türkiye Tarihinde İçtimaî Buhranlar Serisinden: Medreseli İsyanları", İFM, XI/1-4 (1950), s. 361-387; Fahri Unan, Kuruluşundan Günümüze Fâtih Külliyesi, Ankara 2003, s. 66; Tahsin Yazıcı, "Softa", İA, X, 735-736; C. E. Bosworth, "Softa", EI² (İng.), IX, 702.

Mustafa Alkan

SOFU

(bk. SÛFÎ).

SOFULAR CAMİİ

(bk. DÂRÜLHADİS CAMİİ).

SOFUOĞLU, Mehmet

(1923-1987)

Tefsir hocası, Saḥîḥ-i Buḫârî ve Saḥîḥ-i Müslim mütercimi.

Aydın'ın Nazilli ilçesinde doğdu. Babası Molla Ali, annesi Esma Hanım'dır. İlk öğrenimini Nazilli'de bitirdi, 1947'de Afyon Lisesi'nden mezun oldu. Kendi gayretiyle Kur'an ve Arapça derslerine devam etti. Nazilli'de Hâfız Osman Efendi'den tecvid dersleri aldı. Ayrıca Ârif Efendi'den emsile, Tavaslı Tâhir Efendi'den el-ʿAvâmil ve İẓhâr'ı okudu. Askerlik görevini yedek subay olarak yaptıktan sonra 1949 yılında yeni açılan Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'ne kaydoldu. 1953'te burayı bitirince İstanbul İmam-Hatip Okulu meslek dersleri öğretmenliğine tayin edildi. İstanbul'da ilim adamlarından faydalanma imkânı bulan Sofuoğlu, Hasan Basri Çantay'dan Arap edebiyatı ve Arapça'dan Türkçe'ye tercüme teknikleri konusunda ders aldı. Millî Eğitim Bakanlığı'ndan izinli olarak 1956 yılında Bağdat'a gitti, Edebiyat Fakültesi'nde (Külliyyetü'l-âdâb ve'l-ulûm) Arapça derslerine devam etti. Bağdat'ta Ebû Şâkir Muhammed Fuâd el-Âlûsî'den Ṣaḥîḥ-i Müslim'i okudu. 1957'de hac görevini yerine getirdi. 1958'de İstanbul İmam-Hatip Okulu'ndaki görevine döndü. 1961'de İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü tefsir öğretmenliğine tayin edildi. 1966-1970 yıllarında burada müdür yardımcısı olarak da görev yapan Mehmet Sofuoğlu kendi isteğiyle emekliye ayrıldığı 1983 yılına kadar fakülteye dönüşen kurumda tefsir hocalığına devam etti. Kısa bir süre hadis derslerine de girdi. İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'ndeki hocalığı boyunca metin olarak Celâleyn ve Beyzâvî'nin Envârü't-tenzîl'ini okuttu. Her yıl bir bölümünü ders programına almak suretiyle Celâleyn tefsirinin tamamını üç defa okuttuğunu otobiyografisinde kaydetmektedir. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nin hazırlık çalışmalarında bulunan ve halen mesai veren pek çok ilim adamı, araştırmacı ve yardımcı eleman onun öğrencisi olmuştur. Mehmet Sofuoğlu 10 Mayıs 1987'de vefat etti; cenaze namazı görev yaptığı Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Camii'nde kılındıktan sonra

Karacaahmet Mezarlığı'na defnedildi. 1952 yılında Nazilli'de Mürşide Hanım'la evlenen Sofuoğlu'nun üç kızı olmuştur.

Mehmet Sofuoğlu derslerine vaktinde girer ve hiç oyalanmadan derse başlardı. Derslerindeki ciddiyet ve heyecanı öğrenciler üzerindeki saygınlığını arttırır ve derslerinin dikkatle takip edilmesini sağlardı. Hoca, Celâleyn ve Beyzâvî tefsirlerinin şerh ve hâşiyelerini mutlaka inceler, bu eserlerdeki bilgilerle dersi zenginleştirirdi. Hayatını Kur'ân-ı Kerîm'in dilini ve muhtevasını öğretmeye, hadisin temel kitaplarını tercüme etmeye vakfeden Sofuoğlu, İslâm'ın bu iki ana kaynağının sunduğu mesajlara samimiyetle bağlıydı. Asr-ı saâdet Müslümanlığını rehber ediniyor, muhafazakâr Selef akîdesine bağlı bulunuyordu. Kitaplarının önsöz ve hâtimelerinde yer alan dua ve niyazları iç dünyasının zenginliğine işaret etmektedir.

Eserleri. 1. Tefsir Dersleri. İmam-Hatip okullarının lise kısmı için ders kitabı olarak yazılmış üç ayrı eser olup (V, VI, VII) Millî Eğitim Bakanlığı'nca birçok defa basılmıştır (1961-1962). VII. kitabın sonunda Hz. Peygamber'in tefsire dair bazı hadislerinin ardından İbn Abbas'tan Muhammed Abduh'a kadar on üç müellifin tefsirinden kısa örnekler verilmiştir (s. 92-105). 2. Sahîh-i Müslim ve Tercemesi. Sofuoğlu kitabın önsözünde, Bağdat'ta bulunduğu sırada Iraklı âlim Ebû Şâkir Muhammed Fuâd el-Âlûsî'den okuduğu Ṣaḥîḥ-i Müslim'i tercüme etmeye karar verdiğini belirtir. Mütercim eserin başına koyduğu yetmiş sayfalık girişte hadisin önemi, İmam Müslim'in biyografisi ve Ṣaḥîḥ-i Müslim'in özellikleri hakkında bilgi aktarmış, isnad ve metinden hiçbir çıkarma yapmadan kitabın metnini vermiş, tercümesini yapmıştır (I-VIII, İstanbul 1967-1970, 1974-1980). 3. Kur'an'ın Faziletleri. Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr'in Feżâʾilü'l-Ḳurʾân adlı eserinin tercümesidir (İstanbul 1978). 4. el-Fevzü'l-kebîr fî usûli't-tefsîr. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'ye ait eserin tercümesi olup yer yer dipnotları, bazı âyetlerle tefsir örneklerinin orijinal metinlerini içermektedir (İstanbul 1980). 5. Tefsire Giriş. Müellifin Yüksek İslâm Enstitüsü'nde okuttuğu tefsir dersleri için hazırladığı bir eser olup Kur'an ilimleri, tefsir usulü ve tefsir tarihinden oluşan üç bölüm halinde düzenlenmiştir (İstanbul 1981). 6. Tefsir Özeti. Abdurrahman es-Sa'dî'nin Arapça eserinin tercüme, tahkik ve hâşiyelendirilmesidir. 7. Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi. Sofuoğlu, Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'yi Kur'ân-ı Kerîm'den sonra en

sahih eser olması ve bazı muhtasarlarının dışında tam tercümesinin bulunmaması sebebiyle tercüme ettiğini söyler (I, 19, 33). Kitap, üç yıl kadar süren hazırlık çalışmalarıyla birlikte 1970'ten itibaren on dört yılda tamamlanmıştır (XVI, 7444). Tercümede I. cildin başında yer alan kısımda (s. 23-138) Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'nin önemi, tercümede takip edilen yöntem, Buhârî'nin hal tercümesi, Ṣaḥîḥ'inin özellikleri ve üzerinde yapılan çalışmalar hakkında bilgi verilmiştir. Her cildin sonuna eserin kitap ve bab tertibine göre fihrist konulmuş, son cildin bitiminde ise bütün ciltlerin fihristleri bir araya getirilmiştir (İstanbul I-XVI, 1987-1989).

BİBLİYOGRAFYA

Sahîh-i Müslim ve Tercemesi (trc. Mehmet Sofuoğlu), İstanbul 1974, tercüme edenin önsözü, I, s. VII; Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi (trc. Mehmet Sofuoğlu), İstanbul 1989, I, 19, 33; XVI, 7441-7448 (kendi ifadesiyle hal tercümesi); Veli Ertan - Hasan Küçük, Cumhuriyet Devrinde Din Eğitimi, Din Müesseseleri ve Din Âlimleri, İstanbul 1976, s. 147-148; Ahmet Coşkun, Sohbetler ve Hatıralar, İstanbul 2007, s. 506-509; A. Turan Aslan, "Sofuoğlu Hocanın Ardından", İslâm Mecmuası, sy. 47, İstanbul 1987, s. 61.

Muhammed Eroğlu

SOFYA

Bulgaristan'ın başşehri.

Balkan yarımadasında, etrafı dağlarla çevrili Sofya ovasının güney kısmında Vitoşa (Vitoş) dağı eteklerinde denizden yaklaşık 550 m. yükseklikte yer alır. İlk sakinlerinin Serdi adlı Trakyalı bir kabile olmasından dolayı önce Serdnopolis, Roma devrinde Serdica, milâttan sonra II. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Ulpia Serdica, Bizans devrinde Triadica, IX. yüzyıldan sonra Bulgarca Sredec, İdrîsî'de Atralissa diye anılır. XIV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Saint Sophia Kilisesi'nin adından dolayı Sofia ve Osmanlı döneminde Sofya şeklinde geçer.

Doğudan batıya doğru İstanbul ile Orta Avrupa ve kuzeyden güneye doğru Tuna nehri üzerindeki Vidin ile Selânik arasında ana yol üzerinde yer alan Sofya'nın yerleşim tarihi yedi binyıl öncesine kadar gider. Şehirde ve çevresinde Neolitik, Kalkolitik ve Bronz çağlarına ait tarihî kalıntılara rastlanır. Şehir milâttan sonra I. yüzyılın ilk çeyreğinde Romalılar'ın idaresine girdi. Bu dönemde "theme" adıyla bilinen idarî bir bölgenin merkezi oldu. Bu idarî bölge daha sonra Trak ve İç Dakya eyaletlerini de içine aldı. 809 yılında uzun bir kuşatmanın ardından Han Krum tarafından zaptedilen ve Bulgar Devleti'ne dahil edilen Sofya 1380'li yılların başında Osmanlı idaresine girdi. Buranın 785'te (1383) I. Murad'ın Rumeli'deki seferi sırasında fethedildiği ileri sürülür (DİA, XXXI, 160). Şehrin erken Osmanlı dönemi hakkında fazla bilgi yoktur. 1443'te János Hunyadi'nin Osmanlılar'a karşı harekâtı sırasında Gazavatnâme'ye göre Macarlar için askerî bir üs olmaması amacıyla ve II. Murad'ın emriyle şehir yakılıp tahrip edildi. Ardından II. Murad'ın bu kararından dolayı pişmanlık duyduğu da belirtilir (Gazavât-ı Sultân Murâd b. Mehemmed Hân, s. 15-16). Bundan sonraki dönemde yeniden toparlanan şehir için XVI. yüzyıl Osmanlı kayıtlarında "saâdetlü Sofya" ifadesi geçer. XVII ve XVIII. yüzyıllarda şehirde önemli bir olay olmadı. Ancak Sofya, 1828-1829 Osmanlı-Rus savaşı sırasında kısa süre de olsa Ruslar tarafından işgal edildi. Bu işgal şehrin sakinleri arasında derin bir etki bıraktı. 1831 ve 1832'de Buşatlı Mustafa Paşa, Ali Bey ve Kara Feyzoğlu gibi isyancıların saldırılarına

uğradı. XIX. yüzyılın ortalarından sonra başlayan ve giderek yoğunlaşan Osmanlı-Rus savaşlarından etkilenmeye başladı.

Balkanlar'da ana yol (sağ kol) üzerinde yer alan Sofya XV. yüzyılın ortalarına doğru idarî bakımdan Rumeli eyaletinin merkezi oldu. Sofya'nın merkez haline gelmesinde Macarlar'ın 1442-1443 yıllarındaki karşı harekâtının önemli rolü vardır. Böylece şehir bölgede sosyal, ekonomik ve askerî bakımdan merkezî bir rol oynamaya başladı. Batıya doğru sefere çıkan Osmanlı ordusu için hem önemli bir menzil noktası hem de sefer iâşesinin ve sefer hizmetinde görevlendirilen orducu esnafının temin edildiği ana merkezlerden biri haline geldi. Sofya'nın merkez olduğu eyaletin 1530'da yirmi yedi sancağı mevcuttu. Bu sayı XVII. yüzyılın ilk yarısında on altı iken XVIII. yüzyılın ilk çeyreğinde on dört idi. Eyaletin en yüksek idarecisi olan beylerbeyinin Sofya'da oturmasından dolayı eyalete bağlı olan sancaklar arasında Sofya "livâ-i paşa" olarak anılmaktaydı. XVI. yüzyılda Sofya'nın mahalleleleri içinde Beylerbeyi adlı bir mahallenin bulunması beylerbeyinin burada oturduğunun işareti olmalıdır.

Sofya aynı zamanda bir kaza merkezi idi. Sofya'da görev yapan kadılar, sancağa bağlı diğer kazaların kadılarına göre derece bakımından daha üst seviyede sayılırdı. Aynı zamanda bir metropolitlik merkezi olan Sofya, XVIII. yüzyılın sonuna kadar Osmanlı Devleti'nin sadece Rumeli eyaletinin değil Avrupa topraklarının ana merkezi olarak da öne çıktı. Ancak bu yüzyılda Rumeli beylerbeyilik makamının önce geçici, 1835'ten itibaren sürekli biçimde Manastır'a nakledilmesiyle bu özelliğini kaybetti. XIX. yüzyılın ortalarındaki Kırım savaşından oldukça etkilenen Sofya, 1864'te sınırları itibariyle hemen hemen bugünkü Bulgaristan'ı içine alacak şekilde teşkil edilen ve merkezi Rusçuk olan Tuna vilâyetinin bir sancak merkezi haline getirildi. Şehir ve civarı, 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı esnasında Ruslar'ın işgal ettiği Tuna ve Dobruca tarafından gelen müslüman muhacirlerin akınına uğradı. Bu bağlamda 23 Eylül 1877 tarihi itibariyle Tuna yönünden gelen 40.000'den fazla muhacir Sofya ve civarına yerleştirildi. Muhacirlerin Sofya'da yığılması üzerine Ruslar şehri kuşattı. Bu yüzden Sofya halkı ve muhacirlerin önemli bir kısmı şehri terketmek zorunda kaldı. Türk nüfusunun şehri terketmesinden sonra Rus kuvvetlerinin işgaline uğrayan (3 Ocak 1878) Sofya 1879'da Bulgar Prensliği'nin ve 1908'de Bulgar Krallığı'nın başşehri oldu.

Eski bir yerleşim yeri olan Sofya etrafı surlarla çevrili kale-şehir özelliğinde bir yerdi. Osmanlı idaresine girdikten sonra fizikî ve sosyal yapı bakımından gelişme ve şehirleşme sürecine girdi ve zamanla surların dışına taştı, daha çok enlemesine doğru yayılmaya başladı. Nitekim 1553'te şehre gelen Alman seyyahı Hans Dernschwam şehrin sur ve tahkiminin olmadığını yazar. Verileri 1520'li yılların ortalarına ait olan ve 1530'da tanzim edilen tahrir defterine göre şehri fizikî bakımdan şekillendiren on sekizi müslüman, on dördü gayri müslim toplam otuz iki mahallesi vardı. Müslüman mahallelerinden Alaca Mescidi, Pazar Mescidi, Saruhan Mescidi, Hacı Hamza Mescidi, Hacı Yahşi Mescidi ve Köhne Mescid gibi adlarla bilinen pek çok mahalle bu mescidler etrafında oluşmuştu. Ayrıca müslüman mahallelerinden dokuzu, "mahalle-i Kara Dânişmend maa cemâat-i akıncıyan" örneğinde olduğu gibi buralarda ikamet eden akıncılarla birlikte anılmaktaydı. Bunun yanında gayri müslimlere ait iki mahalle doğrudan Ulakçıyan adıyla, bir mahalle ise hem kendi adı hem de Ulakçıyan nisbesiyle beraber bilinmekteydi. Bu durum, Sofya'da mahallelerin teşkilinde mescid veya cami gibi dinî ve sosyal tesisler yanında akıncıların ve ulakların da önemli bir rol oynadığını gösterir.

951'de (1544) şehirdeki mahalle sayısı kırk iki idi. Bu durum 1520-1544 yılları arasında şehrin fizikî açıdan daha da geliştiğinin işaretidir. Bu mahallelerden yirmi yedisi müslüman, on biri hıristiyan, üçü yahudi, biri de Frenk diye bilinen tüccarlara aitti. Müslüman mahallelerinden sekizi, "mahalle-i Mescidi Hacı Mûsâ tâbi-i mahalle-i Kassâbân" örneğinde olduğu gibi bir mahalleye bağlı idi ve genellikle bir mescid, nâdiren de bir cami etrafında teşkil edilmişti. Bunun yanında birçok mahalle bir mahallenin teşkilinde önemli rol oynayan mescid adlarıyla anılmaktaydı. Ayrıca bazı mahalleler, 1530 tarihli defterde görüldüğü gibi akıncıların oturmasından dolayı bu toplumun adıyla birlikte geçmekteydi. Bunun yanında hıristiyan mahallelerinin bir kısmı dinî liderlerin adını (Pop Miloş, Pop Pepo, Pop Mani, Pop Zlaslav vb.) taşımaktaydı. Birkaç mahalle Pepo Papucî, Dragan Papucî örneğinde olduğu gibi meslek dallarında uzman kimselerin adlarıyla biliniyordu. Üç yahudi mahallesinden birinin eski sakinlerince, diğerlerinin İstanbul ve Selânik'ten gelenlerce kurulduğu anlaşılmaktadır. Frenk adıyla görülen topluluk ise gerçekte Dubrovnikli olan ve ticarî amaçla Sofya'ya gelen kimselerdi.

977’de (1570) şehrin toplam kırk bir mahallesi vardı. Bu mahallelerin yirmi üçü müslümanlara, on dördü hıristiyanlara ve dördü yahudilere aitti. Müslüman mahallelerinden on beşi dinî ve sosyal tesislerin, sekizi mescid ve kişi adlarıyla birlikte kaydedilmişti (mahalle-i Mescidi Kara Dânişmend maa Mescidi Hacı Alagöz, mahalle-i Mescidi Saruhan maa Mescidi Şehreküstü ve Mescidi Hatib ve Hacı Dâvud gibi). Üç mahalle ise Hacı Hamza adıyla bilinen mahalleye bağlıydı. Bu durum muhtemelen Hacı Hamza mahallesinin fizikî gelişmesiyle bağlantılıydı. Bu tarihte müslüman mahallelerinde görülen önemli özelliklerden biri artık akıncıların adlarını taşıyan mahallelere rastlanmamasıdır. Şehirde yerleşmiş olan yahudi toplumu ise geldikleri yerlerin (Alaman, Kostantiniye, Selânik) adlarıyla bilinmekteydi.

Sofya’nın XVI. yüzyıldaki fizikî yapısı, XVII ve XVIII. yüzyıllarda çok fazla bir değişime uğramadan devam etmiş olmalıdır. Evliya Çelebi, muhtemelen XVI. yüzyılın ikinci yarısına ait resmî kayıtlardan hareketle mahalle sayısını kırk bir olarak belirtmiş, mahallelerden bir kısmının adını vermiştir (Bana / Ilıca, Çelebi, Gül Camii, Mehmed Paşa, Siyavuş Paşa ve İmaret mahalleleri). Ayrıca şehirde bir bedestenden ve birçok handan, kervansaraydan söz eder. Bunların içinde iki yahudi hanı vardır. Yine şehirdeki sarayları anlatır, bazı önemli camileri açıklar (Gül Camii, Câmi-i Atîk veya Koca Mahmud Paşa, Koca Derviş Mehmed Paşa Camii, Kurşunlu Cami, Molla Efendi Camii, Eski Siyavuş Paşa Camii). Şehrin XIX. yüzyıldaki tabii âfetlerden ve savaşlardan etkilendiği anlaşılmaktadır. 1818 ve 1858 yıllarında meydana gelen şiddetli depremler pek çok can ve mal kaybına yol açtı, ayrıca 1828-1829 ve 1877-1878 Osmanlı-Rus savaşları sırasında fizikî yapısı değişecek ölçüde tahribata uğradı.

Sofya’nın merkezinde yer aldığı bölge, Osmanlılar’ın idaresine girdiği erken dönemlerden itibaren özellikle Anadolu’nun orta ve batı bölgelerinden yoğun bir Türk ve müslüman nüfusun iskânına sahne oldu. Şehrin bu dönemlerdeki nüfusuna dair kesin bilgi olmamasına rağmen buradaki müslüman nüfusun yerli halkın İslâmlaşmasıyla değil (EI2 [İng.], IX, 703) Anadolu’dan bölgeye yapılan Türk ve müslüman halkın göçü sonucu oluştuğu anlaşılmaktadır. Sofya’nın mahalleleri arasında Saruhan ve

Karahisârî gibi mahallelere rastlanması, 1570 gibi geç bir tarihte şehrin sakinleri arasında üç hânenin

Anadolulu ve birer hânenin Acem ve Karamanlı olarak görünmesi, şehrin Anadolu'dan nüfus akınına sahne olduğunun en belirgin izleri olarak diğer nüfusun menşei hakkında ipucu sağlar. Bu hususlar çerçevesinde 1530'da şehirde yaklaşık 5600 kişi yaşıyordu (794 hâne, 113 mücerret müslüman; 263 hâne, kırk bîve, on dokuz mücerret gayri müslim). Bu nüfus terkibiyle Sofya klasik bir Osmanlı şehri özelliği kazanmıştır. Toplam nüfusun yaklaşık % 73'ü müslüman, % 27'si gayri müslimdi. Müslüman nüfusu içinde elli yedi hâne akıncı, gayri müslim nüfusu içinde yirmi üç hâne ulak hizmetiyle yükümlüydü. Hemen hemen her mahallenin sakinleri arasında görülen akıncıların muhtemelen erken dönemlerdeki önemlerini kaybetmeleri sonucunda şehirde oturmaya başladıklarını düşünmek mümkündür. Ulaklar ise Sofya'nın İstanbul ve Avrupa'yı birbirine bağlayan ana yol üzerinde bulunmasından dolayı taşımacılıkta önemli görev üstlenen kimseler olmalıdır.

Şehrin nüfusu yirmi yıl kadar sonra (1544) 600 kişilik bir artışla 7200 dolayına ulaştı (1151 hâne, 152 mücerret müslüman; 168 hâne, beş bîve gayri müslim; otuz altı hâne Frenk ve elli iki hâne yahudi). Bu toplam nüfusun % 82'si müslüman, % 12'si gayri müslim, % 3,5'u yahudi ve % 2,5'u Frenk idi. Müslüman nüfus içinde 151 hâne, gayri müslim nüfus içinde dokuz hâne akıncı statüsünü koruyordu. Akıncı olanların adlarının yanına bakkal, kasap, kürkçü, saraç, tâcir, abacı, bezzâz gibi meslek dallarının yazılması, onların artık asıl statülerini kaybettiklerinin ve ticaretle uğraşmaya başladıklarının işaretidir. Ayrıca müslüman nüfusun 132, yahudi nüfusun otuz bir, Frenk nüfusun tamamı olan otuz altı hânesi "der-kirâ" (kiracı) adı altında kaydedilmişti. Önemli bir kısmı ticaretle uğraşan bu kimseler şehirdeki evlerde veya vakıf binalarında kiracı olarak oturmuş olmalıdır. 1554'te Sofya'ya ulaşan elçi Busbeke, şehrin yerli ve yabancı pek çok kimseyi bünyesi içinde barındırdığını ve oldukça büyük olduğunu belirtir.

1570'te şehrin nüfusu küçük bir düşüşle 6900 civarında kaldı (861 hâne, on bir mücerret müslüman; 368 hâne, yirmi yedi bîve, üç mücerret gayri müslim; doksan hâne yahudi ve otuz hâne Frenk). Bu nüfusun % 73'ü

müslüman, % 19'u gayri müslim, % 6'sı yahudi ve % 2'si Frenk idi. 1540 yılına göre nüfusta bir düşüşün olmasının sebepleri kesin olarak bilinmemektedir. Ancak bir önceki tahrire göre asıl dikkati çeken durum özellikle gayri müslim nüfusta tesbit edilen yükseliştir. Bu durum, şehrin çevreden nüfus çekmesinin bir sonucu olduğu gibi sistemli bir İslâmlaşmanın varlığı tezini de çürütür. Bu tarihte şehirdeki müslüman vergi nüfusundan kırk hâne akıncı, altmış sekiz hâne celep, elli sekiz hâne "der-hâne-i zen", otuz bir hâne kiracı statüsünde idi. Gayri müslim nüfusun yirmi dördü doğancı ve on ikisi Çingene idi. "Der-hâne-i zen" adı altında rastlanan hâne sahiplerinin durumu tam olarak bilinmemekle birlikte bu kimselerin kocası ölen ve evlerini kiraya veren kadınlar olduğu düşünülebilir.

1578 Haziranında Sofya'yı gören Stephan Gerlach şehrin geniş bir alana yayılmış olduğunu, çok sayıda Raguzalı'nın ve 300'ü aşkın yahudinin burada yaşadığını, Rumlar'la Bulgarlar'ın aynı kiliseye gittiklerini, şehirde on iki kilise bulunduğunu, küçük bir bedestenin de yer aldığını nakleder; müslüman sivil halkla ilgili herhangi bir bilgi vermez (Türkiye Günlüğü, II, 836-837). 1587'de Reinhold Lubenau ise burayı güzel, büyük ve eski bir şehir olarak tanımlar. Sofya, XVI. yüzyılın sonlarına doğru yeniden nüfus bakımından kalkınarak 1544'teki nüfusuna ulaştı (7200 civarında nüfus, 1017 hâne müslüman, 257 hâne gayri müslim, 127 hâne yahudi ve otuz yedi hâne Çingene). Petar Bogdan'a göre şehirde 1640'ta 30.000 müslüman, 25.000 Ortodoks hıristiyan, 15.000 yahudi ve 1600 Ermeni yaşıyordu. Nüfusa dair verilen bu rakamların çok abartılı olduğu açıktır. Bununla beraber şehrin nüfusunun giderek bir artış içinde olduğu ve özellikle çevreden nüfus çektiği söylenebilir. XVIII. yüzyılda 70.000 nüfusa sahip olan Sofya'nın XIX. yüzyıl başlarında nüfusunun 45-50.000 civarında olduğu anlaşılmaktadır. 1872-1873 salnâmelerine göre şehirde 3065 hâne müslüman ve 1737 hâne gayri müslim vardı (15.000 kişi).

Sofya'nın hem Rumeli eyaletinin merkez sancağı hem de sancağın merkezi durumunda olması sebebiyle pek çok idarî, dinî görevliyle vakıf görevlisi şehirde vazife yapmaktaydı. 1544'te şehirde beylerbeyi ve kadıdan başka imam, müezzin, ases, serasesân, câbî, emin, nâib, kâtip, muhzır, mütevelli, kethüdâ, zaîm ve muhassıl gibi adlarla bilinen 160 civarında görevlinin olduğu tesbit edilmektedir. Evliya Çelebi, XVII. yüzyıl ortalarında Sofya'da

ikamet eden Osmanlı memurları arasında kadı, muhzırbaşı, muhtesib, pazarbaşı, molla, nakîbüleşraf, sipahiler kethüdâsı, yeniçeri serdarı gibi görevlileri anar.

XII. yüzyıldan XIV. yüzyıla kadar daha ziyade ticaret ve el sanatlarında bir gelişme gösteren Sofya bunu özellikle Osmanlı idaresine girdikten sonra da sürdürdü. Bu gelişmenin en önemli sebebi, Sofya'nın Balkan bölgesinde ve Orta Avrupa'dan gelen ana yol üzerinde hem önemli bir ara durak hem de menzil güzergâhı olması ve buna bağlı olarak özellikle başşehir İstanbul'un et ve pirinç ihtiyacının sağlandığı depo haline gelmesiydi. Şehrin bu gelişmesinde bedesten, han ve dükkân gibi pek çok tesisin vakıflarca kurulmasının veya desteklenmesinin de rolü vardır. Ticarî ve ekonomik hareketliliğin göstergesi olarak 1544'te şehirde en az 955, 1570'te 822 dükkân ve bir bedesten mevcuttu. Şehirdeki toplam tâcir sayısı 1544'te elli beşti. Bunların yirmi ikisi müslüman, yirmi dördü yahudi ve yedisi Frenk idi. Müslüman olan tâcirlerin on beşi "tâcir-i bezzâzistan" diye kaydedilmişti. Ayrıca şehirde 1544'te 165 ve 1570'te 102 meyhanenin olduğu tesbit edilmiştir. Bu meyhaneler, ana yol üzerinde bulunan Sofya'nın yabancı ticaret erbabı ile misafirlerin uğrak yeri olduğuna işaret etmektedir.

Osmanlı döneminde çeşitli dallardaki esnaf zümresini bünyesinde barındıran bir Osmanlı şehri özelliğinde olan Sofya'da XVI. yüzyılda 100'den çok farklı meslek dalı vardı. Bu dallar daha ziyade gıda, tekstil ve metal ürünleriyle dericilik, inşaat malzemeleri, ıtriyat gibi alanlarda yoğunlaşmıştı. 1544 ve 1570 yıllarında şehirde ekmekçi, kasap, balıkçı, börekçi, çörekçi, başçı, bostancı, bozacı, helvacı, macuncu, şerbetçi, tuzcu ve yağ satıcısı gibi en az yirmi altı çeşit meslek mevcuttu. 1544'te bu mesleklerle uğraşanların 126'sı müslüman ve dokuzu gayri müslim iken 1570'te yetmiş ikisi müslüman, yirmi biri gayri müslimdi. Şehirdeki bir diğer önemli meslek grubunu abacı, bezci, bezzâz, cüllâh, gazzâz, hayyât, takyeci, hallaç, çuhacı ve boyacı gibi adlarla bilinen yün ve dokumacılıkla uğraşanlar teşkil etmekteydi. 1544'te 230'u müslüman, yirmi dokuzu gayri müslim, beşi yahudi ve onu Frenk olmak üzere toplam 274 kişi bu alanda faaliyet göstermekteydi. Bir diğer önemli meslek grubunu debbâğ, saraç, kürkçü, çizmeci ve papuççu gibi adlar altında deriden çeşitli giyim eşyaları yapanlar meydana getirmekteydi. XVI. yüzyılda Sofya'yı ziyaret eden

seyyahlar, Sofya'da yapılan silâhlarla birlikte özellikle deriden imal edilen çeşitli ürünlere dikkati çeker. 1540'ta bu mesleklerle uğraşanların sayısı toplam 390 kişi idi (318'i müslüman, yetmiş ikisi gayri müslim).

1544'te bu sayının yetmiş üçü ve 1570'te altmış altısı debbâğ idi. Bu durum diğer pek çok Anadolu şehrinde olduğu gibi dericilikte şehrin bir hayli geliştiğini gösterir. Ham ve işlenmiş deriler hem mahallî ihtiyaçları karşılamakta hem de başta Dubrovnik ve İtalyan şehirleri olmak üzere dış pazarlara gönderilmekteydi. 1544'te şehirde otuz altı ve 1570'te otuz Dubrovnikli tüccarın yer alması bu durumun bir tezahürü olmalıdır. Sofya'da üretilen deri ve deri mâmullerine dış pazarlarda yoğun bir talebin olması bazan iç pazardaki ihtiyaçların karşılanamamasına yol açmaktaydı. Bu bakımdan iç ihtiyaçlar ve talepler karşılanmadan deri ve deri ürünlerinin satılmaması yolunda merkezden fermanlar çıktığı dikkati çekmektedir. Şehirdeki bir başka meslek grubunu demir ve demircilikle ilgili yirmi çeşit meslekle uğraşanlar meydana getirmekteydi. 1540'ta bunların toplam sayısı doksan dört (yetmiş altısı müslüman, on altısı gayri müslim, biri yahudi, biri Frenk), 1570'te kırk sekizdi (kırk beşi müslüman, üçü gayri müslim). Bu meslek içinde en önemli grubu 1544'te otuz beş ve 1570'te on altı müslümanla nalbantlar oluşturuyordu. Bunun sebebi Sofya'nın önemli bir yol kavşağında yer alması, ulakların sayısının fazla olması ve buna bağlı olarak ulaşım ve nakliyatta atların yaygın biçimde kullanılmasıydı. Ayrıca demirci, kazancı, kıncı, misvar, çıkrıkçı, okçu ve nalçacı gibi mesleklerle uğraşanlar, kıymetli madenleri işleyenler ve satanlar (zerger, kuyumcu ve sarraf), mimar, neccâr, dülger, taşçı ve bennâ gibi adlar altında inşaat ve inşaat malzemeleriyle uğraşanlar mevcuttu. Diğer küçük meslek grupları içinde attar, hamamcı, sabuncu, dellâk, esirci, güreşçi, cerrah, çerçi, berber, çömlekçi ve mumcular bulunmaktaydı.

İdarî bir merkez olarak yükselen Sofya aynı zamanda önemli kültür merkezi özelliğini taşıyordu. Sofya birçok şair, yazar ve din bilgininin ya doğduğu ya da uzun süre yaşadığı bir şehir oldu. Bunlar arasında şair Ahmed Hâdî'yi, Abdi Efendi'yi, uzun müddet şehirde kadılık hizmetinde bulunan ve Banyabaşı adında bir cami inşa ettiren Seyfullah Efendi'yi, yine kadılık hizmetini yerine getiren Vezir Sinan'ın oğlu Hekimzâde Subhi'yi, Tarîkatü'l-Halvetiyye adlı bir eser kaleme alan Halvetiyye şeyhi Sofyalı Bâlî Efendi'yi, âlim ve kadı İbrâhim Efendi'yi, Farsça şiirler yazan

Mehmed Efendi’yi ve Sofyevî Vâhid Mehmed Çelebi’yi anmak gerekir.

Özellikle Rumeli eyaletinin merkezi olduktan sonra imar faaliyetlerine sahne olan Sofya şehrinde birçok dinî, ticarî ve sosyal eser inşa edilmiştir. Bunlardan en önemlisi, Rumeli Beylerbeyi Mahmud Paşa tarafından muhtemelen 1444-1456 yılları arasında yaptırılan Büyük Cami’dir. Bunu Malkoçoğulları’ndan Beylerbeyi Yahyâ Paşa’nın 1506’da inşa ettirdiği bedesten (bk. BEDESTEN) ve hamam takip eder. Şehrin gelişimini sembolize eden bir diğer eser Sofu Mehmed Paşa’nın yaptırdığı külliyedir (bk. BOSNALI MEHMED PAŞA CAMİİ). Dönemin büyük mimarı Sinan’a inşa ettirilen bu külliye cami, on altı kubbeli bir medrese, kütüphane, hamam, kervansaray, mektep ve mutfak gibi kısımlardan meydana gelmekteydi. Bu eserlerle birlikte 1544’te şehirde dört cami, otuz bir mescid, üç zâviye, dört hamam, üç kervansaray ve bir bedesten; 1570’te on cami, otuz dört mescid, dört zâviye, yedi hamam, kervansaray ve bir bedesten mevcuttu. Özellikle arşiv belgelerinden yararlanılarak yapılan tesbitler şehirde cami, mescid, medrese, mektep, zâviye, imaret, han, hamam, kervansaray, çeşme gibi vakıf eserlerinin toplam 170 civarında olduğunu göstermekle beraber (Ayverdi, s. 142) 1878 yılında Bulgaristan’ın özerk bir prenslik haline gelmesinden sonra şehrin tanzimi, yeni caddelerin açılması, eski sokakların genişletilmesi gibi sebeplerle pek çok tarihî eser ortadan kalkmış ve çok azı günümüze kadar gelebilmiştir.

Osmanlı idaresinden çıktıktan sonra önce Bulgar Prensliği’nin, ardından Bulgar Krallığı’nın ve daha sonra Bulgaristan’ın merkezi haline gelen Sofya’nın prensliğin 1881’deki ilk sayımına göre toplam nüfusu 20.501 olarak belirlenmişti. Bu nüfusun 535’i Türk, 13.195’i Bulgar, 4146’sı yahudi, 1061’i Ermeni ve 778’i Çingene idi. Bu rakamın gerçek rakamı yansıttığı düşünüldüğünde 1878’de şehirdeki Türk ve müslüman nüfusun önemli bir kısmının göç ettiği anlaşılır. 1887’de 20.856, 1900’de 46.593, 1920’de 154.025, 1946’da 530.168 nüfusu olan Sofya 2001’de 1.177.577 ve 2006’da 1.203.680 nüfusa sahipti.

Bulgaristan Başmüftülüğü merkezi Sofya’dadır. Bulgaristan başmüftülük teşkilâtı ve bölge müftülükleri için çeşitli din görevlisi, bunun yanında devlet okullarında okutulacak İslâm dersi için öğretmen yetiştiren Yüksek İslâm Enstitüsü, 29 Ekim 1990 tarihinde ilgili bakanlığın kararıyla öncelikle

Yarı Yüksek İslâm Enstitüsü olarak açılmış, 9 Mart 1998'de Bulgaristan Bakanlar Kurulu'nun kararıyla Yüksek İslâm Enstitüsü'ne çevrilmiştir. 17 Haziran 1998 tarihinde Türk ve Bulgar diyanetleri arasında yapılan bir protokolle başmüftülük ve başmüftülüğe bağlı olarak eğitim faaliyetlerini sürdüren enstitü ile üç İmam-Hatip Lisesi'nin (Şumnu, Rusçuk ve Mestanlı) çeşitli ihtiyaçları Türkiye Diyanet Vakfı'nca karşılanmaya başlanmıştır. Başmüftülük tarafından aylık bir gazete, Bulgarca ve Türkçe olarak kısıtlı sayıda dinî literatür neşredilmektedir. Bugün Sofya'da tek bir cami (Seyfullah Efendi / Banyabaşı Camii) Osmanlı eseri olarak faaliyettedir. Burası son zamanlarda iyi bir restorasyon geçirmiştir. Mimar Sinan'ın eseri olan Bosnalı Mehmed Paşa Camii ise XIX. yüzyılın sonlarına doğru Sveti Sedmočislenitsi adıyla kiliseye çevrilmiş, dış mimarisini tamamen gizleyen bir şekle bürünmüştür. Erken Osmanlı devri Türk mimarisini yansıtan Mahmud Paşa Camii bugün Bulgaristan Cumhurbaşkanlığı Sarayı'nın tam karşısında ve şehrin merkezinde bulunmakta olup arkeoloji müzesi yapılmış, iç mimarisi tanınmaz hale gelmiştir. Ayrıca Lozemetz mahallesinde çarşı içinde dükkânların arasına sıkışmış, evvelce Roma duvarı veya Roma perdesi olarak bilinen, 1957'de

restore edilen tek cepheden ibaret kalıntı da bir cami veya namazgâh olmalıdır. Sofya'da Knyaževo mahallesinde Bâlî Baba Türbe ve Tekkesi önce yıktırılmış, daha sonra türbenin yerine sembolik bir mezar yaptırılmıştır. Söz konusu mezar günümüzde muhtemelen yıktırılan tekkenin yerine inşa edilen kilisenin avlusunda bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 370, s. 191-192; nr. 236, s. 5-26; nr. 492, s. 10-26; BA, KK, nr. 266, s. 25-30; 6 Numaralı Mühimme Defteri (nşr. Hacı Osman Yıldırım v.dğr.), Ankara 1995, s. 244-246, hüküm nr. 1255, 1256, 1258; S. Gerlach, Türkiye Günlüğü 1577-1578 (ed. Kemal Beydilli, trc. T. Noyan), İstanbul 2007, II, 836-837; Gazavât-ı Sultân Murâd b. Mehemmed Hân (nşr. Halil İnalcık - Mevlûd Oğuz), Ankara 1978, s. 15-16; H. Dernschwam, İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü (trc. Yaşar Önen), Ankara 1992, s. 33-36;

Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), III, 222-233; Hezârfen Hüseyin Efendi, Telhîsü'l-beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998, s. 116-119; N. Todorov, "The Socio-Economic Life of Sofia in the 17th and 18th Centuries", La ville balkanique sous les ottomans (XV-XIX es.), London 1977, s. 1-20; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri IV, tür.yer.; Machiel Kiel, Art and Society of Bulgaria in the Turkish Period, Assen 1985, tür.yer.; a.mlf., "Urban Development in Bulgaria in the Turkish Period: The Place of Turkish Architecture in the Process", IJTS, IV/2 (1989), s. 79-158; Nedim İpek, Rumeli'den Anadolu'ya Türk Göçleri (1877-1890), Ankara 1994; Fehameddin Başar, Osmanlı Eyâlet Tevcihâtı (1717-1730), Ankara 1997, s. 36-48; M. Tayyib Gökbilgin, "Kanunî Sultan Süleyman Devri Başlarında Rumeli Eyaleti, Livaları, Şehir ve Kasabaları", TTK Belleten, XX/78 (1956), s. 247-285; J. M. Landau, "Bulgarian Studies on the Ottoman Empire and Turkey", MES, XIX/1 (1983), s. 119-125; P. Mijatev, "Bulgaristan'daki Osmanlı Anıtları" (trc. Yaşar Yücel), TTK Belleten, L/196 (1986), s. 291-313; İlhan Şahin, "XV. ve XVI. Yüzyılda Sofya-Filibe-Eski Zağra ve Tatar Pazarı'nın Nüfus ve İskân Durumu", TDA, sy. 48 (1987), s. 249-256; a.mlf. v.dğr., "Turkish Settlements in Rumelia (Bulgaria) in the 15th and 16th Centuries", IJTS, IV/2 (1989), s. 23-42; Sadi Bayram, "Bulgaristan'daki Türk Vakıfları ve Vakıf Abideleri", VD, sy. 20 (1988), s. 475-478; Yusuf Halaçoğlu, "XVI. Yüzyılda Sosyal, Ekonomik ve Demografik Bakımdan Balkanlarda Bazı Osmanlı Şehirleri", TTK Belleten, LIII/207-208 (1989), s. 637-677; Mehmet İpşirli, "Bulgaristan'daki Türk Vakıflarının Durumu (XX. Yüzyıl Başları)", a.e., LIII/207-208 (1989), s. 679-708; M. Akif Erdoğru, "Onaltıncı Yüzyılda Sofya Şehri", TİD, XVII/2 (2002), s. 1-15; "Sofia", Kratka Balgarska Enciklopedija, Sofia 1967, IV, 587-590; Svetlana Ivanova, "Ṣofya", EI² (İng.), IX, 702-706; Halil İnalcık, "Murad I", DİA, XXXI, 160.

İlhan Şahin

SOFYAN

(صوفيان)

Türk mûsikisi usullerinden.

Kelimenin Arapça “mutasavvıf, tasavvuf ehli” anlamındaki sûfînin çoğulu sûfiyândan geldiği söylenir. Usule bu isim muhtemelen, dinî Türk mûsikisinin gerek cami gerekse tekke mûsikisi formları içerisinde yer alan ilâhilerin bestelenmesinde çokça kullanılmış olmasından verilmiştir. Dört zamanlı ve üç vuruşlu bir küçük usulün adı olan sofyan iki adet iki zamanın veya diğer bir ifadeyle iki nîm-sofyanın birleşmesinden meydana gelmiştir. Bu sebeple de küçük usuller sınıfına dahil olmakla birlikte aynı zamanda birleşik bir usuldür. Bu usulün 4/2’lik, 4/4’lük ve 4/8’lik mertebeleri varsa da 4/4’lük mertebesi çok, 4/8’lik mertebesi az, 4/2’lik mertebesi ise çok az kullanılmıştır. 1. darbı kuvvetli, 2. darbı yarı kuvvetli, 3. darbı zayıf olan sofyan usulü peşrev, şarkı, türkü, bazı saz eserleri yanında büyük çoğunlukla ilâhi ve tevşîh gibi dinî formlarda tercih edilmiştir.

Santûrî Edhem Efendi’nin rast, şehnaz ve uşşak longaları; Şevki Bey’in, “Emel-i meyl-i vefâ sende de var bende de var” mısraıyla başlayan bayatî, Halit Lemi Atlı’nın, “Andıkça geçen günleri hasretle derinden” mısraıyla başlayan sultâniyegâh, Sadettin Kaynak’ın, “Derman kâr eylemez” mısraıyla başlayan segâh, Yesâri Âsım Arsoy’un, “Adalardan bir yâr gelir bizlere” mısraıyla başlayan hicaz şarkıları; “Akşam oldu yine bastı kareler” mısraıyla başlayan hüzzam türkü ve, “Çıkayım gideyim Urumeli’ne” mısraıyla başlayan hüseynî Rumeli türküsüyle Hâfız Post’un, “Çün sana gönlüm mübtelâ düştü” mısraıyla başlayan hüseynî ilâhisi; Buhûrîzâde Mustafa Itrî’nin, “Mefâtîhu’l-Hudâ oldu hilâlin yâ Resûlallah” mısraıyla başlayan rast tevşîhi; Hamâmîzâde İsmâil Dede Efendi’nin, “Aşkınla cihan beste” mısraıyla başlayan rast, Eyyûbî Mehmed Zekâi Dede’nin, “A sultanım sen var iken ya ben kime yalvarayım” mısraıyla başlayan acem-aşiran, “Mücrimleriz âsileriz yâ rabbi affeyle bizi” mısraıyla başlayan muhayyer-bûselik, “Rabbünallāhüllezî lâ ilâhe illâ hû” mısraıyla başlayan nevâ şuğulü; Sefer Dal’ın, “Tevhîd etsin dilimiz” mısraıyla başlayan

hüseynî ilâhileri bu usulle ölçülmüş eserlerden bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Kantemiroğlu, Kitâbü İlmi'l-mûsîkî alâ vechi'l-hurûfât: Mûsikîyi Harflerle Tesbît ve İcrâ İlminin Kitabı (nşr. Yalçın Tura), İstanbul 2001, I, 166-167; Abdülbâki Nâsır Dede, Tedkîk ü Tahkîk (nşr. Yalçın Tura), İstanbul 2006, s. 69; Tanbûrî Cemil Bey, Rehberi Mûsikî, İstanbul 1321, s. 20, 41; Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1933-40, II, 9-12; IV, 280; Rauf Yekta, Türk Musikisi, s. 100; Hüseyin Sâdeddin Arel, Türk Mûsikîsi Nazariyatı Dersleri (haz. Onur Akdoğu), Ankara 1991, s. 69, 86-87; İsmail Hakkı Özkan, Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri, İstanbul 2006, s. 617-618; Sadeddin Heper, "Türk Mûsikîsinde Usuller", MM, sy. 344 (1978), s. 10-11.

İsmail Hakkı Özkan

SOĞD

(السغد ، الصغد)

Orta Asya'da yaşamış İranî bir kavim ve yaşadığı bölge.

İsmin aslı Eski Farsça Suguda, Yeni-Avesta Suğda olup Grek kaynaklarında Sogdioi (Sogdianoi) şeklinde geçer ve ülkelerine Sogdiana denir. Müslümanlar ise Suğd şeklinde söyledikleri kelimeyi hem İran menşeli bu kavim hem ülke adı olarak kullanmışlardır. Soğd ülkesi, en önemli merkezleri Semerkant ve Buhara olmak üzere Amuderya ile Siriderya arasında yayılan ve günümüzde Özbekistan, Tacikistan, Kırgızistan sınırları içinde kalan coğrafî bölgedir. Soğd kültürü batıda Marginya, kuzeyde Hârizm ve Kızılkum çölü, doğuda Fergana, güneyde Baktriya-Tohâristan ile sınırlanan kesimlerde ve özellikle Zerefşân ve Kaşkaderya ırmakları boyunca gelişmiştir. Sogdiana / es-Suğd terimi tarih içinde,

Semerkant'ın üstünlüğünü tanıyan bağımsız bir prenslikler konfederasyonunu ifade etmiştir. Orta Farsça dönemi dillerinden biri olan Soğdca ise coğrafî ve siyasî sınırların çok ötesinde, bir ara bütün İpek yolu güzergâhında konuşulan uluslararası bir dil halini almıştır (DİA, XXII, 414-415).

Arkeolojik kazılar, Soğd ülkesindeki ilk yerleşim merkezlerinin milâttan önce 1000-500 yılları arasında kurulmaya başladığını göstermektedir. Bölge önce Persler'in hâkimiyetine girdi, ardından Büyük İskender'in doğu seferini müteakip muhtemelen Baktria kolonisine dahil edildi. Milâttan önce 209'u izleyen yıllarda Büyük Hun İmparatoru Maotun'un (Mete) eline geçen ve Hunlar'ın yıkılmasından sonra Yüechihler'in, ilk üç milâdî asırda yine onların kurduğu Kuşan İmparatorluğu'nun, IV. yüzyılın ikinci yarısında Hionitler'in (Kidarit Hunları), V. yüzyılın ortasında Eftalitler'in (Akhunlar) ve 558 yılında Göktürkler'in hâkimiyetine giren Soğd bölgesi özellikle Göktürk döneminde Orta Asya'nın ekonomik, siyasal ve kültürel merkezi oldu. Bu dönemde bölge Amuderya ile (Ceyhun) Tanrı dağları arasını kapsıyordu. Soğd tüccarları Göktürk koruması altındaki İpek yolu

üzerinde çok etkili hale gelmiş ve Çin'den İtalya'ya kadar uzanan ticareti kontrollerine almışlardı. Soğdca yazılmış olan 582 tarihli Bugut yazıtı Göktürk hükümdarlarından bahsetmektedir. II. Göktürk Hükümdarı Kapgan Kağan (692-716) Çin'de bulunan esir Türkler'le birlikte esir Soğdlar'ın da geri gönderilmesini istemişti. Öte yandan son zamanlarda Çin'de yapılan arkeolojik kazılarda ele geçen bulgulara, özellikle görkemli mezar taşlarına göre burada VI-VIII. yüzyıllar arasında zengin bir Soğd tâcirler sınıfı oluşmuştu ve bu tâcirler imtiyazlı bir statü kazanmıştı. Çinliler'e uzaklardan kıymetli mallar temin ediyor ve Çin ordularının Orta Asya'daki iâşelerini karşılıyorlardı. Bu arada maaş karşılığı ödenen ipek rulolarını da ucuza alıp yeniden ihraç ediyorlardı.

Soğd bölgesi 87-96 (706-715) yılları arasında Kuteybe b. Müslim tarafından fethedildi. Böylece en önemlileri Semerkant, Buhara, Pencikent, Varahşa, Kobudan, İştihan, Maymurg, Keş, Beykend (Bîkend) olan Soğd şehirlerinin tamamı Emevî yönetimine girdi ve zaman zaman vuku bulan isyanlara rağmen İslâm hâkimiyeti yavaş yavaş buralara yerleşti. İslâm'ın gelmesinden sonra bölgeden kaçan Soğd kökenli Mani rahiplerinin etkisiyle Uygur Kağanı Bögü 764'te Maniheizm'i kabul etti. Çin'de de yine Soğd etkisiyle Mani dini yayılma imkânı buldu. Uygurlar, İslâmiyet'in bölgeye gelmesinden sonra kaçan Soğdlar'ın alfabelerini ve birçok kelimelerini aldılar; Anadolu'da da kullanılan "kent" (kend) kelimesi bunlardan biridir. İslâm öncesinde olduğu gibi İslâm'dan sonra da Soğd tüccarları İpek yolu üzerinde etkili rol oynadılar. Bunlar hakkında hem İslâm hem Çin kaynaklarında ayrıntılı bilgiler bulunmaktadır. Özellikle Bîrûnî'nin el-Âs̱ârü'l-bâḳıye'de anlattıklarından faydalanılmış ve Doğu Türkistan'da Buda, Mani ve hıristiyan dinlerine ait çok sayıda yazılı metin ortaya çıkmıştır. Ancak İslâmiyet'ten sonra Soğd ülke adının daha dar bir bölgeyi ifade etmeye başladığı görülmektedir. Bölgeyi İslâm dünyasının doğu kesiminin en güzel yeri olarak tanımlayan İstahrî'ye göre Soğd, Buhara'nın doğusundaki Debûsiye'den Semerkant'a kadar uzanan sahaları kapsıyordu; buna bazı kaynaklarda Buhara ve Keş de (Kiş) ilâve edilmiş ve bazan Keş, Soğd'un başşehri olarak gösterilmiştir. Kâşgarlı Mahmud, Soğd adıyla Buhara ile Semerkant arasına işaret etmektedir. Mücmelü't-tevârîḫ'te bildirildiğine göre, feodal Soğd şehir beylerine "beg tigin" denilmekteydi. Bunun yanında "ihşîd" kelimesi "prens" veya "hükümdar" anlamında kullanılan bir unvandı.

IX ve X. yüzyıllarda Sâmânî sınırları içinde kalan Soğd o dönemde kültür ve medeniyet açısından en parlak günlerini yaşadı; özellikle Zenden bölgesinde dokunan ve “zendenî” adı verilen kumaş türüne büyük ilgi duyuldu. Sâmânîler’in son zamanlarına doğru Mâverâünnehir tamamen Türkleşti, ancak Soğdca XII. yüzyıla kadar bölgede konuşulmaya ve Türkçe’ye kelime vermeye devam etti. Günümüzde yalnız Yagnubi’de Soğdca’nın bir lehçesi konuşulmakta ve sadece Semerkant dolaylarında Zerefşân ırmağının kollarından Karaderya ile Akderya arasında kalan adaya Yarım (Nîmî) Soğd, Akderya’nın kuzeyine de Büyük Soğd denilmektedir.

Soğd sanatı IV-VII. yüzyıllar arasında gelişerek bölgeyi etkisi altına aldı, X. yüzyıla kadar da varlığını korudu. Çok fazla kültürel kaynaktan beslendiği anlaşılan bu sanatta Hint Gupta sonrası, Sâsânî ve Çin’deki Suei ve T’ang hânedanı etkileri hissedilmektedir. Özellikle Pencikent ve Varahşa’da bulunanların dikkat çektiği Soğd eserleri arasında duvar resimleri ve ağaç oymalar ön plana çıkmaktadır. Ağaç heykeller Hint geleneğinin devamı niteliğindedir. Taberî, Kuteybe b. Müslim’in Semerkant’ı ele geçirdiğinde çok sayıda tapınak yıktırdığını ve bunların Zerdüştî ateş tapınaklarına benzediğini söylemektedir. İslâm ordularının fethinden sonra bölgede iki de Budist manastırının yıkıldığı bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), bk. İndeks; Nerşahî, The History of Bukhara (trc. R. N. Frye), Cambridge 1954, s. 6, 33, 34, 38, 40, 41, 45, 46, 58, 67, 71-73, 83; İbn Havkal, La configuration de la terre: Kitab Surat al-Ard (trc. J. H. Kramers - G. Wiet), Beyrut 1964, s. 466, 467, 472, 473, 483, 485-492; Ḥudûdü’l-ʿâlem (Minorsky), s. 55, 63, 73, 95, 113, 118, 225, 234, 235, 304, 374; Bîrûnî, el-Âs̱ârü’l-bâḳıye ʿani’l-ḳurûni’l-ḫâliye (nşr. C. E. Sachau), Leipzig 1923, tür.yer.; Sem‘ânî, el-Ensâb, VIII, 70-72; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, III, 222-223, 409-410; Hakkı Dursun Yıldız, İslâmiyet ve Türkler, İstanbul 1976, s. 7-42; O. Szemerényi, Four Old Iranian Ethnic Names: Scythian-Skudra-Sogdian-Saka, Wien 1980, s. 26-40; V. V. Barthold, Moğol

İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul 1981, s. 3, 120-124, 129, 143, 144, 157, 161-163, 171, 235, 240-245, 256; a.mlf. - [C. E. Bosworth], "al-Sughd", EI² (İng.), IX, 772-773; Ramazan Şeşen, İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri, Ankara 1988, bk. İndeks; K. Enoki, Studia Asiatica, Tokyo 1998, s. 3-21; Osman Aydınlı, Fethinden Sâmânîler'in Yıkılışına Kadar (93-389/711-999) Semerkant Tarihi (doktora tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 107-287, 327, 356; B. Marshak, Legends, Tales and Fables in the Art of Sogdiana, New York 2002, tür.yer.; a.mlf., "Türkler ve Soğdlular", Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, s. 170-178; M. Comparetti, "Sogdiyana Tarihine Giriş", a.e., II, 157-169; Ahmet Taşağıl, Göktürkler, Ankara 2003, I, 16, 27, 31, 32, 46, 51, 62, 64, 80, 82, 87, 89, 92; III, 23, 24, 29, 52; a.mlf., Çin Kaynaklarına Göre Eski Türk Boyları, Ankara 2004, s. 13, 36, 48, 122; E. de la Vaissière, Sogdian Traders: A History (trc. J. Ward), Leiden 2005; a.mlf., "İpek Yolu'nun Bilinmeyen Efendileri: Sogdlar" (trc. A. Ufuk Kılıç), Toplumsal Tarih, sy. 135, İstanbul 2005, s. 70-75; Tahsin Yazıcı - Mürsel Öztürk, "İran", DİA, XXII, 414-415.

Ahmet Taşağıl

SOHBET

(الصحبة)

Sözlükte “kısa bir süre de olsa birlikte olmak” anlamındaki sohbet kelimesi “arkadaşlık edip ünsiyet kurmak, bedenle ya da gönülle uzun süre beraberlik hali, dinî veya dünyevî konuların konuşulduğu toplantı” gibi mânalarda kullanılır. Kur’an’da Hz. Ebû Bekir’in Resûl-i Ekrem’in sahibi (arkadaş) olduğundan bahsedilmiştir (et-Tevbe 9/40). Sohbet kelimesinin sözlük anlamı dikkate alınarak Resûlullah’ın sohbetinde bulunan müslümanlar için “ashap” ve “sahâbe” terimleri kullanılmıştır. Hz. Peygamber ashabını sohbet aracılığıyla bilgilendirip eğittiğinden bu sünneti takip eden âlim ve sûfîler de sohbet halkaları düzenleyerek ilimlerini halka aktarmışlardır. Sohbet, yaygın olarak “şeyhin ya da âlimin sözlerini dinlemek üzere tertip edilen dinî-tasavvufî toplantı” anlamında kullanılır. Gıybet, yalan, iftira, söz taşıma gibi günahlar içermeyen, hoş vakit geçirmek için yapılan ve muhabbet etme, yarenlik etme gibi deyimlerle ifade edilen sohbetlere katılmakta dinen bir sakınca görülmemiştir.

Sohbet terimiyle öncelikle birlikte olma halini (maiyet) kasteden sûfîler Allah’la sohbet, Resûlullah’la sohbet, halkla sohbet, nefisle sohbet ve şeytanla sohbet gibi sohbet türlerinden söz etmişlerdir. Allah ile sohbet Hak ile ünsiyet kurmak, halkla sohbet insanlara karşı samimi olmak, nefisle sohbet ona muhalefet etmek, şeytanla sohbet onunla daima mücadele içerisinde olmak demektir (Serrâc, s. 234; Kuşeyrî, s. 580). Bir başka tasnife göre sohbet üçe ayrılır: Cismanî sohbet, ruhanî sohbet, ilâhî sohbet. Cismanî sohbet yaşayan meşâyihle ülfet edip sözlerinden faydalanmaktır. Tasavvufta sülûk ehlinin çoğunluğu bu tür sohbetlerde bulunur. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin Şems-i Tebrîzî, Sadreddin Konevî’nin Muhyiddin İbnü’l-Arabî ile birlikteliği cismanî sohbet vasıtasıyladır. Ruhanî sohbet, “vefat etmiş ya da uzak bir beldede bulunan büyük evliyanın ruhaniyetiyle beraber olmak ve onlardan mânen istifade etmek” anlamına gelir. Ancak müridin böyle bir münasebette bulunması için bedenî kesafetten uzaklaşıp mizacını latif hale getirmesi gerekir. Cismanî ve ruhanî sohbete “sohbeti halkıyye” de denir. İlâhî sohbet vasıtasız bir şekilde Hakk’ın terbiyesine

mazhar olmaktır.

İlk zâhid ve sûfîler kendilerini ziyarete gelen kimselerle sohbet etmişler, onlara dinî ve tasavvufî tavsiyelerde bulunmuşlardır. Bu tür sohbetleri yapan üstada sohbet şeyhi denir. Sohbet şeyhi, müridlerin mânevî hallerinden haberdar olan ve seyrü sülûklerinde tasarrufta bulunan, terbiye ve sülûk şeyhinden farklı olarak kendisine intisap edenleri sadece sohbet aracılığıyla irşad eden kimsedir. Tasavvufta sohbet eğitim ve öğretim yolu olarak kabul edildiğinden mutasavvıf yazarlar eserlerinde sohbetin fazilet ve âdâbına ayrı bir yer ayırmışlardır. Serrâc, Cüneyd-i Bağdâdî'nin sohbeti iki rek'at nâfile namaz kılmaya tercih ettiğini kaydeder (el-Lümaʿ, s. 273). Sohbetin temeli Allah sevgisi ve rızasıdır. Maddî ve dünyevî çıkarlar bu tür sohbetlerde akla gelmez. Bazı hadislerde Allah sevgisiyle bir araya gelen ve bu sevgiyle ayrılanların kıyamet günü Hakk'ın özel lutfuna nâil olacağı haber verilmiştir (Buhârî, "Ḥudûd", 19; Müslim, "Zekât", 91; Tirmizî, "Zühd", 53).

Sohbete katılanların ve sohbet şeyhinin uymaları gereken kurallar vardır. Âdâbı gözetilerek yapılan sohbetler feyizli ve bereketlidir (Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî, s. 34; Şehâbeddin es-Sühreverdî, s. 403-420). Şeyh, sohbetine katılanlara şefkat, merhamet ve samimiyetle muamele etmeli, sohbete katılanlar şeyhlerine hürmet gösterip hizmet ederken birbirlerine karşı saygılı, dostça ve lutufkâr davranmalıdır (Kuşeyrî, s. 574). Sohbet için belli bir mekân yoktur. İlk dönemlerde mescid, şeyhin evi, iş yeri, çarşı pazar gibi yerlerde sohbet yapılırken sonraki dönemlerde tekke ve zâviyeler zikir ve sohbet mekânları olmuştur. Tasavvufî sohbetler karşılıklı konuşma ve soru-cevap şeklinde değil sohbet şeyhini can kulağıyla dinlemekle gerçekleşir. Sohbete katılanların ihtilâf, itiraz ve tartışmadan kaçınmaları esastır. Ebû Saîd el-Harrâz, sûfîlerle sohbet ederken daima kendini kusurlu gördüğünden hiç ihtilâfa düşmediğini söyler (Serrâc, s. 234). Sükût eden sohbet şeyhini görmek bile bir tür sohbet sayılır. Tasavvufta hal ve beden dilinin "lisân-i kāl" denilen söz dilinden daha etkili olduğu kabul edilir. Bâyezîd-i Bistâmî, "Bizim sükûtumuzdan faydalanamayanlar sözlerimizden hiçbir şey anlayamazlar" demiştir.

Sohbetlerde paylaşımcı bir anlayış esastır. Bir ekmeği olan kimse yarısını ihtiyacı bulunan sohbet arkadaşına vermelidir. İbrâhim b. Şeybân,

“Ayakkabım, ibriğim diyenlerle sohbet edilmez” demiştir (a.g.e., a.y.). Sohbet için seçilen kişinin akıllı, huyu güzel, dindar bir kimse olması lâzımdır. Gazzâlî sohbet için seçilen dostta bulunması gereken nitelikler hakkında geniş bilgi verir (İḥyâʾü ʿulûmi’d-dîn, II, 168). Halife Me’mûn’a göre gıda gibi olan arkadaşlara daima, ilâç gibi olanlarına bazan ihtiyaç duyulur. Hastalık misali olan arkadaşlara ise ihtiyaç yoktur. Zira bu takdirde onun kahrını çekmek zorunda kalınır (Mâverdî, s. 162). Sehl b. Abdullah et-Tüsterî gaflet ehli zorbaların, yalancı zâhidlerin ve cahil mutasavvıfların sohbetlerinden uzak durmayı tavsiye etmiştir (Serrâc, s. 237). Sûfîler Hz. Mûsâ ile Hızır’ın yoldaşlığını örnek bir sohbet diye göstermişlerdir. Bütün tarikatlarda sohbete önem verilmekle beraber özellikle melâmet ehlinde, ilk dönem Nakşibendîliğinde ve Mevleviyye tarikatında sohbetin çok önemli bir yeri vardır. Bahâeddin Nakşibend tarikatının sohbetten ibaret olduğunu söyler. Mevlânâ’ya göre Allah erleriyle (ricâlullah / merdân-ı Hudâ) bir anlık sohbet takvâ ile geçirilen yüzyıllık ömürden daha üstündür. Bayramî Melâmîleri’nden Kemâlî Efendi ise sohbetin kâmil bir mürşide teslim olan müride nefsin bütün hastalıklarını tedavi eden bir iksir olduğunu söyler.

Tasavvuf literatüründe sohbet şeyhinin toplantılarında tutulan notlardan derlenen bazı kitaplar vardır. Bu tür eserlere “melfûzât” ve “mecâlis” gibi isimler verilir. Mevlânâ’nın Fîhi Mâ Fîh ve Mecâlis-i Sebʿa’sı, Emîr Hasan Siczî’nin Nizâmeddin Evliyâ ile sohbetlerini içeren Fevâidü’l-fuâd’ı bu türün ilk ve önemli örnekleri arasında sayılır. Sun‘ullah Gaybî’nin Olanlar Şeyhi İbrâhim Efendi’nin sohbetlerinde tuttuğu notlardan oluşan Sohbetnâme’si türün diğer önemli bir örneği olarak dikkat çekmektedir. İbrâhim Has’ın Kelâm-ı Azîz’i Halvetî-Şâbânî şeyhi Hasan Ünsî Efendi’nin, Mehmed Şühûdî’nin Telvîhât-ı Sübhâniyye’si de Halvetî-Ramazânî şeyhi Köstendilli Ali Alâeddin Efendi’nin sohbet meclisinde tutulan notlardan derlenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Serrâc, el-Lümaʿ, s. 234-237, 273, 279; Ebû Tâlib el-Mekkî, Ḳūtü’l-ḳulûb, Kahire 1961, II, 442-489; Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, Âdâbü’ṣ-

ṣohbe, Tanta 1410/1990; Mâverdî, Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn, Beyrut 1973, s. 162-184; Kuşeyrî, er-Risâle, s. 574-580; Hücvîrî, Keşfü'l-maḥcûb, Tahran 1338, s. 432-453; Herevî, Ṭabaḳāt, s. 732; Gazzâlî, İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn, Kahire 1358/1939, II, 154, 168-190; Ahmed-i Câmî, Ünsü't-tâʾibîn (nşr. Ali Fâzıl), Tahran 1368 hş., s. 42, 184, 342; Ebû Mansûr el-Abbâdî, Ṣûfînâme (nşr. Gulâm Hüseyin Yûsufî), Tahran 1347, s. 157; Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî, Âdâbü'l-mürîdîn, Kahire 2005, s. 34; Şehâbeddin es-Sühreverdî, ʿAvârifü'l-maʿârif, Beyrut 1966, s. 403-443; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Fütûḥâtü'l-Mekkiyye, Kahire 1293, II, 378;

Ziyâeddin Nahşebî, Silkü's-sülûk, Tahran 1369; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 420; İbn Ardûn, Âdâbü'ṣ-ṣoḥbe: Şürûṭühâ, ḥuḳūḳuhâ, ḳavâʿidühâ (nşr. Ömer el-Cîdî), Dârülbeyzâ 1408/1987; İsmâil Rusûhî Ankaravî, Minhâcü'l-fukarâ, Bulak 1256/1840, s. 211; İbrâhim Hakkı Erzurûmî, Maʻrifetnâme, İstanbul 1310, s. 518-546; Seyyid Mustafa Râsim Efendi, Tasavvuf Sözlüğü: Istılâhât-ı İnsân-ı Kâmil (haz. İhsan Kara), İstanbul 2008, s. 693-695; Nasrullah Bahâî, Risâle-i Bahâiyye, İstanbul 1325, s. 41; Ahmed Avni Konuk, Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi (haz. Mustafa Tahralı), İstanbul 1992, s. 339-343; Cevâd Nûrbahş, Ferheng-i Nûrbaẖş, London 1998, X, 125-127.

Süleyman Uludağ

SOHBETİYYE

(bk. ADEVİYYE).

SOKOTO

Nijerya’da XIX. yüzyılda kurulan sultanlık, bu sultanlığın başşehri, günümüzde Nijerya’da aynı adı taşıyan eyaletin merkezi.

Nijerya’nın kuzeybatısında Nijer sınırına çok yakın bir yerde bulunan Sokoto’nun adı Hevsâ dilinde Sakvato, Sakkwato ve Sakata olarak geçer. Bu ismin Arapça sûk (çarşı) kelimesinden geldiği ileri sürülmektedir. Kurucularına nisbetle şehre Birnin Şeyhu da Bello da (Şeyh Osman b. Fûdî ve Muhammed Bello’nun başşehri) denmektedir. Osman b. Fûdî’nin başlattığı cihad hareketi öncesinde küçük bir kasaba olan Sokoto, onun 1804’te oğlu Muhammed Bello’ya kasabanın civarında askerî bir karargâh kurmasını emretmesiyle önem kazandı. Osman b. Fûdî, 1808’de Gobir’in başşehri Alkalawa’yı ele geçirip bölgedeki diğer Hevsâ devletlerini hâkimiyeti altına aldı, 1812’de Sokoto Sultanlığı (/Halifeliği) veya Nijerya Fûlânî Devleti olarak tanınan bir yönetim kurdu. Halife unvanını taşımak ve cihad faaliyetini bizzat düzenlemekle birlikte aktif siyasetten büyük ölçüde çekildi. İki eyalete ayırdığı ülkesinin batı eyaletlerinin yönetimini kardeşi Abdullah’a, doğu bölgesinin yönetimini Sokoto’yu başşehir yapan oğlu Muhammed Bello’ya bırakıp Sifâve’de oturmayı tercih etti. Oğlunun daveti üzerine Sokoto’ya giden Osman b. Fûdî iki yıl sonra burada öldü (1817). Sokoto, bu tarihten 1903 yılına kadar bazı sultanların geçici sürelerle Vurno ve Chimmola’da oturduğu dönemler dışında Sokoto halifeliğine başşehirlik yaptı. Devlet en güçlü dönemini Muhammed Bello zamanında (1817-1837) yaşadı. Bello’nun veliahdını belirlemeden ölmesinin ardından oluşturulan heyet kardeşi Ebû Bekir Atiku’yu halife seçti. Dindar bir sultan olarak tanınan Atiku döneminde (1837-1842) ülkede müzik ve bazı eğlence türleri yasaklandı. Birnin Dantri, Tsibiri ve Maradi’de isyan çıkaran kabilelerin üzerine gitmek için yeterli asker toplayamayan Atiku onlarla mücadeleyi göze alamayıp Sokoto’ya dönerken Katuru şehrinde öldü. Halifeliğe getirilen Muhammed Bello’nun oğlu Aliyu Babba da (1842-1859) isyancılarla mücadelede başarılı olamadı. Babası zamanında Kebbi’de isyan eden ve yakalanıp Sokoto’da hapse atılan Yakubu Nabame’yi serbest bırakması yüzünden yeni bir tehlikeyle karşılaştı. 1849’da bağımsızlığını ilân eden Yakubu kuzeydeki isyancı gruplarla ittifak kurarak gücünü

arttırdı. Aliyu'yu uğraştıran önemli bir olay da Emîr Buhârî'nin halifeliğe bağlı eyaletlerden Hadeija'da çıkardığı isyandır. Kardeşini tahttan indirip bağımsızlığını ilân eden Emîr Buhârî'ye karşı gönderilen kuvvetler geri püskürtüldü. Hadeija ancak Aliyu'nun ölümünden sonra Sokoto'ya bağlandı (1863). Aliyu'nun yerine Atiku'nun oğlu Ahmedu Zerrûk halife seçildi. Onun zamanında (1859-1866) kuzeydeki isyanlar bastırılıp bölge kontrol altına alındı. Ziraat ve ticaret alanında önemli gelişmeler yaşandı. Vurno ve Chimmola'dan Birnin Konni'ye uzanan arazi ihya edilerek bazı şehirler kuruldu. Bu dönemin en önemli olayı, Sokoto hâkimiyeti dışındaki topraklarda büyük bir güç haline gelen kardeşi Ömer Nagvamatse'nin Kontagora Emirliği'ni kurup ölümüne kadar (1876) on yedi yıl boyunca Sokoto'yu uğraştırmasıdır. 1866'da ölen Zerrûk'un yerine Aliyu Babba'nın kardeşi Aliyu Karami halife seçildi. Onun kısa bir süre sonra ölmesi üzerine Osman b. Fûdî'nin hayatta olan iki oğlundan Ahmedü Rifâî tahta çıkarıldı (1867-1873). Bu devirde Kebbi isyancılarıyla barış imzalandı, kuzeydeki isyancılar teslim alındı. Ahmedü Rifâî'nin ölümünün ardından Bello'nun üçüncü oğlu Ebû Bekir Rebah (1873-1877), dördüncü oğlu Muâz (1877-1881) ve torunu Ömer (1881-1891) hüküm sürdüler. Ömer zamanında Kebbi isyanları yeniden başladı. Ömer ayrıca, mehdîlik iddiasıyla ortaya çıkan ve Ticâniyye tarikatı mensuplarının desteğiyle Sokoto'ya bağlı Gombe Emirliği'ni eline geçiren Malam Cibrîl ile de uğraşmak zorunda kaldı. Ömer'in yerine halife seçilen Zerrûk'un kardeşi Abdurrahman / Abdu (1891-1902) Kebbi'nin bağımsızlığını kazanmasına engel olamadı. Önemli bir ticaret şehri olan Kano da sekiz yıl süren bir isyanın ardından bağımsızlığını elde etti. Öte yandan Bello'nun torunlarından Hayatu da isyan edip mehdîlik iddiasıyla ortaya çıkan Sudanlı mutasavvıf Muhammed Ahmed el-Mehdî'ye, onun ölümünden sonra da Veday, Sudan ve Çad topraklarını hâkimiyeti altına alan Râbih'e katıldı (1893). Bornu topraklarını da alıp Sokoto ile sınır komşusu olan Râbih'ten taht mücadelesi için yardım istedi. Sokoto Devleti bu tehlikeden Hayatu ile Râbih'in arasının açılması ve ardından Râbih'in Fransızlar'la savaşta hayatını kaybetmesi sayesinde kurtulabildi. İngiltere, 1885'te Sokoto'dan bazı imtiyazlar elde ederek Royal Nijer Company şirketiyle bölgede ticarî tekel oluşturdu. Sömürge faaliyetlerinin şirket eliyle yürütülmesini yeterli görmeyip 1897'de Batı Afrika Kolonisi'ni kuran İngiltere 1 Ocak 1900'de Kuzey Nijerya'nın İngiliz sömürgesi olduğunu ilân etti. Sömürge valiliğine getirilen Sir Frederick Lugard, Sokoto Devleti'ne bağlı emirlikleri ele

geçirmeye başladı. 9 Ocak 1902'de ölen Sultan Abdu'nun yerine yeğeni Muhammed I. Tâhir seçildi. Ertesi yıl İngilizler Sokoto ordusunu ağır bir yenilgiye uğratarak şehri işgal ettiler (15 Mart 1903). Askerlerinin çoğunu kaybettikten sonra kaçmayı başaran Tâhir'in İngilizler'le yaptığı yeni bir savaşta öldürülmesiyle yaklaşık bir asır süren Sokoto halifeliğinin siyasî hâkimiyeti sona erdi (27 Temmuz 1903).

Bu olayın ardından Sokoto'ya bir sömürge valisi tayin edildi. Sömürge yönetimi Muhammed I. Tâhir'in yerine Aliyu Babba'nın oğlu Muhammed II. Tâhir'i halife tayin etti. Bu uygulamayla Sokoto'da yeni bir dönem başladı. Sokoto halifeleri yine Osman b. Fûdî ailesinden seçilmekle birlikte bütün siyasî ve idarî yetkilerini kaybedip ülkedeki müslümanların dinî lideri haline geldiler. Bu uygulama günümüzde de sürdürülmektedir. Sokoto'nun on dokuzuncu sultanı İbrâhim Muhammed Mâcid'in (Maccido) 29 Ekim 2006 tarihinde bir uçak kazasında ölmesi üzerine yerine geçen Muhammed Sa'da b. Ebû Bekir bugün Nijerya müslümanlarının mânevî önderi olmasının yanı sıra Nijerya İslâmî İşler Yüksek Konseyi'nin (NSCIA) genel sekreterliğini yürütmektedir. Aynı aileden önemli görevlere getirilen başka kişiler de vardır. Bunların en meşhuru Kuzey Nijerya eyalet meclisi başkanlığına seçilen Ahmedü Bello'dur. Ülkede İslâm'ı yaymak için Cemâatü nasri'l-İslâm adlı bir teşkilât kuran Bello 15 Ocak 1966 tarihinde öldürüldü.

Sokoto halifeliğinin başşehri Sokoto günümüzde Nijerya'nın aynı adı taşıyan eyaletinin merkezidir. Nijerya'nın kuzeybatı ucunda Nijer nehrinin kollarından olan Sokoto nehrinin Rima nehriyle birleştiği noktanın doğusunda, kuzey yönünde Büyük Sahrâ'yı geçen tarihî kervan yolu üzerinde kurulan şehrin nüfusu savaşlar sebebiyle artınca yeni oluşan Sarbon Birni semti şehre eklendi ve surlar genişletildi (1827). 1824 ve 1826-1827 yıllarında İngiltere hükümeti adına iki defa Sokoto'ya gelen seyyah Hugh Clapperton, Afrika içlerinde gördüğü en kalabalık şehrin burası olduğunu, şehri çevreleyen surların güneş batınca kapatılan on iki kapısının bulunduğunu söylemektedir. Halkının çoğunluğunu Hevsâ ve Fûlânî kabileleri mensuplarının teşkil ettiği şehrin nüfusu 2008 yılına ait tahminlere göre 360.000'e ulaşmıştır. Sultan sarayı, 1820'den önce inşa edilen ve 1960'larda yeniden yaptırılan Osman b. Fûdî ve Muhammed Bello camileri şehrin önemli mimari eserleridir. Osman b. Fûdî'nin

mezarına komşu ülkelerden de çok sayıda ziyaretçi gelmektedir.

İlk halifelerin birer din âlimi olmasının etkisiyle Sokoto, başşehir yapılmasının ardından kısa süre içinde bölgenin en önemli ilim merkezi haline geldi. Osman b. Fûdî ve oğlu Muhammed Bello'nun kaleme aldığı eserler bölgede İslâm'ın öğretilmesinde büyük katkılar sağladı. Osman b. Fûdî'nin gerçekleştirdiği cihad ve kurduğu İslâmî yönetimi örnek almak isteyen Batı Afrika'nın farklı bölgelerindeki âlimler buraya yöneldi. Futa Calon'dan gelerek 1832-1838 yılları arasında burada kalan ve Muhammed Bello'nun kızıyla evlenen Ticâniyye tarikatı şeyhi ve Tekrûr Devleti'nin kurucusu el-Hâc Ömer bunların en meşhurudur. Osman b. Fûdî'nin kızı Nana Esmâ da kadın eğitim ve öğretimi alanında bölgede o zamana kadar görülmeyen bir yeniliği gerçekleştirdi. Onun girişimiyle babasının defnedilmiş olduğu ev dindar hanımların teşkilâtlandığı bir merkeze dönüştürüldü. Sokoto'da XX. yüzyılın başlarında çok sayıda medrese bulunuyordu. Kādiriyye, Ticâniyye ve Senûsiyye tarikatları çok yaygındı. Eğitim dili Arapça'ydı, resmî yazışmalarda da Arapça kullanılıyordu. Sömürge döneminde Sokoto, Nijerya'nın sıradan bir eyaleti haline gelmekle birlikte Sokoto ulemâsı halk üzerindeki etkinliğini sürdürdü. Osman b. Fûdî ve onun hareketine duyulan hayranlık sömürge yönetimine karşı yürütülen bağımsızlık hareketlerinde de etkisini gösterdi.

Diğer önemli şehirleri Sabon Birni, Bangi, Illela ve Tambuwal olan Sokoto eyaleti 1976'dan itibaren genellikle askerî valiler tarafından idare edildi. 1976'da Osman b. Fûdî'nin adını taşıyan bir üniversite (The Usmanu Danfodiyo University / University of Sokoto) kuruldu. Üniversitede 1982'de bir İslâm Araştırmaları Merkezi (Center for Islamic Studies) açıldı. 2000 yılının ilk aylarında Nijerya'nın diğer eyaletlerinde olduğu gibi Sokoto'da da anayasadaki ahvâl-i şahsiyyeye dair şer'î hükümlerin yanı sıra diğer şer'î hükümler de uygulanmaya başlandı. Şehirde oturan az sayıdaki gayri müslime içki satma yasağı getirildi.

XIX. yüzyıl boyunca Sahraaltı Afrikası'nın en büyük müstakil devletine başşehirlik yapan Sokoto, özellikle bu yüzyılın ikinci yarısında Batı Afrika ile Kuzey Afrika arasındaki ticaret ağının önemli merkezleri arasında yer almıştır. Şehrin eski kesimlerindeki Sudan mimari üslûbuyla yapılmış camiler ve saraylar XIX. yüzyıldaki sultanlık döneminden kalmadır. Sokoto

deri ürünleri ve özellikle Sokoto kırmızı keçi derisiyle ünlüdür. Balıkçılığın gelişţiği şehrin çevresinde süpürge darısı, pirinç, yer fıstığı, pamuk, tütün ve kola fındığı yetiştirilir. Sokoto'da bir çimento fabrikası ve bir havaalanı bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

el-Hâc Ömer el-Fûdî, Beyân mâ vaḳaʿa: Voilà ce quiest arrivé (nşr. ve trc. Sidi Mohamed Mahibou - J.-L. Triaud), Paris 1983, s. 26, 35, 54-55, 197; S. J. Hogben, The Mohammadan Emirates of Northern Nigeria, Oxford 1930, s. 109-124; M. Last, The Sokoto Caliphate, New York 1967; J. M. Cuoq, Les musulmans en Afrique, Paris 1975, s. 259-263; P. B. Clarke, West Africa and Islam, London 1984, s. 113-120; Abdullah Abdürrâzık İbrâhim, el-İslâm ve'l-ḥaḍâretü'l-İslâmiyye fî Nîcîriyâ, Kahire 1984; R. Osswald, Das Sokoto-Kalifat und Seine Etnischen Grundlagen, Beirut 1986; Ahmed Muhammed Kani, Nijerya'da İslami Cihad (trc. Ömer Gündüz), İstanbul 1991, s. 23-25; E. M'Bokolo, Afrique noire-histoire et civilisations, Paris 1992, II, 50-52; C. Coquery-Vitrovitch, Histoire des villes d'Afrique noire, Paris 1993, s. 248; M. A. de Montclos, le Nigeria, Paris 1994, s. 15-19; D. Robinson, "Revolutions in the Western Sudan", The History of Islam in Africa (ed. N. Levtzion - R. L. Pouwels), Athens 2000, s. 137-139; Kadir Özköse, Sûfî Dâvetten Devlete: Osman b. Fûdî ve Sokoto Halifeliği, İstanbul 2004; J. Boyd, "Sultan Abubakar III of Sokoto (1903-1988)", Islam et sociétés au sud du Sahara, sy. 3, Paris 1989, s. 119-127; Abdullah Hakim Quick, "The Concept of al-Muwâlât in the Sokoto Caliphate and the Resulting Dilemma at the Time of British Conquest", a.e., sy. 7 (1993), s. 17-31; Muarice Delafosse, "Sokoto", İA, X, 737-738; D. Murray Last, "Sokoto", EI² (Fr.), IX, 742-743.

Ahmet Kavas

SOKRAT

(ö. m.ö. 399)

Antik felsefede önemli bir dönüşüm gerçekleştiren Yunan filozofu.

Milâttan önce 470'te Atina'da doğdu. Babası Sophroniscus taş ustası, annesi Phaenarete ebeydi. Bir süre babasının yanında taşçılık (heykeltıraşlık) yaptı (Laertius, s. 75). İlk Atinalı filozof Anaxagoras'ın öğrencisi olan Archelaos'un yanında öğrenime başladı. Erken dönem tabiat felsefesinin yanı sıra onun ahlâk alanındaki görüşleri Sokrat (Sokrates) üzerinde olumsuz bir etki bıraktığından kısa sürede ilgisini başka alanlara yöneltti (Taylor, s. 13-14). Zira Sokrat varlığın menşei (arkhe) hakkında o güne kadar geliştirilen teorilerin ve ispatı mümkün olmayan fizikî bilgilerin insanlığa hiçbir fayda sağlamadığını anlamakta gecikmemişti. Ona göre insanın,

varlığın ilkesi veya fizikî varlıklar üzerine değil kendi varlığı üzerine düşüp zihin dünyasını keşfetmesi gerekir. Kendisine bu fikri ilham edenin Anaxagoras'ın, "Evrendeki düzenin ve kanunun sebebi akıldır" şeklindeki ifadesiyle Delfi tapınağındaki kâhinlerin, "Kendin tanı" biçimindeki özdeyişleri olduğu anlaşılmaktadır (Eflatun, s. 60 vd.). Onun bu anlayışı felsefe tarihinde Sokrat öncesi ve Sokrat sonrası diye bir ayırım yapılmasına sebep olmuştur. Kaynaklar Sokrat'tan, herkesin dikkatini çekecek şekilde sade ve basit bir hayat yaşayan ve aktif politikadan uzak duran büyük bir filozof, katıldığı savaşlarda cesur bir asker, giyim kuşama değer vermeyen, her zaman çıplak ayakla dolaşan bir derbeder ve Atina'nın en çirkin erkeklerinden biri olarak söz eder. Geçimsiz ve kocasına saygısı olmayan Xanthippe ile evliliğinden üç oğlu oldu. Sokrat, hayatının önemli anlarında içinden bir ses işittiğini, bu sesin kendisini şu veya bu şekilde davranması yönünde uyardığını söyler. Bu sese o "daimonion"um der. İkaz ve ihtar eden, sıradan işlerle uğraşmaktan alıkoyup bilgeliğe yönlendiren bu ses ona göre ilâhî bir sestir. Yorumcular bu sesin ilham perisi yani cin (daimonia) olduğunu söyleseler de Sokrat, hayatının yüksek bir kudretin elinde olduğuna ve bu yüce kudret tarafından sevk ve idare edildiğine

samimiyetle inanıyordu (von Aster, s. 96). Keskin zekâsı, büyüleyici konuşması, ince ironileri, pervasızlığı, savunduğu ahlâkî fikirlerin yüksekliği ve hayat tarzı insanları kendisine çekiyordu.

Sürekli değiştiği için varlık hakkında doğru ve geçerli bilgi edinmenin imkânsız olduğunu savunan sofistleri şiddetle eleştirmekle birlikte onlar gibi tabiat ilimlerinde kesinlik bulunmadığını söylüyor, boş ve faydasız düşüncelerden ibaret gördüğü matematikle ilgilenmiyordu; “Bildiğim bir şey varsa o da hiçbir şey bilmediğimdir” diyordu. Bununla birlikte insan varlığın mahiyetini bilemiyor ve “arkhe” sorununu çözemiyorsa hiç olmazsa ne olması gerektiğini, hayatın anlam ve amacını, ruh için en yüksek iyinin ne olduğunu bilebilir. İşte biricik sağlam ve faydalı olan bu bilgidir yani ahlâktır. Ahlâkın dışında asla ciddi bir felsefe yoktur. Gerçi Protagoras da, “Her şeyin ölçüsü insandır” diyerek insanı ve değerleri merkeze almaktaysa da onun kastettiği şey değişen varlığın bir parçası yani fert olarak insandır; Sokrat’a göre ise bu ölçü ahlâkî düşüncenin değişmez ve zorunlu unsuru olması itibariyle insandır (Weber, s. 42-43).

Sokrat’ın kullandığı yöntem diyalogdur (cedel); bununla o varlığa, özellikle ahlâka ait kavramları başkalarıyla konuşup sorgulayarak gerçeğin ne olduğunu ortaya çıkarmak ve sofistlerin yol açtığı kavram kargaşasından ve kaostan Atinalılar’ı kurtarmak istiyordu. Sokrat bu yöntemi ebe olan annesinden öğrendiğini söyler. Ebe sadece çocuğun doğmasına yardımcı olmakla kalmaz, onun sağ mı ölü mü, sağlıklı mı sağlıksız mı olduğunu da belirler. Kendisi de insanların zihninde var olan kavramları soru sorarak ve onlarla tartışarak ortaya çıkarır, sonuçta doğru mu yanlış mı olduğu açıklığa kavuşmuş olur. Ancak konuşma sırasında kendisinin konu hakkında hiçbir şey bilmediğini söyler ve muhatabının verdiği cevapları irdeleyerek onların tutarlı veya tutarsız olduğunu ona göstermek isterdi. Sokrat’a göre bilgi zihinde var olanı hatırlamaktır. Bu sebeple hoca talebesine yeni bir şey öğretmez, sadece hatırlatır. Sofistlerin yaptığının aksine amacı tartıştığı insanı susturup mahcup duruma düşürmek değildir. Onun asıl hedefi örnekler vermek suretiyle tümel kavramlara ulaşmak ve bu kavramların tam bir tarifini elde etmek, başka bir deyişle bilgiyi temellendirmektir. Sofistler ise diyalektiği değil bir konu üzerinde uzun uzadıya konuşma yapmayı tercih ediyordu.

Büyük bir ahlâkçı olan Sokrat geriye hiçbir eser bırakmadı, hayatı boyunca hep tartıştı ve sorguladı. Ona ait olduğuna kesin gözüyle bakılan iki önerme vardır: “Erdem bilgidir” ve, “Hiç kimse bilerek kötülük yapmaz.” Bu konuda Sokrat daima genel prensipler üzerinde durur ve ahlâka dair ayrıntılarla ilgilenmez. İnsanı merkeze alan ve bilgiyle uygulamayı birbirinden ayırmaya yanaşmayan Sokrat’a göre bilgi uygulamayla anlam kazanır; diğer bir ifadeyle bilgisiz uygulamadan iyi bir sonuç beklemek imkânsız olduğu gibi uygulamasız bilgi de bir işe yaramaz. Meselâ herhangi bir konuda insan amacına ulaşmak istiyorsa kendini ona ulaştıracak yol ve yöntemi bilmek zorundadır. Öte yandan insan bilerek kötülük yapmaz, çünkü yaratılış itibariyle insan kötü değildir, kötülüğün kaynağı bilgisizliktir. Eğer insan bir şeyin kendisi için iyi ve yararlı olduğunu bilirse onu kesinlikle yapar. Kötülük yapmak yani yanılmak gerçek değerlerin yerine sahte değerleri koymaktan kaynaklanır. Değerler söz konusu olduğunda gerçeğini sahtesinden ayırmasını bilen kimse asla hata yapmaz. Şu halde insanı erdemli kılan aklını doğru kullanabilmesidir. Sokrat ruhun bedenden bağımsız bir cevher olduğuna, bedenin süflî arzu ve isteklerine karşı koyacak güce sahip bulunduğuna inanmaktadır. Gerçek mutluluğa ulaşmak için ruhun beden üzerinde tam bir hâkimiyet kurması gerekir; mutluluk bilgiyle aydınlanan ruhun mutluluğudur. Sokrat bunun ne olduğunu hayatı boyunca yaşayarak göstermiştir, bu bakımdan o hem filozof hem büyük bir eğitimcidir.

Politeist bir toplumda yaşadığı için Sokrat da çok tanrılı halk dinini benimsemişti; ancak ilâhî inâyet ve ilhama inanmakta, her şeyin üstünde yüce bir kudretin varlığını kabul etmekteydi. Sokrat ünlü savunmasında, “Ey Atinalılar! Tek gerçek bilge vardır, o da Tanrı’dır” diyorsa da (Eflatun, s. 63) onun mutlak anlamda monist olduğunu söylemek hayli güçtür. Sokrat dindar bir insan olmakla birlikte, “Gençlerin kafasını bozan bir günahkârdır. Devletin tanıdığı tanrılar yerine kendi icat ettiği tanrılara inanmakta ve bu şekilde kendine ait yeni bir din ortaya çıkarmak istemektedir” diye şikâyet edildi (a.g.e., s. 65). Bir heyet önünde kendini savunduysa da mahkemece ölüm cezasına çarptırıldı ve baldıran zehiri içerek hayatına son verdi.

Sokrat’ın seçkin iki talebesi Ksenafon (Ksenphon) ve Eflâtun sayesinde bu ünlü filozofu daha yakından tanıma imkânı vardır. İlkinin Şölen ve Sokrates’in Savunması adlı eserinde Sokrat metafizikçi olmaktan çok

toplumda ıslahat isteyen bir ahlâkçıdır. İkincisinin Sokratesçi Diyaloglar diye bilinen onun gençlik diyaloglarında -bunlar Apologia, Kriton, Küçük Hippias, Ion, Lakhes, Euthyphron, Kharmides ve Protagoras'ten ibarettir- Sokrat derin bir düşünürdür; Herakleitos, Parmenides ve Anaxagoras'ın amansız rakibi, aynı zamanda idealist bir filozoftur. Sokrat'ın ölümünden sonra öğrencileri çeşitli yerlerde Megara, Kirene, Elis-Ereteria ve Kiniler adıyla Sokratik okullar kurarak onun görüş ve düşüncelerini farklı açılardan yorumlamışlarsa da sonuçta bu ahlâkçı okulların birleştikleri husus, "Hayatta en yüksek amaç bilgiyle elde edilen erdemdir; mutluluk da bundan başka bir şey değildir" şeklinde özetlenebilir.

Ortaçağ hıristiyan ve İslâm kültüründe Sokrat figürü üzerine ilginç yorumlar yapılmıştır. Meselâ Justin filozofu bir hıristiyan azizi gibi tasvir ederken Augustin, Eflâtun'un Ahd-i Atîk'i tanımış ve ondan etkilenmiş olabileceğini söyler, fakat Sokrat'ı hıristiyanlaştırma çabasına katılmaz. Bazı yazarlar ondan haksız yere ölüme gönderilen iyi ve cesur bir insan diye söz ederken büyük çoğunluk onu paganist inançlar

taşıyan ve bir şeytandan haber alan bilge olarak takdim etmektedir (Taylor, s. 103).

Müslümanlar, Grekçe ve Süryânîce'den Arapça'ya yapılan tercümeler esnasında Eflâtun'un Phaidon, Kriton, Timaios, Kanunlar (Nomoi) ve Devlet (Politeia) diyalogları, ayrıca Huneyn b. İshak'ın Nevâdirü'l-felâsife'si ve Geç Helenistik dönemde yazılan birtakım yazılar kanalıyla Sokrat'ı tanıdıklarından çok farklı bir Sokrat figürü ortaya çıkmaktadır. Huneyn ile çağdaş olan ilk İslâm filozofu Kindî bu konuda Sokrat'ın Faziletine Dair Bilgi, Sokrat'ın Sözleri Üzerine, Sokrat ile Archigenes Arasında Geçen Diyalog, Sokrat'ın Ölümü Hakkında ve Sokrat ile Harranlılar Arasında Geçen Tartışma başlıklı beş eser kaleme almış, fakat bunların hiçbiri günümüze ulaşmamıştır (Ya'kūb b. İshak el-Kindî, s. 80). Başlangıçta ve sonraki dönem biyografi kitaplarında genellikle Sokrat maddî olan hiçbir şeye değer vermeyen, yersiz yurtsuz, bir küp içinde yaşayan, devlet adamlarını yüzlerine karşı hiç çekinmeden eleştiren ve putlara tapanlarla mücadele eden bir zâhid ve bir vâiz şeklinde tasvir edilir (İbn Cülcül, s. 30-31; Sâid el-Endelüsî, s. 25; İbn Fâtik, s. 82-91; İbnü'l-Kıftî, s. 197-205; İbn Ebû Usaybia, s. 70-76; Muhammed b. Mahmûd eş-

Şehrezûrî, s. 107-116). Bu nitelikleriyle Sokrat bir örnek ve önder filozof tipini temsil etmektedir. Nitekim hekim ve filozof Ebû Bekir er-Râzî'nin yaşantısının Sokrat'a benzemediği için filozof olamayacağı ileri sürülünce kendini savunmak üzere kaleme aldığı Filozofça Yaşama adlı eserinde, "Sokrat hakkında ileri sürdükleri doğrudur; o hayatının önemli bir kısmını münzevi gibi yaşamışsa da sonradan bundan vazgeçerek normal bir hayatı benimsemiştir" der (Ebû Bekir er-Râzî, s. 73-82). Halbuki Sokrat'ın hayat tarzında iddia edildiği gibi herhangi bir değişiklik olmamıştır. Ayrıca kaynaklarda Sokrat'ın Sinoplu Diogenes ile karıştırıldığı, putperestlere karşı mücadele ettiğine inanıldığı ve geriye bir eser bırakmadığı halde İslâmî kaynaklarda sayfalar dolusu özdeyişin ona mal edildiği görülmektedir (İbn Fâtik, s. 91-126; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, s. 116-144). Bu tür literatürün Diogenes Laertius'tan itibaren Geç Helenistik dönemde yaygın hale geldiği ve müslüman müelliflerin de bunlardan nakillerde bulunduğu anlaşılmaktadır. Gazzâlî'nin tekfir etmesine karşılık İslâm filozofları Sokrat, Eflâtun ve Aristo'yu "ilâhiyyûn" (deist ve metafizikçi) olarak büyük bir saygıyla anar.

BİBLİYOGRAFYA

Ksenophon, Şölen ve Sokrates'in Savunması (trc. Hayrullah Örs), İstanbul 1962; a.mlf., Sokrates'ten Anılar (trc. Candan Şentuna), Ankara 1994; Eflatun, Sokrates'in Savunması (trc. Numan Özcan), İstanbul 1998, s. 60 vd., 63, 65; Ya'kūb b. İshak el-Kindî, Felsefî Risâleler (trc. Mahmut Kaya), İstanbul 2002, s. 80; Ebû Bekir er-Râzî, "Filozofça Yaşama", İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri (trc. Mahmut Kaya), İstanbul 2003, s. 73-82; İbn Cülcül, Ṭabaḳātü'l-eṭıbbâ᾽ (nşr. Fuâd Seyyid), Beyrut 1405/1985, s. 30-31; Sâid el-Endelüsî, Ṭabaḳātü'l-ümem, s. 25; İbn Fâtik, Muḫtârü'l-ḥikem ve meḥâsinü'l-kelim (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1980, s. 82-126; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâ᾽ (Lippert), s. 197-205; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâ᾽, s. 70-76; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, Târîḫu'l-ḥükemâ᾽ (nşr. Abdülkerîm Ebû Şüveyrib), Trablus 1988, s. 107-144; E. von Aster, Felsefe Tarihi Dersleri (trc. Macit Gökberk), İstanbul 1943, s. 96; A. Weber, Felsefe Tarihi (trc. H. Vehbi Eralp), İstanbul 1964, s. 42-43;

Abdurrahman Bedevî, Eflâṭûn fi'l-İslâm, Beyrut 1402/1982, s. 123-145; a.mlf., Mevsûʿatü'l-felsefe, Beyrut 1984, I, 576-579; C. C. W. Taylor, Düşüncenin Ustaları: Sokrates (trc. Cemal Atila), İstanbul 2002, s. 13-14, 103; D. Laertius, Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri (trc. Candan Şentuna), İstanbul 2003, s. 75.

Mahmut Kaya

SOKULLU MEHMED PAŞA

(ö. 987/1579)

Osmanlı sadrazamı.

Hıristiyan adı Bayo (Bayiça) olup 1505'te Bosna'nın Vişegrad kazasının Rudo nahiyesinin Sokoloviç (Şahinoğlu) köyünde dünyaya geldi. Zinkeisen, İtalyan kaynaklarından naklen Ragusa yakınlarında Trebinye'de doğduğunu yazar. Babasının adı Dimitriye olarak kaydedilir (Samarćić, s. 8). Bazı Sırp kaynaklarına göre aynı ailenin Ravanci köyünde yaşayan koluna mensuptur (İA, VII, 595). Sadrazamlığı döneminde paşa ile konuşan İtalyan elçileri kendisinin Sırp despotlarının soyundan geldiğini söylediğini ifade ederler. Ayrıca Boşnak asıllı olduğu da belirtilir. Boyunun uzunluğu sebebiyle Osmanlı tarihlerinde "Tavîl" veya "Uzun" lakaplarıyla anılır.

İlk eğitimini Bosna manastırları arasında edebî bir merkez olan Mileşeva Manastırı'nda rahip olan dayısından aldı. Burada iken papaz yardımcısı olarak çalıştı. Kanûnî Sultan Süleyman'ın hükümdarlığının ilk yıllarında Bosna'dan devşirme toplamakla görevlendirilen Yayabaşı Yeşilce Mehmed Bey tarafından beğenilip saraya alınmak üzere devşirme yazıldı (Şefik Efendi, vr. 16a-b). Sokoloviç ailesinden daha önce de devşirme alındığı bilinmektedir. Bunlardan en önemlisi yirmi yıl önce saraya getirilen Deli Hüsrev Paşa'dır. Kaynaklara göre ailesi oğullarını devşirme olarak vermek istememiş, ancak Mehmed Bey oğullarının istikbalinin çok parlak olduğunu ve devlet kuşunun başlarına konduğunu söyleyip onları ikna etmiştir (a.g.e., vr. 16b-17b). Sokullu Mehmed Paşa ise 1576'da Venedik elçisi Marc-Antonio Tiepolo'ya, devşirildiğinde manastırda yemek esnasında yüksek sesle ilâhi okumakla görevli on sekiz yaşında bir genç olduğunu söylemiştir (Samarćić, s. 8-9).

Edirne'ye getirildiğinde, Sadrazam Damad İbrâhim Paşa'yı Mısır'a uğurladıktan sonra buraya gelen ve on ay kadar kalan Kanûnî Sultan Süleyman'a Bosna'nın tanınmış ailelerinden toplanan kırk çocukla birlikte takdim edildi. Ardından Edirne sarayında eğitimine başladı. Bu sırada

Mehmed adını aldı ve Edirne Sarayı'nın iç oğlanları zümresine dahil edildi. Edirne Sarayı'ndaki eğitiminin ardından muhtemelen dönemin önde gelen devlet adamlarından Defterdar İskender Paşa'nın maiyetine verildi. Defterdarın Irakeyn Seferi sırasında öldürülmesinden sonra Enderun'a alındı. Önce küçük odada hizmet gördü, oradan iç hazine kısmına geçti. Ardından sırasıyla rikâbdar, çuhadar, silâhdar, çaşnigîrbaşı ve büyük kapıcıbaşı oldu (Şefik Efendi, vr. 18b-19a).

Silâhdar iken Bosna cizyesini toplamaya memur edilen Ahmed Bey aracılığıyla babasını, ortanca kardeşini ve kendisine küçük kardeşi olarak tanıtılan amcazadesini İstanbul'a getirtti. Babası müslüman olup Cemâleddin Sinan adını aldı. Diğer iki çocuktan öz kardeşi olan büyüğünün adı Mustafa konuldu. Mustafa birkaç yıl sonra ölünce adı en küçük çocuğa verildi. Mehmed Ağa, bir süre sonra annesini ve hâlâ köyde yaşamakta olduğunu öğrendiği asıl küçük kardeşini de İstanbul'a getirtti. Bu çocuk İbrâhim Paşa Sarayı'na verildiyse de fazla yaşamadı. Sokullu, Barbaros Hayreddin Paşa'nın 6 Cemâziyelevvel 953'te (5 Temmuz 1546) ölümü üzerine kaptan-ı deryâlığa tayin edilerek taşraya çıktı. Kanûnî Sultan Süleyman'ın ikinci İran seferi esnasında 24 Rebîülevvel 956'da (22 Nisan 1549) vezâretle Mısır beylerbeyiliğine tayin edilen Semiz Ali Paşa'nın yerine Rumeli beylerbeyiliğine getirildi (Emecen - Şahin, sy. 23 [1998], s. 96). 3 Receb 956'da (28 Temmuz 1549) padişahın huzuruna çıkarak yeni vazifesine başladı ve yıl sonuna kadar sürecek askerî harekâta katıldı. Bu kadar hızlı yükselmesi sarayda iken padişahın yakın çevresine girip Kanûnî'nin güvenini kazandığını göstermektedir.

İran seferinden sonra Erdel'de yaşanan problemler, Erdel kralı küçük yaştaki Yanoş'un vasîsi keşiş Georg Martinuzzi'nin yol açtığı karışıklıklar yeni bir Osmanlı seferini gerekli kıldığında harekâtın kumandası Rumeli beylerbeyi sıfatıyla ona verildi. Osmanlı ordusu, Martinuzzi'nin diplomatik yollarla oyalama çabalarına rağmen 6 Ramazan 958'de (7 Eylül 1551) Tuna'yı geçti. Titel civarından Tisa nehrini aşan Sokullu Mehmed Paşa başta Beçe (Bećse), Beçkerek, Çanad ve Lipova (Lippa / Lipva) olmak üzere irili ufaklı birçok kaleyi, palangayı ve iskeleyi ele geçirdi, Avusturya-Macar kuvvetlerinin asıl karargâhı olan Tımışvar'ı muhasara etti. Stefan Losanczy'in kumandasındaki müdafilerin kararlı direnişi ve soğukların bastırması yüzünden 17 Zilkade'de (16 Kasım) Tımışvar kuşatmasını

kaldıran Sokullu Mehmed Paşa Belgrad'a kışlağa çekildi.

Kışın çatışmalar devam etti ve Martinuzzi'nin desteğiyle Lipova tekrar Avusturyalılar'ın eline geçti. Baharda Erdel harekâtının kumandası ikinci vezir Kara Ahmed Paşa'ya verildi, Rumeli Beylerbeyi Sokullu Mehmed Paşa'ya da serdara katılması emredildi. 21 Cemâziyelevvel 959'da (15 Mayıs 1552) Belgrad'da Sokullu'nun kuvvetleriyle birleşen Serdar Vezir Ahmed Paşa, 6 Receb'den (28 Haziran) 4 Şâban'a (26 Temmuz) kadar devam eden bir muhasara sonucu Tımışvar'ı fethetti. Bir rivayete göre kale üzerine yapılan son hücum sırasında Sokullu Mehmed Paşa'nın atı bir tüfek kurşunuyla öldürüldü, ancak Mehmed Paşa başka bir ata binip savaşı sürdürdü (Altınay, s. 10). Tımışvar'ın fethinden sonra Lipova, Solimos, Solnok (Szolnok) gibi kaleleri de ele geçiren Osmanlı ordusu 20 Ramazan'da (9 Eylül) Eğri'yi kuşattı. 1 Zilkade'ye (19 Ekim) kadar süren muhasarada kale alınamayınca Sokullu Mehmed Paşa da ordu ile birlikte Belgrad'a kışlağa çekildi.

Osmanlılar'ın Batı sınırlarında meşgul oldukları sırada Safevî Hükümdarı Şah Tahmasb'ın Doğu ve Güneydoğu Anadolu ile Bağdat'ın güvenliğini tehdit etmesi yeni bir Osmanlı-İran savaşına yol açınca Kanûnî Sultan Süleyman, Nahcıvan seferi diye anılacak üçüncü İran seferine çıkmadan önce Rumeli Beylerbeyi Sokullu Mehmed Paşa'ya Anadolu'ya geçmesini ve Tokat'ta kışlamasını emretti. 960 (1553) kışını Tokat'ta geçiren Sokullu Mehmed Paşa 5 Haziran 1554'te Suşehri civarında yapılan ordu alayına katıldı ve padişahın maiyetinde 30 Temmuz'a kadar süren ve Nahcıvan'ın tahribiyle neticelenen harekâta iştirak etti. Osmanlı ordusu sefer dönüşünde Erzurum civarına vardığında Şah Tahmasb'ın Çoruh yöresinde saldırıya geçtiği haberi geldi. Bunun üzerine Sokullu Mehmed Paşa, Rumeli birlikleriyle Şam ve Karaman beylerbeyileri dahil Vezîriâzam Kara Ahmed Paşa'nın emri altında Oltu'ya gönderildi (6 Eylül). Şahın ric'at ettiği öğrenilince tekrar Erzurum'a dönüldü (21 Eylül). Barış talebiyle gelen bir Safevî elçisini kabul eden Kanûnî Sultan Süleyman yine aynı gün Sokullu Mehmed Paşa'ya vezâret tevcih etti ve onu dördüncü vezirliğe getirdi (Lokmân b. Hüseyin, vr. 72a). Bir belgede vezirliği tayini 25 Şevval 961 (23 Eylül 1554) olarak gösterilir (BA, A.RSK, nr. 1453, s. 16). Kanûnî Sultan Süleyman Amasya'da iken 10 Mayıs 1555'te bir Safevî elçilik heyetinin barış isteğiyle Amasya'ya geldiğinde Sokullu Mehmed Paşa

yapılan barış müzakerelerine katıldı, padişahın emriyle elçiye ziyafet verdi. Sefer dönüşünde Düzmece Şehzade Mustafa isyanında âsilerin te'dibiyle görevlendirildiyse de Rumeli muhafazasına bırakılan Şehzade Bayezid'in birlikleri Sokullu daha Edirne'ye varmadan Düzmece Mustafa'yı ele geçirerek isyanı bastırmıştı (Busbecg, s. 80-86). İstanbul'a dönüldükten sonra Vezîriâzam Kara Ahmed Paşa'nın 13 Zilkade 962'de (29 Eylül 1555) öldürülmesi ve ikinci vezir İbrâhim Paşa'nın yaşından dolayı emekli edilmesinin ardından Sokullu üçüncü vezir oldu. Bu görevdeyken 1557'de Sırp kilisesini İpek'te tekrar açtırdı ve başına kardeşi Makarije'yi patrik olarak tayin etti (Samarćić, s. 71-82).

Şehzade Selim ile Şehzade Bayezid'in mücadelesi Sokullu Mehmed Paşa'nın kariyerinde bir dönüm noktası oldu. İki oğlu arasında günden güne artan gerilimi sona erdirmek isteyen Kanûnî Sultan Süleyman birer hatt-ı hümâyunla Sokullu Mehmed Paşa'yı Şehzade Selim'e, dördüncü vezir Pertev Paşa'yı Şehzade Bayezid'e nasihat için gönderdi. Şehzade Bayezid'in Nisan 1559'da ordusuyla birlikte Amasya'dan ayrılarak Ankara'ya gelmesi üzerine Kanûnî Sultan Süleyman bu defa onu bir miktar kuvvetle Konya'ya Şehzade Selim'e yardım için yolladı. Mehmed Paşa, 21 Şâban 966'da (29 Mayıs 1559) şehzadeler arasında Konya ovasında yapılan savaştan Şehzade Selim'in galip çıkmasında önemli rol oynadı. Mağlûp şehzadeyi ele geçirmek için Şehzade Selim'le birlikte Sivas'a kadar ilerlediği sırada Şehzade Bayezid'in İran'a iltica ettiği haberini aldı ve padişahın emriyle 1559-1560 kışını Halep'te geçirdi.

Rüstem Paşa'nın 28 Şevval 968'de (12 Temmuz 1561) vefat etmesi ve yerine Semiz Ali Paşa'nın getirilmesiyle Sokullu Mehmed Paşa ikinci vezir oldu. 1562'de Şehzade Selim'in kızı İsmihan (Esmâhan) Sultan ile evlenmesi Sokullu'nun mevkiini daha da sağlamlaştırdı. Semiz Ali Paşa'nın 30 Zilkade 972'de (29 Haziran 1565) ölümü üzerine sadrazamlığa yükseldi. Sokullu Mehmed Paşa bu makama tayin edildiğinde Malta kuşatması sürüyordu. Ayrıca Avusturya İmparatoru Ferdinand'ın 1564'te ölmesi ve II. Maximilian'ın tahta çıkması dolayısıyla 1562'de yapılan barış antlaşmasının yenilenmesi ve Osmanlılar'a tâbi olan Erdel Kralı Yanoş'un ele geçirdiği Szatmar'la ilgili görüşmeler devam ediyordu. Yeni sadrazam selefinin aksine Avusturya ile barış taraftarı değildi. Macaristan'daki Osmanlı kuvvetleri Erdel'e sevkedilmişti. İki taraf arasındaki

görüşmelerden bir netice alınamayınca Osmanlı ordusu sefer hazırlıklarına başladı.

Kanûnî Sultan Süleyman 11 Şevval 973'te (1 Mayıs 1566) son seferine çıkarken Sadrazam Sokullu Mehmed Paşa da yanındaydı. Sokullu Mehmed Paşa 7 Ağustos 1566'da başlayan Sigetvar Kalesi muhasarası işini üstlendi. Padişahın rahatsızlığı dolayısıyla yaklaşık bir ay süren Sigetvar kuşatmasının bütün sorumluluğu onun üstünde kaldı. Birçok gecesini siperde askerlerle birlikte geçirdi, hatta bir defasında hayatı sır kâtibi Feridun Ahmed Bey tarafından son anda kurtarıldı. Nihayet 5 Eylül'de Osmanlı askerleri kale bedenine açılan bir gedikten içeri girmeye başladı. Müdafaa imkânının kalmadığını gören kale kumandanı Miklós Zrínyi iç kaleye çekildi. Bunun üzerine iç kale kuşatıldı ve surları ateşe verildi. Sigetvar tamamen düşmek üzere iken 6-7 Eylül gecesi Kanûnî Sultan Süleyman vefat etti. Böyle bir durumda padişahın ölümünün asker arasında duyulması bir aylık çabayı boşa

çıkarabilirdi. Sokullu Mehmed Paşa, padişahın ölümünden haberdar olanlara bunun bir sır olarak saklanmasını emretti. 7 Eylül'de Zrínyi'nin huruç hareketini püskürten Osmanlı askerleri kısa sürede iç kaleyi de ele geçirdiler. Sokullu Mehmed Paşa, hemen fetihnâmeyle birlikte babasının öldüğünü belirten bir mektubu Kütahya'daki Şehzade Selim'e gönderdi. Bundan sonra padişah hayattaymış gibi işleri yürüttü. Şehzade Selim gelinceye kadar üç hafta bu sırrı sakladı. Padişahın vefatını Belgrad'a yaklaşınca duyurdu ve askeri de etkileyici sözleriyle teskin etti. Bu tehlikeli durumun izlediği dikkatli siyasetle ve aldığı tedbirlerle atlatılmasını sağladı. Fakat Belgrad'da cülûs bahşişi verilmemesini kabullenemeyen ve İstanbul'a gelindiğinde padişahın yolunu kesen askerleri ikna edemedi. Belki de yeni padişaha vazgeçilmez olduğunu ve siyasî nüfuzunu hissettirmek için özellikle böyle davranmıştı. Nitekim padişaha bahşiş ve zamların kabulü sözü verdirilerek durum yatıştırıldı.

II. Selim de tahta geçtikten sonra devletin yönetimine fazlaca müdahalede bulunmayarak işleri ona bırakacaktı. Bununla beraber Sokullu Mehmed Paşa, mevkiini muhafaza etmek için zaman zaman güçlü rakipleriyle uğraşmak zorunda kaldı ve Kanûnî dönemi politikalarının takipçisi oldu. Hindistan'da daha aktif bir politika takip edilebilmesi için önceki

dönemlerde de düşünülen Süveyş'te bir kanal açılması projesi tekrar gündeme geldiyse de bu bir teşebbüsten öteye geçemedi. Hint müslümanlarıyla Kanûnî Sultan Süleyman zamanında başlayan münasebetler sürdürüldü. Açe Sultanı Alâeddin Riâyet Şah'a, Portekizliler'e karşı kullanılmak üzere Kurtoğlu Hızır Reis kumandasında bir donanma gönderileceği vaad edildi. Ancak bu donanma Yemen hadiseleri sebebiyle gönderilemeyince aralarında top döküm ustaları, topçular ve mühendislerin bulunduğu 500 Türk askeriyle birkaç ağır tunç top ve çeşitli savaş levazımını taşıyan iki yardım gemisi 1567'de Açe'ye vardı. Yemen'de İmam Mutahhar'ın 1567'de başlayan isyanıyla sarsılan Osmanlı hâkimiyeti Koca Sinan Paşa'nın iki yıl süren faaliyetleriyle 1570'te tekrar tesis edildi. Sokullu Mehmed Paşa, ilk defa 1563'te gündeme gelen Don ve Volga nehirlerini bir kanalla birleştirme projesini ise hayata geçiremedi. Bu işle ilgili olarak Astarhan seferine memur edilen Kasım Paşa başarılı olamadı (1569). Bu sırada başta Lala Mustafa Paşa olmak üzere Sokullu'nun rakipleri onun muhalefetine rağmen Kıbrıs'a sefer düzenlenmesini sağlayınca imparatorluğun bütün dikkat ve enerjisi Akdeniz'e yöneldi.

Sokullu Mehmed Paşa, Kıbrıs seferini bir Haçlı tehlikesini Osmanlılar'ın üzerine çekebileceği ve fetih gerçekleşirse kendisine yeni rakipler çıkacağı için istemiyordu. Fakat Lala Mustafa Paşa'nın padişah üzerindeki etkisini bu defa kıramadı. Bununla beraber tahminleri doğru çıktı ve Kıbrıs'ın fethini engelleyemeyen Haçlı donanması İnebahtı'da Osmanlı donanmasının hemen hemen tamamını yok etti. İtalya'da kutlamalar sürerken sadrazam Uluç Ali Paşa'yı kaptan-ı deryâlığa getirdi ve dağılmış donanmayı toplamakla görevlendirdi. Yeni bir donanma inşasını başlattı. İstanbul'dan Alanya'ya kadar bütün Osmanlı tersanelerinde yeni gemilerin yapımı için hummalı bir faaliyete girişildi. Gerçekten de o kış yapılan büyük çalışma neticesinde Osmanlı donanması yeniden inşa edildi. Fransız elçisi bu durum karşısında 8 Mayıs 1572'de Kral IX. Charles'a gönderdiği mektubunda, "Kendi gözlerimle görüp değerlendirmesini yapma fırsatını bulmamış olsaydım asla bu monarşinin gücüne inanmazdım. Ama gerçekten de tek bir gün geçmiyor ki yeni etkilerle karşılaşmayayım" diye yazmıştı. Haziran ayında bu donanma Akdeniz'e açıldı. Bu hadisenin ardından müttefikler bir daha toparlanamadılar, Venedik de 1573 yılında Kıbrıs'ın fethini kabul edip tazminat ödeyerek Osmanlı Devleti ile antlaşma

yaptı. 1574'te Koca Sinan Paşa ve Kılıç Ali Paşa'nın başında bulunduğu bir Osmanlı donanması otuz üç günlük kuşatma sonunda Halkulvâdî'yi alıp İspanyollar'ı Tunus'tan çıkarttı.

Sadrazam, bu sıralarda Lehistan iç politikasında yaşanan gelişmeleri de yakından takip edip yönlendirdi. 1572'de Lehistan Kralı II. Szigismund'un vârissiz ölümüyle Polonya tahtı için çekişme başlamış, Ruslar'ın buraya asker sevki Sokullu'nun Lehistan işiyle doğrudan ilgilenmesine yol açmıştı. Lehistan, Habsburglar'a ve Rusya'ya karşı tampon bölge olarak görülüyordu. Lehistan tahtına Osmanlı aleyhtarı birinin geçmesi Eflak, Boğdan ve Erdel'in tehlike altına girmesi anlamı taşıyacaktı. Başlangıçta Sokullu Mehmed Paşa, Leh beylerinden birinin seçilmesi taraftarıydı. Ancak Fransa'nın da olaya müdahil olması ve Fransa kralının kardeşi Henry de Valois'i aday göstermesi üzerine onu desteklemeyi uygun gördü. Leh beylerine ve piskoposlarına yaptığı baskı ve tavsiyelerle Henry, Lehistan kralı seçildi. Fakat Henry'nin 1574'te Fransa tahtına geçmek üzere ayrılmasıyla Lehistan yine başsız kaldı. Bunun üzerine Sokullu, buraya Erdel Voyvodası Stephan Bathory'yi kral seçtirdi. Böylece Lehistan'daki Osmanlı nüfuzunu tam anlamıyla tesis etmiş oldu.

Sokullu Mehmed Paşa, II. Selim vefat ettiğinde padişahın ölümünü gizleyerek saraydaki kardeşlerinden birinin tahta geçirilmesinden endişe eden Manisa'daki Şehzade Murad'ın cülûsunu sağladı. III. Murad da İstanbul'a geldiğinde yaşlı vezîriâzamı yerinde tuttu. Ancak III. Murad döneminde makamını muhafaza etmesi zorlaşmaya başladı ve aleyhindeki faaliyetler giderek arttı. Düşmanlarının padişaha yaptıkları telkinler sonucunda eski otoritesi yavaş yavaş azaldı. Rakipleri sadrazamın karşı çıkmasına rağmen 1578'de İran'a savaş açtırdılar. Doğrudan padişahla irtibat kurarak devlet işlerini yaptırmaya başladılar. Sadrazam kendi yetkisinde olan tayinlerde ve diğer işlerde bile devre dışı bırakıldı.

Sokullu'nun en yakın adamlarından Feridun Ahmed Bey 1576'da nişancılıktan azledilmiş, kethüdâsı Hüsrev Ağa ile kapıcıbaşısı Sinan Ağa da yanından uzaklaştırılmıştı. Ayrıca amcasının oğlu Budin Beylerbeyisi Mustafa Paşa 1578'de idam edilmişti. Öte yandan özellikle Lala Mustafa Paşa ile Koca Sinan Paşa arasında sadrazamlık çekişmesi hızlandı ve bir bakıma bu çetin mücadele onun makamında bırakılmasının da başlıca

sebebi oldu. Bütün baskılara rağmen dengelere dikkat ettiği anlaşılan III. Murad'ın etkisiyle mevkiini muhafaza eden Sokullu Mehmed Paşa, Osmanlılar'ı doğuda ve batıda yeni çatışmalardan uzak tutma siyaseti izlemeyi sürdürdü. 1577'de Avusturya ile barış antlaşması yenilendi, Venedik'le mevcut barış muhafaza edildi, ticarî imtiyaz talebiyle İstanbul'a gelen ilk İngiliz elçilerine karşı iyi muamele gösterildi.

Devlet idaresinde sıkıntılar içerisinde iken bir gün konağında ikindi divanına gelen bir derviş Sokullu Mehmed Paşa'ya arzuhal verecekmiş gibi yapıp koynundan bir hançer çıkararak kalbine sapladı. Ağır yaralanan yaşlı sadrazam kısa bir süre sonra öldü (20 Şâban 987 / 12 Ekim 1579). Sokullu'yu öldüren kişi görünüşte timarının azaltılmasından şikâyetçi olan bir Boşnak'tı. Ancak bazı araştırmacılar suikastta Hamzavîler'in rolü olduğu üzerinde dururlar. Tarikatın şeyhi Hamza Bâlî suikasttan yıllar önce İstanbul'da idam edilmişti. Dervişin şeyhin intikamını almak için Sokullu'yu öldürdüğü söylenir. Ayrıca çok kuvvetli olmasa da sadrazamdan kurtulmak isteyen III. Murad'ın da suikastın arkasında olduğu iddiaları vardır (Schweigger, s. 99-100). Türbesi Eyüp'tedir. Venedik'teki Fransız elçisi Ferrier'in III. Henri'ye 28 Kasım 1579 tarihinde gönderdiği bir raporda bu cinayetin asıl sebebinin cinayet öncesi onun sergilediği dinî patavatsızlık olduğu, adı geçen katil ve diğer birçok suç ortaklarının onu Hıristiyanlık'la itham ettikleri bilgisi bulunur. Ayrıca hıristiyan din adamı olan ve ondan birçok hediye alan bir kardeşi (yeğeni) olduğuna, hıristiyanları genelde çok koruduğuna ve hıristiyan devletlere karşı savaşı her hâlükârda engellediğine de dikkat çekilir.

Sokullu Mehmed Paşa kaynaklara göre büyük bir zekâ ve maharete, olağan üstü bir hâfızaya, dur durak bilmeyen bir hareketliliğe sahip, ölçülü ve düzenli bir hayat tarzı süren, en zorlu işlerin bile kolayca üstesinden gelen bir devlet adamıydı. Zekâsı ve devlet işlerinde uzun yılların tecrübesiyle hızlı ve kesin kararlar alabilmişti. Yabancı elçilerle konuşmalarında onları sükûnetle dinleyip taleplerine kulak verir, aceleci veya hakarete varan ifadeler kullanmaktan kaçınır, gerektiğinde bu tür sözleri yumuşak bir üslûpla söylerdi. Venedik elçisi Tiepolo sadrazamla konuşurken insanın bir Türk'ten ziyade bir hıristiyan hükümdarla konuşuyormuş hissine kapıldığını söyler. İlim sahiplerini kollayan Sokullu'ya birçok kitap ithaf edilmiştir. Oğulları Kurd Bey, Hasan Paşa ve İbrâhim Han'dır. Bunlardan ilki

kendisinden önce vefat etmiştir. Sokullu'nun soyu iki koldan devam eder. Biri ilk eşinden olan Hasan Paşa'dan, diğeri II. Selim'in kızı İsmihan Sultan'dan olan oğlu İbrâhim Han'dan gelir. Bu ikinci kol İbrâhim Hanzâdeler olarak anılmış ve Osmanlı hânedanına alternatif arandığı zamanlarda sık sık gündeme gelmiştir.

Sokullu Mehmed Paşa'nın üç padişaha vezîriâzamlık yapması ve yaygın şöhreti, hakkında birçok menâkıbın ortaya çıkmasına yol açmıştır. Osmanlı kaynaklarının bazılarında onun tarihe meraklı olduğu ve tıpkı Murad Hudâvendigâr gibi şehid olmayı arzuladığı ifade edilir. Sırp ve Boşnak kaynaklarında kendisi hakkında halk söylence ve türkülerine kadar yansıyan hikâyelere yer verilir (Zirojevic, sy. 4 [1984], s. 56-67). Alman kaynaklarında ise onun büyük gücü, sonsuz serveti, birçok hayratı söz konusu edilir.

Uzun süren sadrazamlığında büyük bir servet sahibi olan Sokullu Mehmed Paşa birçok hayır eseri inşa ettirmiştir. Azapkapı'da yaptırdığı ve Azapkapı Camii diye de anılan cami, Kadırga'da inşa ettirdiği cami; medrese, çeşme ve zâviyeden oluşan külliye; Eyüp'te medrese, dârülkurrâ, çeşme ve türbeden meydana gelen külliye; Büyükçekmece'de yaptırdığı ve Köprübaşı Camii diye de bilinen mescid; Lüleburgaz'da inşa ettirdiği cami, medrese, sıbyan mektebi, arasta, kervansaray, çifte hamam, imaret ve köprüden oluşan külliye; Hatay iline bağlı Dörtyol Payas'ta inşa ettirdiği cami, hamam, medrese, kervansaray ve arastadan oluşan külliye; Edirne yolu üzerinde Havsa'da yaptırdığı cami, medrese, tekke, imaret, çifte hamam, arasta, çeşme, sıbyan mektebi ve köprüden oluşan külliye; Antakya'da bir han ve Erdel Beçkerek'te imaret, cami, han, çeşme, köprü ve dârülkurrâdan oluşan külliye zikredilebilir. Sokullu ayrıca Edirne, Mekke ve Medine'de bir kısmı günümüze ulaşmayan birer hamam, Saraybosna'da imaret, saray ve kervansaray, Kırklareli, Trebinye (Arslanağa), Vişegrad ve Tekirdağ'da köprü inşa ettirmiştir. Ayasofya yakınlarındaki sarayı ile Kadırga, Halkalı ve İstanbul dışındaki sarayları da bugüne kadar gelmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Şefik Efendi, Cevâhirü'l-menâkıb, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2583, tür.yer.; Feridun Ahmed Bey, Nüzhetü'l-esrâri'l-ahbâr der Sefer-i Sigetvar, TSMK, Hazine, nr. 1339, tür.yer.; Bostan Çelebi, Süleymannâme, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3317, vr. 69b-73a; Âlî Mustafa Efendi, Künhü'l-ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 5959, tür.yer.; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 91-94; Lokmân b. Hüseyin, Zübdetü't-tevârîh, TİEM Ktp., nr. 1973, vr. 71b-95a; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, tür.yer.; Târîh-i Âl-i Osmân (haz. Mustafa Karazeybek, yüksek lisans tezi, 1994), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 445-446, 458; Hocazade Mehmed Efendi'nin İbtihâcü't-tevârîh'i (haz. Ahmet Akgün, doktora tezi, 1995), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 225-275; Hadîkatü'l-vüzerâ, s. 32-34; S. Schweigger, Sultanlar Kentine Yolculuk: 1578-1581 (nşr. H. Stein, trc. S. Türkis Noyan), İstanbul 2004, tür.yer.; O. G. de Busbecg, Türkiye'yi Böyle Gördüm (trc. Aysel Kurutluoğlu), İstanbul, ts. (Tercüman 1001 Temel Eser), s. 80-86; S. Gerlach, Türkiye Günlüğü 1573-1576, 1577-1578 (ed. Kemal Beydilli, trc. T. Noyan), İstanbul 2007, I-II, bk. İndeks; Zinkeisen, Geschichte, II, 914-936; III, 92-570; N. Jorga, Osmanlı İmparatorluğu Tarihi (trc. Nilüfer Epçeli), İstanbul 2005, II, 39-50, 60-64, 219-223; Ahmet Refik Altınay, Sokollu (haz. İbrahim Delioğlu), İstanbul 2001; Danişmend, Kronoloji, II, 202-203, 206-209, 217-218, 263-264, 267-277; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 393-397, 409-420, 549; III/1, s. 42-44, 51-52; A. Nimet Kurat, Türkiye ve İdil Boyu, Ankara 1966, tür.yer.; Kemal Beydilli, Die Polnischen Königswahlen und Interregnen von 1572 und 1576 im lichte Osmanischer Archivalien, München 1976, tür.yer.; Radovan Samarćić, Dünyayı Avuçlarında Tutan Adam: Sokollu Mehmed Paşa (trc. Meral Gaspıralı), İstanbul 1995; Yavuz Çelenk, Antakya Sokullu Mehmed Paşa Hanı Restorasyonu, İstanbul 1996; Şerafettin Turan, Kanuni Süleyman Dönemi Taht Kavgaları, İstanbul 1998, tür.yer.; Halil İnalcık, Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi: 1300-1600 (trc. Halil Berktay), İstanbul 2000, I, 388-391; a.mlf., "Osmanlı-Rus Rekabetinin Menşei ve Don-Volga Kanalı Teşebbüsü", TTK Belleten, XII/46 (1948), s. 349-402; İsmail Hakkı Göksoy, "Güneydoğu Asya İslâm Ülkelerinde Türk İzleri", Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, IX, 619-632; Abdurrahman Şeref, "Sokollu Mehmed Paşanın Evâil-i Ahvâli ve Ailesi Hakkında Bazı Mâlûmat-Cevâhirü'l-menâkıb", TOEM, V/29 (1330), s. 257-265; M. Tayyib Gökbilgin, "Kanuni Sultan Süleyman'ın 1566

Szigetvar Seferi Sebepleri ve Hazırlıkları”, TD, sy. 21 (1966), s. 1-14; a.mlf., “Mehmed Paşa”, İA, VII, 595-605; Razaulhak Şah, “Açi Padişahı Sultan Alâeddin’in Kanunî Sultan Süleyman’a Mektubu”, TAD, V/8-9 (1967), s. 373-409; O. Ziroyevic, “Mehmed Pascha Sokolli im Lichte Jugoslawvischer Quellen und Überlieferungen”, Osm.Ar., sy. 4 (1984), s. 56-67; Tülay Artan, “The Kadirga Palace Shrouded by the Mists of Time”, Turcica, XXVI, Paris 1994, s. 124; Feridun Emecen - İlhan Şahin, “Osmanlı Taşra Teşkilâtının Kaynaklarından 957-958 (1550-1551) Tarihli Sancak Tevcîh Defteri”, TTK Belgeler, sy. 23 (1998), s. 96; G. Veinstein, “Soḳollu Meḥmed Pas̲h̲a”, EI^2 (İng.), IX, 706-711.

Erhan Afyoncu

SOKULLU MEHMED PAŞA CAMİİ

(bk. AZAPKAPI CAMİİ).

SOKULLU MEHMED PAŞA KÖPRÜSÜ

(bk. DRİNA KÖPRÜSÜ).

SOKULLU MEHMED PAŞA KÜLLİYESİ

İstanbul Eyüp'te XVI. yüzyılın ikinci yarısında inşa edilen külliye.

Medrese, dârülkurrâ, türbe ve çeşmeden meydana gelen külliyenin bânisi Sokullu Mehmed Paşa ile eşi İsmihan Sultan'dır. Türbe, medrese ve çeşme 976'da (1568-69), dârülkurrâ 987'de (1579) Mimar Sinan tarafından yapılmıştır. Çeşitli tamirler geçiren külliye en son 1961-1962 yıllarında onarılmıştır. 1918'de evkaf deposu şeklinde kullanılan medrese günümüzde sağlık ocağı, uzun yıllar çocuk kütüphanesi olan dârülkurrâ ise bugün Eyüp Sultan İlim Kültür ve Hizmet Vakfı olarak hizmet vermektedir. Câmi-i Kebîr caddesi üzerinde külliyenin kitâbeli iki avlu kapısıyla türbe ve çeşmesi yer alır. Türbenin hemen solundaki avlu kapısı türbeye, dershaneye, dershaneden de medreseye geçişi sağlar. Yapılar kuzey-güney doğrultuda ve aynı eksendedir. Diğer kapı türbe, dershane ve medreseden alçak bir duvarla ayrılmış olup buradan yapıların doğusunda kalan dârülkurrâya geçilir. Aynı zamanda bu ikinci avludan medresenin kuzeydoğu köşesindeki bir kapı vasıtasıyla medresenin iç avlusuna ulaşılır. Yakınında Eyüp Sultan Camii'nin yer almasından dolayı camiye yer verilmeyen külliyede dershane-türbe ilişkisi saçakla örtülü bir revakla sağlanmıştır.

Türbe, avlu kapısı üzerindeki sülüs hatlı Arapça mermer kitâbeye göre 976'da (1568-69) Sokullu Mehmed Paşa tarafından genç yaşta vefat eden oğulları için yaptırılmış, kendisi de 1579'da öldürülünce buraya defnedilmiştir. Stalaktit başlıklı mermer sütunlara sahip olan türbe, üç kemer açıklıklı bir revakla medrese dershanesine bağlanmakta olup kapıları karşı karşıyadır. Dıştan sekizgen planlı yapı içte sekizgenin köşelerindeki nişler sayesinde onaltıgene dönüştürülmüştür. Nişlerin aralarında sekizgenin giriş yönü hariç yedi yüzünde altlı üstlü toplam on dört pencere türbeyi aydınlatır. Dikdörtgen formlu alt pencerelerinin söveleri beyaz mermerdendir. Üstlerindeki sivri kemerli alınlıklar geometrik taksimatlı ajurlu şebekelerle zenginleştirilmiştir. Tepe pencereleri alçı revzenlidir.

Türbeye girişi sağlayan kapının üzerinde celî sülüs hatla “âmentü” yazılıdır. Türbeyi örten kubbe doğrudan duvarlara oturtulmuştur. Son derece yalın bir dış mimariye sahip, küfeki taşından inşa edilmiş türbenin içinde, tepe pencerelerinin üzerinde çepeçevre dolanan sır altı tekniğindeki çinilerde lâcivert zemin üzerine beyaz sülüs hatla Âyetü’l-kürsî yazılmıştır. Bunun da üstünde malakârî tekniğinde yapılmış bir bezeme frizi dolaşır. Kubbe içini ise kırmızı zemin üzerine beyaz renkle kalem işi tekniğindeki soyut bitkisel motifler bezemektedir. Türbenin içerisinde Sokullu Mehmed Paşa, oğulları, kızları ve torunlarına ait on sekiz adet sanduka bulunmaktadır.

Bugün Sokullu Mehmed Paşa’nın adıyla anılan medrese arşiv belgelerinde genellikle Şehid Mehmed Paşa Medresesi, medrese listelerinde İbrâhim Hanoğlu Medresesi, vakfiyesinde ise İsmihan Sultan’ın vakfı olduğu için bu adla kayıtlıdır. Şehid Mehmed Paşa Medresesi olarak geçmesinin sebebi Sokullu Mehmed Paşa’nın bir suikast sonucunda öldürülmesidir. İbrâhim Hanoğlu adı ise oğulları İbrâhim Han’ın evlâtlarının daha çok İbrâhim Hanzadeler adıyla tanınmış olmasından dolayıdır. Bu adların dışında Ayvansarâyî’de Yazılı Medrese, 1914 tarihli defterde Sultâniye Medresesi, ayrıca Hemşire Sultan Medresesi adlarıyla da anılır. Diğer avlu kapısı üzerindeki Arapça kitâbede medresenin İsmihan Sultan tarafından 976’da (1568-69) yaptırıldığı yazılıdır. Dikdörtgen planlı medresenin iki girişinden biri kuzeydeki türbeyle saçakla örtülü bir revak sayesinde bağlantı kuran dershaneden, diğeri ise medresenin kuzeydoğu köşesinde kalan kapıdandır. Dershane kare gövdelidir. Üzeri mukarnaslı tromplarla geçilen 9,60 m. çapındaki bir kubbeyle örtülüdür. Doğu ve batı duvarında birer niş bulunmaktadır. Güneydeki avluya sadece bir kapı, kuzeydeki türbeyle ortak olan revaka birer kapı ve iki yanındaki birer pencereyle; doğu ve batı yönlerine ikisi alt, biri üst olmak üzere üç adet pencereyle açılır. Medresenin sadece doğu ve batı kanatlarında yirmi adet kubbeli odası vardır. Avlusunu dört yönden medrese odalarıyla aynı boyutta (3,40 m.), baklavalı başlıklara sahip sütun dizilerinden oluşan sivri kemerli, kubbeli revaklar çevreler. Bu revaklardan sadece dershane kapısının önüne denk geleni aynalı tonozla örtülüdür. Bütün kubbeler pandantifli geçişlere sahiptir. Batı ve doğu yönündeki kubbeli yirmi iki birimden doğudakilerden onu talebe odası, kuzeydoğu köşesindeki medreseye dârülkurrâ yönünden girişi sağlayan bir kapıdır. Batıdaki kubbeli birimlerden dokuzu talebe

odası, biri iç, diğeri dış avluya açılan eyvanlardır. Kuzeybatı ucundaki eyvanın bitişiğinde yer

alan, medresenin dikdörtgen planından dışarıya doğru taşan pandantifli kubbelerle örtülü iki mekân hizmet bölümüdür. Talebe odaları avluya sadece birer kapıyla açılır. Bu odalar dışarıdan iki adet alt, bir adet üst pencereden ışık alır. Medrese odalarının iç avluya bakan duvarlarında birer ocak, kuzey veya güney duvarlarında üç adet niş bulunur. Avlunun güney kenarında ortadaki kapıdan bu yöndeki çarpık planlı, tonozlu helâlara geçilmektedir. Medresenin dış duvarlarında bir sıra taş, üç sıra tuğladan almaşık, avluya açılan cephelerde ise kesme taş örgü tercih edilmiştir. Avlunun tam merkezinde üzeri kapaklı, dört cephesinde musluğu olan bir su haznesi vardır. Medresenin dershane bölümünde İsmihan Sultan tarafından kurulan bir kütüphane bulunmaktaydı. Buradaki Sokullu Mehmed Paşa'nın vakıf mührünü taşıyan 554 yazma eser, 3 Mart 1924 tarihli Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu'ndan sonra önce Hüsrev Paşa Kütüphanesi'ne ve 1957'de Süleymaniye Kütüphanesi'ne nakledilmiştir.

Dârülkurrâ kuzey yönüne açılan, çift yönlü basamaklarla çıkılan sahanlıklı, sivri kemerli, baklava başlıklı, ikisi gömme dört sütundan meydana gelen kubbeli bir giriş revakı ile tromplu bir kubbeyle örtülü, kare planlı tek bir mekândan ibarettir. Giriş kapısının üstünde yer alan iki satırlık kitâbeden 987'de (1579) İsmihan Sultan adına yaptırıldığı anlaşılmaktadır. Bu tarih aynı zamanda Sokullu Mehmed Paşa'nın öldürüldüğü yıldır. Bu kitâbeyi dışta bir profille çini bir bordür çevrelemektedir. Kubbe dıştan onikigen bir kasnağa oturur. Dârülkurrânın güney cephesi dıştan sağırdır, içte ise iki adet dolap nişi bulunur. Doğu ve batı cephelerinde iki alt, bir üst pencere, kuzeyde giriş kapısının iki yanında birerden iki adet pencere içeriyi aydınlatır. Alttaki pencereler dikdörtgen ve mermer sövelidir, üzerinde sivri kemerli alınlıklar geometrik taksimatlı ajurlu mermer şebekelidir. Tam eksendeki tepe pencereleri ise sivri kemerli ve revzenlidir. Yapıda giriş revakı kubbesinde, ana kubbede ve tromplarda kalem işi bezemeler bulunmaktadır. Duvar örgüsü bir sıra taş, üç sıra tuğladan meydana gelen almaşık örgüdür. Etrafındaki arsada kabirler, giriş revakının önünde cadde üzerinde beş adet dükkân yer alır. Çeşme Câmi-i Kebîr caddesi üstündeki türbenin cephesindedir. Ta'lik hatlı 976 (1568-69) tarihli kitâbesi türbe penceresinin solunda yer alır. Yol kotunun yükselmesi sonucu yalağı altta

kalan çeşmede Bursa kemerli bir nişin içinde dikdörtgen çerçeveli bir ayna taşı bulunur. Çerçevenin içi sivri bir kemer ve üzerindeki içi boş bir kartuşla dolgulanmıştır. Çeşme nişinin üstüne denk gelen türbe penceresi aynı zamanda dua penceresi işlevine sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA

İbrahim Hilmi Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, İstanbul 1943, I, 23-24; Cahid Baltacı, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1976, s. 197-200; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 130-133; Suphi Saatçi, Mimar Sinan Yapılarındaki Kitabeler, İstanbul 1988, s. 75-80; Yıldız Demiriz, Eyüp'teki Türbeler, Ankara 1989, s. 72-75; Mehmet Nermi Haskan, Eyüp Tarihi, İstanbul 1993, I, 257-260; II, 9, 26-27, 138; Affan Egemen, İstanbul'un Çeşme ve Sebilleri, İstanbul 1993, s. 570-571; Engin Özdeniz, İstanbul'daki Kaptan-ı Deryâ Çeşmeleri ve Sebilleri, İstanbul 1995, s. 346-347; Yusuf Alemdar, XV-XVI. Asırlarda İstanbul Dâru'l-kurrâ'ları (yüksek lisans tezi, 1996), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 92-97; Nail Bayraktar, "Eyüp Vakıf Kütüphaneleri", Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Eyüp Sultan Sempozyumu II: Tebliğler, İstanbul 1998, s. 67-68; Hakkı Önkal, "Eyüp Türbeleri", a.e., s. 74; İsmail Orman, İstanbul'daki XVI. Yüzyıl Türbelerinin Çini Süsleme Programları (yüksek lisans tezi, 1999), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 204-210; Gökçen Tuba Temelci, Eyüp Sokullu Mehmet Paşa Medresesi Restorasyon Projesi (yüksek lisans tezi, 1999), İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü; Mübahat S. Kütükoğlu, XX. Asra Erişen İstanbul Medreseleri, Ankara 2000, s. 301-303; Zeynep Ahunbay, "Eyüp'teki Osmanlı Eğitim Yapıları ve Korunmalarıyla İlgili Öneriler", Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Eyüp Sultan Sempozyumu IV: Tebliğler, İstanbul 2000, s. 132-135; Z. Cihan Özsayıner, "Eyüp'te Mimar Sinan Türbelerinin Hat Sanatı Düzenleri", a.e., s. 337; Erol Gürdal - Ahmet Ersen, "Tarihi Yapılarda Duvar Onarımları ve Tarihsel Otantikliğin Korunması, Eyüp-Sokollu Mehmed Paşa Medresesi Örneği", Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Eyüp Sultan Sempozyumu V: Tebliğler, İstanbul 2002, s. 126-129; Gülru Necipoğlu, The Age of Sinan: Architectural Culture in the Ottoman Empire, Princeton 2005, s. 333-335.

Sevgi Parlak

SOKULLU MEHMED PAŞA KÜLLİYESİ

Edirne Havsa'da XVI. yüzyılın ikinci yarısında inşa edilen menzil külliyesi.

Sokullu Mehmed Paşa, Rumeli bölgesinde Büyükçekmece, Lüleburgaz ve Edirne'deki eserlerinin yanı sıra XVI. yüzyılın üçüncü çeyreğine kadar önemli bir yerleşme yeri olmadığı anlaşılan Havsa'ya da geniş kapsamlı bir külliye yaptırmış, su getirtmiş ve âdeta buranın yeni bânisi olmuştur. Cami, medrese, arasta, han, imaret, çifte hamam, tekke, köprü, çeşme ve sıbyan mektebinden oluşan külliye günümüze ulaşmayan bir kitâbesine göre 984 (1576-77) yılında tamamlanmıştır. Sokullu külliyeyi, "bey" ve "mîr-i mîrân" (beylerbeyi) sıfatlarıyla 1543 ve 1551'de Mohaç ve Tımışvar'da görev yapan ve kendinden önce ölen oğlu Kurd Kasım Paşa'nın geride bıraktığı mallarıyla yaptırmış, muhtemelen kendisinin de maddî katkıları olmuştur. Bu sebeple külliye kaynaklarda her ikisinin adıyla anılmaktadır. Sokullu Mehmed Paşa, külliyenin inşası ve Havsa'nın yeniden imara açılması için Sinan'a siparişte bulunmuş, Sinan da Edirne Selimiye Camii'ni inşa ettiği bu yıllarda Havsa'daki imar faaliyetlerini ekibi Hassa Mimarları Ocağı ile birlikte yürütmüş olmalıdır. Sinan'ın Havsa'daki külliyeyi, 1560'lı yıllarda yine Sokullu için Lüleburgaz'da yaptığı külliyenin bir benzeri olarak tasarladığı söylenebilir. Külliyeyi oluşturan yapılardan cami, arastanın dua kubbesi, hamam, ocaklı-nişli duvar, mescid-tekke ve köşe çeşmesi günümüze kadar gelmiştir.

Arastanın doğusunda yer alan cami sade fakat anıtsal bir görünüme sahiptir. Kare planlı ibadet mekânının üzeri kubbeyle örtülüdür. Kubbeye geçiş mukarnas dolgulu tromplarla sağlanır. Bir zamanlar kuzeyinde kemerli ve üzeri kubbelerle örtülü, üç bölümlü bir son cemaat yerinin mevcut olduğu kalan izlerden anlaşılmaktadır. Kuzeybatıdaki minare onarımla yenilenmiştir. Kuzey hariç diğer yönlerde geniş bir hazîrenin bulunduğu mezar taşları ve boş araziden tahmin edilebilir. Caminin kuzeyinde medrese yer alıyor, camiye asıl giriş arastadan bir taçkapıyla sağlanıyordu. Evliya Çelebi'nin bahsettiği 984 (1576-77) tarihli kitâbe taçkapıda idi. Bu

kitâbenin yerinde bugün sonradan konan, fakat yazısı eksik ve silik olduğundan tam okunamayan bir kitâbe mevcuttur. Caminin ibadet mekânının girişindeki kapının üzerinde de

yine tam okunamayan bir kitâbe vardır. İbadet mekânı oldukça aydınlık ve ferah olup mermerden yapılan mihrap ve minber dikkat çekicidir. Sade bezeme anlayışının görüldüğü caminin onarılması gerekmektedir.

Arastada cami ile han kapılarının açıldığı bölümde dua kubbesi yer almaktadır. Lüleburgaz ve Payas Sokullu Mehmed Paşa külliyelerinde de benzeri görülen dua kubbesi dört desteğin kemerlerle bağlanıp üzeri pandantifli kubbeyle örtülen mimari bir birimdir. Açıklığı 9 metredir. Doğu ve batı yönlerine doğru birer eyvan şeklinde genişletilerek doğudaki cami ile batıdaki hanı birbirine bağlayan dua kubbesinin altında bazı önemli törenler gerçekleştiriliyordu. Arastanın kuzeybatı köşesindeki çifte hamam külliyenin bu yöndeki son sınırıdır; han ve imaretle aynı düzlemde yer almış olmalıdır. Günümüze kısmen ve harap durumda ulaşan yapının doğu ve kuzey cephelerinden dükkânlarla çevrili olduğu sanılmaktadır. Caminin kuzeybatısında bir sıra ocaklı-nişli duvar kalıntısının mahiyeti tam anlaşılamamaktadır. Cami avlusunun kuzeydoğusunda mihrap duvarı gibi duran bir yapı yer alır. Bir süre mescid olarak kullanılan yapının Evliya Çelebi'nin sözünü ettiği tekke olabileceği düşünülmektedir. Bir namazgâhın mihrabı olması da mümkündür. Kitâbesinden külliyeye 1194 (1780) yılında eklendiği anlaşılan sebil-çeşme çifte hamamın köşesinde olup beş yüzlüdür. Taşkın çatısının merkezinde barok bir kubbecik göze çarpar. Su haznesi arkadadır.

Külliyenin arasta, han, imaret, tabhâne, medrese, köprü, çeşme ve sıbyan mektebi gibi diğer birimleri günümüze ulaşmamıştır. İçinden İstanbul-Edirne tarihî yolunun geçtiği arasta kalan izlerden anlaşıldığı kadarıyla karşılıklı dükkânların yerleştirildiği, üzeri açık bir sokak görünümündeydi. Kuzey-güney doğrultusunda uzunlamasına dikdörtgen planlı arasta, Lüleburgaz ve Payas Sokullu Külliyesi örneklerinde görüldüğü gibi külliyenin omurgasını oluşturuyor, yapı kütleleri arasında yapısal ve işlevsel bağlantıyı sağlıyordu. Evliya Çelebi, Havsa'da içinde değerli eşyaların bulunduğu 300 kâgir kemerli dükkândan söz ederken arastayı kastetmiş olmalıdır. Külliye alanında kazı yapılmadığından herhangi bir şey söylemek

zor olsa da dükkânların hamam civarından başlayıp köprüye kadar devam ettiği düşünülebilir.

Kaynaklarda adı geçen han muhtemelen bugün park olarak kullanılan arastanın batısındaki geniş alanda yer alıyordu. Evliya Çelebi'nin 120 ocaklı olup içinde 5000 hayvanın barınabileceğini söylediği han büyük bir ihtimalle Lüleburgaz Sokullu Mehmed Paşa veya Karapınar Selimiye külliyelerindeki hanlara benziyordu. Dua kubbesinden hana açılan bölümde yapıya ait bazı izlere rastlanmaktadır. İmaret muhtemelen arastanın batısında hanla hamam arasında yer alıyordu. Evliya Çelebi imaretteki yemek servisiyle ilgili bazı bilgiler vermektedir. Kaynaklarda sözü edilmemekle birlikte menzil külliyelerinin genelinde bulunan tabhâne de burada olmalıdır. Evliya Çelebi'nin bahsettiği medrese Gülçin Küçükkaya'nın yaptığı bir restitüsyon denemesine göre "U" planlı olup camiyle ortak avluyu paylaşıyordu. Caminin kuzeyine yerleştirilen medresenin önünde de bir sıra revak dizisi yerleştirilmiştir. Bir kitâbeden yola çıkılarak külliyenin bir de çeşmesi olduğu söylenmektedir. Edirne üzerine çalışmasıyla tanınan Ahmed Bâdî Efendi'ye göre külliyede sıbyan mektebi de bulunmaktaydı.

BİBLİYOGRAFYA

Abdurrahman Hibrî Efendi, Menâsik-i Mesâlik (haz. Sevim İlgürel, TED, sy. 6 [1975] içinde), s. 114; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 479; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 512; Metin Sözen v.dğr., Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan, İstanbul 1975, s. 200, 202, 232; Jale Nejdet Erzen, Mimar Sinan Dönemi Cami Cepheleri, Ankara 1981, s. 18, 64, 102-103; Mustafa Cezar, Tipik Yapılariyle Osmanlı Şehirciliğinde Çarşı ve Klasik Dönem İmar Sistemi, İstanbul 1985, s. 193-194; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimarisi, Ankara 1986, s. 270-273; a.mlf., Mimar Sinan'ın Hayatı ve Eserleri, Ankara 1988, s. 117-119; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 144-146, 250, 263, 268, 295; a.mlf., "Mimar Sinan'ın Camileri", Mimarbaşı Koca Sinan: Yaşadığı Çağ ve Eserleri (nşr. Sadi Bayram), İstanbul 1988, I, 191; Metin Sözen - Sami Güner, Sinan Architect

of Ages, İstanbul 1988, I, 294; Zeki Sönmez, Mimar Sinan ile İlgili Tarihi Yazmalar-Belgeler, İstanbul 1988, s. 31, 36, 40, 67-68, 72, 74, 76, 84, 90, 100; K. Yosif İreçek, Belgrad-İstanbul-Roma Askerî Yolu (trc. Ali Kemal Balkanlı), Ankara 1990, s. 45, 94, 125; Mehmet Fatih Müderrisoğlu, 16. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda İnşa Edilen Menzil Külliyeleri (doktora tezi, 1993), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, I, 657-677; Tahir Sezen, Osmanlı Yer Adları, Ankara 2006, s. 233; Doğan Kuban, Osmanlı Mimarisi, İstanbul 2007, s. 401; P. L. İnciciyan - H. D. Andreasyan, "Osmanlı Rumelisi Tarih ve Coğrafyası", GDAAD, sy. 2-3 (1974-75), s. 36; Tülay Reyhanlı - Ara Altun, "Edirne / Havsa'da Sokullu (veya Kasım Paşa) Külliyesi", STY, VI (1976), s. 67-88; Tülay Reyhanlı, "Havsa'daki Sokullu veya Kasım Paşa Külliyesi Hakkında Tamamlayıcı Notlar", TM, XIX (1977-79), s. 241-254; Gülçin Küçükkaya, "Mimar Sinan Dönemi İstanbul-Belgrad Arası Menzil Yapıları", VD, sy. 21 (1990), s. 204-206, 232-233, 249.

Mehmet Fatih Müderrisoğlu

SOKULLU MEHMED PAŞA KÜLLİYESİ

İstanbul'da XVI. yüzyılın ikinci yarısında inşa edilen külliye.

Eminönü Kadırga semtinde yer alan külliye Mimar Sinan'ın eseri olup cami, medrese, tekke, dükkânlar ve çeşmelerden meydana gelir. Caminin kimin tarafından

vakfedilmiş olduğu tartışmalıdır. Külliyeye adını veren Sokullu Mehmed Paşa'nın (ö. 987/ 1579) vakfiyesinde, gerek Eyüp'te türbesine bitişik medresenin gerekse Kadırga'daki caminin paşa tarafından eşi İsmihan Sultan'a hediye olarak yaptırıldığı belirtilmekte, buna karşılık İsmihan Sultan'ın vakfiyesinde söz konusu yapılar doğrudan ona mal edilmektedir. İsmihan Sultan, Rumeli'de babası II. Selim tarafından 1568'de kendisine ihsan edilen köyler ve tarım arazileriyle İstanbul'daki gayri menkulleri külliyeye vakfetmiştir. Külliyenin batısında vaktiyle Sokullu Mehmed Paşa ile İsmihan Sultan'ın sarayı bulunmaktaydı. Aynı avluyu paylaşan cami-medrese ikilisinin kuzeye açılan ortak girişi üzerinde yer alan kitâbe bu iki yapının tamamlanma tarihini (979/1572) verir. Ayrıca kitâbede burada daha önce bir kilisenin yer aldığı belirtilmiş, bazı araştırmacılar, adı kesin şekilde tesbit edilemeyen bu yapının Azize (Hagia) Anastasia Kilisesi olduğunu ileri sürmüştür. Postnişin olarak görev alması kararlaştırılan Nûreddinzâde Şeyh Mustafa Muslihuddin Efendi'nin inşaat bitirilmeden 981'de (1574) vefat etmesi tekkenin cami ve medreseye göre daha geç bir tarihte tamamlandığını gösterir.

Külliyenin bulunduğu alanın kuzeydoğu köşesinde Helvacıbaşı İskender Mescidi yer alır (1546). Güneyden kuzeye, ayrıca doğudan batıya doğru eğimli bir araziye yayılan külliye yapıları farklı kotlarda setlere oturtulmuştur. Arsanın kuzey kesimi şadırvan avlusu çevresinde yer alan cami-medrese ikilisine, güney kesimi tekkeye ayrılmıştır. Kuzeydeki ana girişi izleyen merdivenle şadırvan avlusuna çıkılır. Bu avlunun doğu ve batı yönlerine açılan iki tâli girişi vardır. Daha yüksek bir kotta bulunan tekke

ise güneydeki Su Terazisi sokağına açılan bağımsız bir girişle donatılmıştır. Tekkeyle cami-medrese ikilisini ayıran duvarın batı tarafındaki kapıdan caminin yanındaki sofaya ulaşılmaktadır. Külliyenin kuzeybatı köşesinde kitleden çıkıntı yapan su haznesi, bunun üstünde medrese helâları ve önünde iki çeşme yer alır. Dükkânlardan altısı kuzeyde medrese odalarının altında ana girişin yanlarında, dördü batıda tekke odalarının altında sıralanır. Külliyenin çevresindeki yapı adalarında yer aldığı vakfiyede belirtilen iki kervansaray, on dört dükkân, fırın ve on beş odayı içeren bina, camide görevli iki imamın ikametine mahsus, zemin katında üç dükkânın bulunduğu meşruta günümüze kadar gelmemiştir.

Yatayda ve düşeyde medrese odalarının kitlesinden taşan kare planlı ve kubbeli dershane kuzeydeki geniş, yanlardakiler dar olmak üzere üç sivri kemerle dışa açılan bir alt yapıya oturur. Şadırvan avlusuna ulaştıran ana giriş ve bunu izleyen merdiven dershanenin altında yer almaktadır. Gerek dershanenin gerekse medrese odalarının dış duvarları kesme taş ve tuğla sıralarıyla almaşık olarak örülmüş, buna karşılık dershanenin alt yapısında kesme taş örgü tercih edilmiştir. Dershanenin avlu (güney) yönünde bulunan kubbeli sayvanın altında iki yandan merdivenlerle çıkılan bir sahanlık mevcuttur. İki sıralı pencerelerle donatılan mekânın kubbesi içeriden tromplara, dışarıdan sekizgen bir kasnağa oturmaktadır. On altı adet kare planlı ve kubbeli medrese odası “L” biçiminde iki eşit parça halinde avluyu kuşatmakta, bunların önünde ahşap örtüsü kurşun kaplı revak uzanmaktadır. Revakın taşıyıcı sistemi baklava başlıklı sütunlar ve kırık kaş kemerlerden oluşur. Caminin son cemaat yeri revakıyla medresenin batı ve doğu kanatları arasında kalan avlu yan girişleri müezzin ve kayyuma mahsus fevkanî ve kubbeli odalarla taçlandırılmıştır. Medrese hücrelerine göre daha yüksekte kalan söz konusu odalar medrese ve cami kitlesi arasında kademeli bir geçiş sağlar. Son cemaat yeri kare planlı ve pandantifli kubbelerle örtülü yedi birimden oluşur. Kubbeler mukarnas başlıklı mermer sütunlara oturan sivri kemerlerce taşınmaktadır. Mihrap-taçkapı eksenindeki birimin kemeri diğerlerinden çok az daha geniş ve yüksek tutulmuş, bunun üzerindeki kubbe de hafifçe yükseltilmiştir.

Harim doğu-batı doğrultusunda (enine) gelişen dikdörtgen biçimindedir. Mekânın 13 m. çapındaki kubbesini taşıyan altı adet duvar pâyesinden kuzeyde ve güneyde (mihrap ve giriş cephelerinde) yer alan dördü

dikdörtgen, yanlarda yer alan ikisi çokgendir. Kuzey duvarındakiler hariç diğerleri cephelerde çıkıntı yapar. Kubbenin ağırlığı bu pâyelere oturan altı adet sivri kemer aracılığıyla zemine intikal eder. Taşıyıcı sistemi yönlendiren altıgenin kuzey ve güney kenarları harim duvarlarına paralel olup bu yöndeki duvar pâyelerine oturan kemerler duvar sathından az miktarda taşmaktadır. Doğu ve batıdaki pâyelerden hareket eden, kuzey ve güney duvarlarıyla 60° açı yaparak bu yönlerdeki pâyelere ulaşan kemerlerin gerisinde mukarnaslı pandantiflerle donatılmış birer yarım kubbe yer alır. Caminin kitlesine merkezdeki kubbe egemendir. Kubbe ağırlığının yan (yatay) birleşkeleri yarım kubbelerce karşılandığından klasik dönem Osmanlı camilerinin büyük çoğunluğunda kubbe kasnağında mevcut payanda kemerciklerine burada gerek görülmemiştir. Batıda ve doğudaki pâyeler, ayrıca harimin güneydoğu ve güneybatı köşelerindeki payandalar farklı yükseklikte, sekizgen prizma biçiminde kubbeli ağırlık kuleleriyle taçlandırılmıştır.

Harimin duvarlarında en alt sırada mermer söveli ve ahşap kepenkli dikdörtgen pencereler, bunların üstünde iki sıra halinde tepe pencereleri bulunur. Yan mahfilleri karanlıkta bırakmamak amacıyla bunların hizasına denk gelen alttan ikinci sıradaki pencereler açılabilir dikdörtgen pencere olarak tasarlanmıştır. Taşıyıcı sistemi oluşturan duvarların tepe pencerelerinden dinamik ifadeli sivri kemerler kullanılmış, buna karşılık merkezdeki kubbenin silindir biçimli kasnağında sıralanan pencerelerde statik ifadeli yuvarlak kemerler tercih edilmiştir. Aynı türde kemerler yarım kubbelerin eteğinde de yer alır.

Geometrik şebekeli korkulukların sınırlandırdığı yan mahfilleri taşıyan, farklı genişlikte ve yükseklikte, kırmızı ve beyaz taşlarla örülmüş sivri kemerler yeknesak olmayan bir görünüm arzeder. Yan mahfillere göre daha alçak tutulan müezzin mahfili bunların kuzeybatı köşesine yerleştirilmiştir. Harimin kuzeybatı köşesinde yükselen çokgen gövdeli ve ahşap konik külâhlı minarede şerefe altı mukarnas dolguludur. Minarenin simetriği olan noktaya fevkanî mahfillere çıkan merdiven yerleştirilmiştir.

Çevresini kuşatan çini bezemenin ortasında yalın tasarımıyla hoş bir tezat oluşturan mermer mihrap yanlardan çubuklu gömme sütunlarla kuşatılmış ve rûmî dolgulu bir alınlıkla taçlandırılmıştır. Mukarnaslı kavsaraya sahip

mihrap hücresi (nişi) kum saatleriyle son bulan yeşil porfirden sütunçelerle sınırlıdır. Geometrik şebekeli korkuluğu, alt kısmındaki dilimli kemerleri, kum saatli ince sütunçeleri ve rûmî bezemeli alınlığa sahip kapısıyla klasik üslûbu yansıtan minber, sivri kemerli köşkünü taçlandıran ve mekânın bezemesine uyum sağlayan çini külâhıyla dikkati çeker.

Cepheleri son derece sade olan caminin iç mekânı zengin süslemeleriyle göz kamaştırır. Sır altı tekniğiyle üretilmiş olup gerek desen ve renk gerekse sırlama açısından dönemin en kaliteli ürünleri olan İznik çinileri bezemeler içinde en çarpıcı grubu meydana getirir. Söz konusu çiniler, içerik bakımından stilize bitkisel motifler ve hat kompozisyonları olarak iki grupta toplanabilir. Hat kompozisyonları ise çeşitli âyetlerin yanı sıra esmâ-i hüsnâdan bazılarını, kelime-i tevhidi, kelime-i şehâdeti, Allah, Muhammed, dört halife, Hasan ve Hüseyin isimlerini içerir. Çini süsleme, harimin güney duvarında iki duvar pâyesi arasında kalan kesimi mihrap ve yatay silmeler dışında tamamen kaplamaktadır. Kubbeyi kuşatan altı adet pandantif de çini kaplıdır. Bunların yanı sıra son cemaat yeri pencereleriyle harimdeki alt sıra pencerelerin üstlerine, en yukarıdaki tepe pencerelerinin aralarına, duvar pâyelerinin üst bitimlerine kare ve yuvarlak hat levhaları yerleştirilmiştir. Sinan'ın diğer bir eseri olan Tahtakale'deki Rüstem Paşa Camii'nden farklı olarak burada çini bezeme mimariyi gölgelememekte, tam aksine tâbi olduğu mekân tasarımının cazibesini arttırmaktadır.

Kalem işleri harimdeki diğer önemli bezeme grubunu oluşturur. Kubbede ve yarım kubbelerde merkezdeki dairesel hat kompozisyonlarından eteklere doğru gelişen ışınsal motifler yer alır. Onarımlarda aslına sadık kalınarak yenilenen bu bezemelerin yanı sıra mahfil tavanlarında ahşap üzerine, girişin küçük tavanında ve bunun üzerindeki mahfilin konsollarında taş üzerine uygulanan kalem işleri kendi türlerinin en güzel örnekleridir. Diğer bir bezeme grubu da avlu girişinin tavanında ve diğer bazı yerlerde bulunan malakârî süslemelerdir. Gerek kalem işlerinde gerekse malakârî bezemelerde sonsuza giden geometrik yıldız geçmeler ve düğümlerle birbirine eklemlenen şemseler türünden kompozisyonlar kullanılmıştır. Osmanlı mimarisinde Edirne Üç Şerefeli Cami'den (1447) beri var olan, Sinan tarafından birçok camide uygulanan altı destekli şemanın bu yapıda en kusursuz biçimine ulaştığı hususunda bütün araştırmacılar hemfikirdir. Ayrıca camideki süsleme programının mekân tasarımıyla gösterdiği uyum

istisnasız bütün yayınlarda vurgulanmıştır.

Külliyedeki tekke Osmanlı mimarisinin klasik döneminden kalan nâdir tarikat yapılarındandır. Açık avlulu ve revaklı Osmanlı medreseleriyle benzerlik gösteren bu tesis kendine has özellikler taşır. Güneyde camiyle aynı eksende yer alan basık kemerli mütevazi kapıdan kare planlı ve kubbeli bir eyvana, buradan da iki sıralı beşer birimden oluşan bir revaka geçilmekte, bunun gerisinde revakla aynı ende olan tevhidhâne bulunmaktadır. Tevhidhâne girişi önündeki kare planlı revak birimi kubbeyle, dikdörtgen olan diğerleri aynalı tonozlarla örtülüdür. Örtü öğelerini taşıyan sivri kemerler kuzeyde ve güneyde duvarlara, ortada kare kesitli sütunlara oturmaktadır. Aynı eksen üzerinde sıralı bu cümle kapısı-revak-tevhidhâne grubunun batı ve doğu yönlerinde on birer adet derviş odası barındıran “L” biçiminde iki kanat uzanır. Konumlarına göre kare ve dikdörtgen planlı olan bu odalar mütemadi beşik tonozla, önlerindeki revak da küfekiden kare kesitli sütunlara oturan ahşap sundurmayla örtülüdür. Batı yönündeki revak odaların bitiminde kuzeye kıvrılıp tevhidhânenin batı yönündeki cephesi boyunca devam eder. Arsanın eğiminden yararlanılarak tekkenin batı kanadı iki katlı olarak tasarlanmış, alt katta basık kemerli bir revakın arkasına dokuz adet beşik tonozlu oda, tevhidhânenin altına da küçük bir hamam yerleştirilmiştir. Tekkenin en ilginç bölümü şüphesiz tevhidhânedir. Ortada bir kubbe, yanlarda düz tavanlarla örtülü olan dikdörtgen planlı mekânın güney duvarının ekseninde (normalde mihrabın bulunması gereken yerde) giriş, bunun tam karşısında âyinlerde önüne şeyh postunun serildiği mihrap görünümlü bir niş yer alır. Yapının konumu ve tekke sakinlerinin namazı külliyenin camisinde kıldıkları dikkate alındığında bu mekânda gerçek bir mihraba gerek duyulmadığı anlaşılmaktadır.

Halvetiyye’ye bağlı olarak faaliyete geçen tekke XVIII. yüzyıl başlarına kadar söz konusu tarikatla Celvetiyye arasında el değiştirmiş, bu tarihten tekkelerin kapatıldığı 1925 yılına kadar Halvetiyye’nin Şâbâniyye koluna hizmet etmiştir. Âyin günü perşembe olan tekkede 1301 r. (1885-86) yılında yedi erkekle bir kadının ikamet ettiği Dahiliye Nezâreti’nin istatistiğinde belirtilmiştir. Tekkeyle cami arasında camiyle aynı kotta yer alan hazîrede postnişinlerin ve bunların aile fertlerinin yanı sıra Sokullu Mehmed Paşa ile

İsmihan Sultan'ın oğlu İbrâhim'in neslinden gelenler gömülüdür.

BİBLİYOGRAFYA

Bandırmalızâde, Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1307, s. 15; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 193-195; Âsitâne Tekkeleri, s. 16; Mecmûa-i Cevâmi', I, 66-67; E. A. Grosvenor, Constantinople, Boston 1895, II, 419; C. Gurlitt, Die Baukunst Konstantinopels, Berlin 1907, II, 82-83; Halil Edhem [Eldem], Camilerimiz, İstanbul 1932, s. 63; Konyalı, İstanbul Âbideleri, s. 100-103; a.mlf., Mimar Koca Sinan'ın Eserleri, İstanbul 1950, s. 142-155; Ulya Vogt-Göknil, Türkische Moscheen, Zürich 1953, s. 66-68; E. Egli, Sinan, Erlenbach 1954, s. 94-96; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1962, I, 101-102; Doğan Kuban, "Les mosquées à coupole à base hexagonale", Beiträge zur Kunstgeschichte Asiens: in Memoriam Ernst Diez (haz. Oktay Aslanapa), İstanbul 1963, s. 39; a.mlf., Sinan'ın Sanatı ve Selimiye, İstanbul 1997, s. 107-109; a.mlf., Osmanlı Mimarisi, İstanbul 2007, s. 317; a.mlf., "An Ottoman Building Complex of the Sixteenth Century: The Sokollu Mosque and its Dependencies in Istanbul", Ars Orientalis, VII, Washington 1968, s. 19-39; a.mlf., "Sokollu Mehmed Paşa Külliyesi", DBİst.A, VII, 32-34; Rıfkı Melûl Meriç, Mimar Sinan Hayatı, Eseri I: Mimar Sinan'ın Hayatına, Eserlerine Dair Metinler, Ankara 1965, s. 26, 34, 75, 95; Oktay Aslanapa, Turkish Art and Architecture, London 1971, s. 222-223; a.mlf., Osmanlı Devri Mimarisi, İstanbul 1986, s. 273-278; a.mlf., Mimar Sinan'ın Hayatı ve Eserleri, Ankara 1988, s. 120-125; Metin Sözen v.dğr., Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan, İstanbul 1975, s. 186, 190-193; Hasan Kâmil Yılmaz, Azîz Mahmûd Hüdâyî ve Celvetiyye Tarîkatı, İstanbul 1982, s. 281-283; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 106-112, 296, 347, 360; a.mlf., "Mimar Sinan'ın Camileri", Mimarbaşı Koca Sinan: Yaşadığı Çağ ve Eserleri (nşr. Sadi Bayram), İstanbul 1988, I, 200; Eminönü Camileri (nşr. Eminönü Müftülüğü), İstanbul 1987, s. 175-179; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, New York 1987, s. 271-276; a.mlf., Sinan: Ottoman Architecture and its Values Today, London 1993, s. 52-53; Zeki Sönmez, Mimar Sinan ile İlgili Tarihi Yazmalar-Belgeler, İstanbul 1988, s. 30, 34,

66, 70, 84, 88; Zeynep Ahunbay, “Mimar Sinan’ın Eğitim Yapıları”, Mimarbaşı Koca Sinan: Yaşadığı Çağ ve Eserleri (nşr. Sadi Bayram), İstanbul 1988, I, 260; Yıldız Demiriz, “Sinan’ın Mimarisinde Bezeme”, a.e., I, 469, 472; Şerare Yetkin, “Mimar Sinan’ın Eserlerinde Çini Süsleme Düzeni”, a.e., I, 485-486; M. Baha Tanman, “Sinan’ın Mimârîsi / Tekkeler”, a.e., I, 313-319; a.mlf., “Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapıları / Tekkeler”, Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, XII, 153, 155; a.mlf., “Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapıları / Tekkeler”, Osmanlı Uygarlığı (haz. Halil İnalcık - Günsel Renda), Ankara 2003, I, 296-297; a.mlf., “Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapıları / Tekkeler”, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler (haz. Ahmet Yaşar Ocak), Ankara 2005, s. 317; Semra Ögel, “Sinan Eserlerinde Süsleme ve Mimarî’nin Bütünlüğü”, VI. Vakıf Haftası: Türk Vakıf Medeniyeti Çerçevesinde Mimar Sinan ve Dönemi Sempozyumu (5-8 Aralık 1988), İstanbul 1989, s. 350, 353; Mehmed Şükrü, İstanbul Hankahları Meşâyihi (nşr. Turgut Kut), Harvard 1995, s. 12-13; W. Müller-Wiener, İstanbul’un Tarihsel Topografyası (trc. Ülker Sayın), İstanbul 2001, s. 461-463; Ramazan Muslu, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl), İstanbul 2003, s. 176, 431-432, 438-439; H. Mahmut Yücer, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl), İstanbul 2003, s. 160-161; Turgut Cansever, Mimar Sinan, İstanbul 2005, s. 351-363; Gülru Necipoğlu, The Age of Sinan: Architectural Culture in the Ottoman Empire, Princeton 2005, s. 33-44; J. M. Rogers, Sinan, London 2006, s. 55, 64, 91, 119; A. Gabriel, “Les mosquées de Constantinople”, Syria, VII, Paris 1926, s. 394; Hatice Aynur, “Saliha Sultan’ın Düğün Töreni ve Şenlikler”, TT, XI/61 (1989), s. 36; J.-Louis Bacqué-Grammont - H. Peter Laqueur - Nicolas Vatin, “Stelæ Turcica, II. Cimetières de la Mosquée de Sokullu Mehmed Paşa à Kadırga Limanı, de Bostancı Ali et du türbe de Sokullu Mehmed Paşa à Eyüb”, Istanbuler Mitteilungen, sy. 36, Tübingen 1990, s. 15-16.

M. Baha Tanman

SOKULLU MEHMED PAŞA KÜLLİYESİ

Lüleburgaz’da XVI. yüzyılın ikinci yarısında inşa edilen külliye.

Sokullu Mehmed Paşa, külliyenin yapımını büyük ihtimalle mesleğinde zirveye ulaştığı 1560’lı yılların başında başlatmıştır. Kitâbe, vakfiye gibi belgelerle mimari ve bezemedeki üslûp özellikleri külliyenin 1569’da ve en geç 1570’li yılların başlarında tamamlandığına işaret eder. Külliyenin tasarımını ve inşasını dönemin başmimarı Sinan ve ona bağlı Hassa Mimarları Ocağı gerçekleştirmiştir. Sinan’ın bânilerle kurduğu düşünülen diyaloglar sonucu Sokullu’nun istekleri doğrultusunda bir menzil külliyesi tasarladığı söylenebilir. Bu bağlamda Sokullu, Lüleburgaz’ı sadece bir menzil olarak görmek istememiş, cazibe merkezi olmasına katkı sağlayacak medrese, sıbyan mektebi, su getirtme ve çeşitli yapılarla insanların çevreden gelip yerleşmesini sağlayacak özendirici girişimlerde bulunmuştur.

İçinden tarihî İstanbul-Edirne-Orta Avrupa güzergâhının geçtiği yolun iki tarafına inşa edilen elli dokuz dükkânla dua kubbesinden meydana gelen arasta külliyenin omurgasını oluşturur. Arastanın güneyinde cami, medrese ve sıbyan mektebi, kuzeyinde kervansaray, imaret ve

tabhâne yer alır. Tasarıma göre çifte hamam doğuda, bazı personel için yapılan evler ve çeşme batıda, köprü ise daha uzak noktada yine batıda akarsu üzerindedir. Mimari açıdan dua kubbesi kuzey ve güney blok yapılarını birbirine bağlar. Böylece külliye son derece işlevsel ve mantıksal bir projeyle yapılmıştır. Bu yönüyle geometrik külliyeler grubuna giren külliyede simetri, oran, ritim ilişkisiyle malzeme, teknik ve işçilik dikkat çekicidir. Yapılardaki yatay ve dikey vurgular, ortak avlu ve çift son cemaat yeri kullanımı ile dua kubbesi şeması Sinan ile özdeşleşen tipik özelliklerdir. Eser bir taşra külliyesi görünümü ve kimliğini yansıtmayıp daha çok İstanbul eserleriyle benzerlikler gösterir.

Külliyeyi oluşturan yapılardan cami, medrese ve sıbyan mektebi bir

bütünlük oluşturur. Caminin planı tek mekânlı camilerin kendi içindeki çeşitlemesini yansıtır. İbadet mekânı kubbeyle örtülüdür. Kuzeyinde çift son cemaat yeriyle büyük boyutlu ve merkezinde şadırvanın yer aldığı revaklı bir iç avlu göze çarpar. Kuzeybatıdaki tek şerefeli minare yapıya dikey doğrultuda vurgu yapar. Günümüzde şehrin en büyük camisi olan yapı onarımlarla bakımlı ve iyi durumdadır. Güneyinde bulunan hazîresi yakın tarihte ortadan kaldırılmış, güneş saati de kaybolmuştur. Avlu ile son cemaat yerinin kesiştiği iki köşede imamlar için birer oda yer alır. Üç yönden birer kapıyla girilen avlunun merkezindeki şadırvanın dış kuruluşu genel şemaya uymaz. Kitâbe II. Mahmud döneminde yenilenmiştir.

Medrese avlunun güney hariç üç yönüne yerleştirilen ana dershane odası, öğrenci ve görevli odaları ile helâlardan oluşur. İyi durumdaki yapı günümüzde çeşitli amaçlar için kullanılmaktadır. Caminin güneyine inşa edilen sıbyan mektebi tek mekânlı olup üzeri kubbeyle örtülüdür. Fevkanî yapının bodrum katı aslında külliyenin su dağıtım şebekesiydi.

Arastadan geriye sayısı yarı yarıya azalmış bakımsız dükkânlarla dua kubbesi kalmıştır. Dükkân sayısının çokluğu yolun işlek oluşunu ve bölgenin ticarî zenginliğini gösterir. Arastadan üzerinde inşa kitâbesinin de yer aldığı taçkapısıyla kervansaray, imaret ve tabhânenin bulunduğu büyük yapı kütlesine geçilirdi. 1935'te dönemin belediye başkanı tarafından yıktırılan kervansaraydan sadece giriş kapısı, yanındaki görevli odası ile ahırlara ait bazı baca ve nişler zamanımıza ulaşabilmiştir. Tamamıyla ortadan kalkan imaret, tabhâne ve iç avlunun yerinde bugün otopark ve yol vardır.

Çevresinde dükkânlarla inşa edilen çifte hamam özel mülkiyete ait salaş dükkân ve depolarla çirkin bir görünüm arzetmektedir. Lüleburgaz deresi üzerindeki dört gözlü köprü genelde iyi durumda olup günümüzde de işlevini sürdürmektedir. Harap haldeki çeşme arastadaki dükkânlardan birine bitişik inşa edilmiştir. Vakfiyede adı geçen ve bazı personel için yaptırıldığı anlaşılan evlerden herhangi bir iz kalmamış, şehir ve külliye için kaynaklardan su getiren şebeke belediyenin alt yapı çalışmaları sırasında tahrip olmuştur. Halkın Zindan Baba Türbesi adıyla bildiği yapı Osmanlı öncesine ait bir burç kalıntısı olup bir zamanlar külliyeye bitişik

durumdaydı.

BİBLİYOGRAFYA

G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, London 1971, s. 295-298; Metin Sözen v.dğr., Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan, İstanbul 1975, s. 178, 183, 222, 229, 232; a.mlf. - Sami Güner, Sinan: Architect of Ages (trc. M. Quigley-Pınar), İstanbul 1988, I, 230-235; Jale Nejdet Erzen, Mimar Sinan Dönemi Cami Cepheleri, Ankara 1981, s. 90-91; a.mlf., Mimar Sinan Cami ve Külliyeleri, Ankara 1991, s. 87; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimarisi, İstanbul 1986, s. 247-254; a.mlf., Mimar Sinan'ın Hayatı ve Eserleri, Ankara 1988, s. 91-97; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 144-145; a.mlf., "Mimar Sinan'ın Camileri", Mimarbaşı Koca Sinan: Yaşadığı Çağ ve Eserleri (nşr. Sadi Bayram), İstanbul 1988, I, 196-197, 212; Zeynep Ahunbay, "Mimar Sinan'ın Eğitim Yapıları", a.e., I, 259-260; Gönül Cantay, "Kervansaraylar", a.e., I, 380, 384; Yılmaz Önge, "Koca Sinan'ın İnşa Ettiği Hamamlar", a.e., I, 424; Kazım Çeçen, "Sinan'ın Yaptığı Köprüler", a.e., I, 432; Zeki Sönmez, Mimar Sinan İle İlgili Tarihi Yazmalar-Belgeler, İstanbul 1988, s. 31, 36-37, 68, 72, 74, 84, 89; Bahaeddin Yediyıldız, "Sinan'ın Yaptırdığı Eserlerin Sosyal ve Kültürel Açıdan Tahlili", VI. Vakıf Haftası: Türk Vakıf Medeniyeti Çerçevesinde Mimar Sinan ve Dönemi Sempozyumu (5-8 Aralık 1988), İstanbul 1989, s. 104-105, 111, 120-123, 126, 128; Ali Saim Ülgen, Mimar Sinan Yapıları (haz. Filiz Yenişehirlioğlu - Emre Madran), Ankara 1989, I, 27-28; II, lv. 90-94; Mehmet Fatih Müderrisoğlu, Lüleburgaz ve Sokullu Mehmed Paşa Külliyesi, İstanbul 1997; Doğan Kuban, Osmanlı Mimarisi, İstanbul 2007, s. 399-401; Gülçin Küçükkaya, "Mimar Sinan Dönemi İstanbul-Belgrad Arası Menzil Yapıları Hakkında Bir Deneme", VD, sy. 21 (1990), s. 184-185, 196-200.

Mehmet Fatih Müderrisoğlu

SOKULLU MEHMED PAŞA KÜLLİYESİ

Payas'ta XVI. yüzyılın ikinci yarısında inşa edilen menzil külliyesi.

Günümüzde Hatay ilinin Dörtyol ilçesine bağlı bir sahil beldesi olan Payas, Haçlılar döneminde Kudüs'e giden "mukaddes yol" üzerinde menzil yeri olduğundan bir kale yerleşimi haline dönüşmüştür. Memlükler devrinde ağırlıklı biçimde Türkmen

boylarının yerleştirildiği Payas, Mercidâbık Savaşı (1516) sonucunda Osmanlılar'ın eline geçmiş, ertesi yıl Ridâniye seferiyle Mısır ve Hicaz'ın da Osmanlı yönetimine girmesinin ardından İstanbul'u Anadolu, Doğu Akdeniz ve Suriye üzerinden Hicaz'a bağlayacak bir yol oluşturulmaya çalışılırken eski kültürlerin güzergâhları bazı düzeltmelerle yeniden biçimlendirilmiştir. "Anadolu sağ yolu, hac yolu, Şâm-ı şerif yolu" adlarıyla tanınan bu yolun Adana-Halep / Şam arasındaki en önemli menzili Payas olarak belirlenmiş, burada yeni bir askerî ve ticarî üs merkezine uygun bir yapılanmaya gidilmiştir. Kapsamlı tutulan külliyenin yanı sıra iki kale, iskele-gümrük, tersane, köprü, değirmenler, hizmet mekânları, dağdan su getirilmesi ve çevre düzenlemesiyle yaklaşık on yıl içerisinde yeni bir şehir kurulmuştur. Kitâbe, vakfiye kaydı ve arşiv malzemelerindeki bilgilerden Payas'ın imarına 1567 yılında başlandığı, çalışmaların 982'de (1574) büyük çapta tamamlandığı, 1580'lerin başında son halini aldığı anlaşılmaktadır. Önemli ölçüde Sokullu Mehmed Paşa'nın kişisel gayretiyle inşa edilen eserlerle birlikte bölgeye konar göçerler yerleştirilmiştir. Yerleşecek halka bir süre çeşitli vergilerden muaf tutulacağı belirtilmiş, karşılığında derbendci olması istenmiştir. Yerleşen hâne sayısı zaman içinde farklılık göstermekle beraber Evliya Çelebi hâne sayısının XVII. yüzyıl ortası için 850, yerleşimin nüfusunu ise 8000 olarak vermektedir. Arşiv bilgileri, mimari ve bezemedeki üslûp özelliklerine bakılarak külliyenin ve diğer yapıların tasarımını Mimar Sinan'ın yaptığı, gönderdiği mimar ve ustaların inşaatı gerçekleştirdiği söylenebilir.

Külliye günümüzde şehir merkezinden 1 km. uzaklıkta Karacami mahallesinde, denizden 700 m. içeride düz arazide ve kalenin bitişiğinde yer alır. Oldukça geniş bir alana yayılan külliye arasta, han, tabhâne, imaret, hamam, cami, hankah (medrese), sıbyan mektebi, iki çeşme ve köprüden oluşan kapsamlı bir yapı topluluğudur. Yapı sayısının ve çeşidinin fazlalığı ile tasarımdaki mükemmellik dikkat çekicidir. Arastanın doğusu han, imaret ve tabhânelere, batısı cami, hankah, sıbyan mektebi ve hamama ayrılmıştır. Yapılar arasında işlevsellik açısından tamamlayıcılık söz konusudur. Genelde taş ağırlıklı malzemeyle inşa edilen külliyede yer yer Suriye etkili çift renkli taş kullanımı ve bezemesine rastlanır.

Güney-kuzey doğrultusunda uzanan 115 × 15 m. boyutlarındaki arastanın içinden eski tarihî yol geçmekte olup her iki yöne açılan büyük kapılar mevcuttur. Üzeri tonoz örtülen arastada karşılıklı yerleştirilmiş kırk sekiz dükkân yer almaktadır. Merkezinde dua kubbesi göze çarpar. Dua kubbesi mimari açıdan hanla kaleye doğru yönlendirmeyi sağlar. Arastadan ayrıca hamamla cami-hankah avlusuna açılan taçkapılar vardır. 48 × 40 m. boyutlarındaki han külliyenin en anıtsal yapısıdır. Hana giriş arastadan, üzerine kitâbe yerleştirilmiş etkileyici bir taçkapıyla sağlanır. Koridorlu girişten sonra oldukça geniş bir iç avlu ile onu batı hariç üç koldan çeviren revaklar ve gerisindeki kapalı kısımlarla karşılaşılır. Seki, ocaklar ve su sistemine ait izlere rastlanır. Osmanlı döneminde etrafında bir pazarın kurulduğu belirtilmektedir.

Tabhâneler hanın batı kanadında yer alır. Handan duvarla ayrılan ve bir kapıyla avluya açılan odalar su sistemine de sahiptir. Handan imarete geçiş bir koridorla sağlanır. İkinci giriş doğudan olup servis amaçlıdır. Birinci iç avlunun çevresine mutfak, fırın, yemekhane, kiler ve depo gibi mekânlar yerleştirilmiştir. Menzil külliyesi olması itibariyle han, arasta, imaret, tabhâne ve hamam gibi yapılara göre cami daha küçük tutulmuş, haçvari plan şemasıyla kubbeli orta bölüm yanlara doğru eyvan şeklinde genişletilmiştir. Kuzeyinde son cemaat yeri, sonradan biçimi değiştirilen minare ile merkezinde bir şadırvanın yer aldığı revaklı bir iç avlusu vardır. Avlu cami dışında hankah tarafından da kullanılmıştır. Revaklar harap haldedir. Hankah camiyle karşılıklı inşa edilmiş ve tahminen XVII. yüzyılda medreseye dönüştürülmüştür.

Sıbyan mektebi hamamın duvarına bitişik olup kalenin karşısındadır. İki bölümlü ve önü revaklı olup girişi külliye yapılarından bağımsızdır. Kalenin karşısında ve arastaya paralel uzanan konumda bulunan hamamın girişi arastanın içindedir. Kısmen harap olmuş olan yapıda farklı şemada iki sıcaklık mekânı vardır. Arastanın ana yola açılan kapılarının yanında birer çeşme bulunur. Köprü, külliyenin hemen güneyinde akan Payas çayı üzerinde muhtemelen beş gözlü olarak inşa edilmiştir. Günümüze üç gözüyle harap şekilde ulaşmıştır. Payas çayı boyunca değirmenlerin inşa edildiği geriye kalan bazı yapı kalıntılarından anlaşılmaktadır. 1960'lı yıllardan önce hayli harap durumdaki külliye bir dizi onarım geçirmiş olmakla beraber cami dışındaki yapılar kullanılmadığından yeni bir onarıma ve işlevselliğe ihtiyaç duymaktadır.

Külliyeyi oluşturan yapıların yanı sıra bu yapılarla birlikte inşa edilen ve bir kısmı

günümüze ulaşmayan kale, Cin Kule, iskele ve gümrükle tersane Payas'taki diğer önemli eserlerdir. Külliyenin yanında bulunan kale genelde iyi durumdadır. Arşiv kaynaklarına göre Osmanlı öncesinde bugünkü kalenin yerinde oldukça harap, muhtemelen bir Haçlı kalesi mevcutken önce onarılmak istenmiş, daha sonra 1567-1580 yılları arasında yeniden inşa edilmiş, hendekleri de genişletilmiştir. İlgili belgelerden kalenin boyutları, özellikleri, yapılan harcamalar, asker ve top sayısı gibi bilgilere ulaşılmaktadır. Sekiz kuleli ve yedi burçlu kalenin girişi külliyeye bakan doğu cephesindendir. Avlunun içinde harap bir mescidle kışlaya rastlanmaktadır. Sahile yakın konumda küçük bir yükseltinin üstünde yer alan Cin Kule'nin öteki adı İskele Kulesi ve kule diğer kaleye göre ufak olup üç katlıdır. Denizden gelmesi muhtemel tehlikelere karşı iskele-gümrük ve tersaneyi koruma amaçlı inşa edilmiştir.

Osmanlılar, Doğu Akdeniz'deki en büyük tersaneyi Payas'ta inşa etmişlerdir. 1568'de inşaatına başlanan tersanenin Cin Kule ile iskele arasında olduğunu kırk elli yıl öncesine kadar hatırlayanlar vardır. Evliya Çelebi'nin korunaklı güzel bir liman diye tanımladığı iskeleden Kâtib Çelebi de işlek bir ticaret limanıdır şeklinde söz eder. Payas, XIX. yüzyıla kadar Halep'in iskelesi olduğundan canlılığını bu dönemlere kadar

sürdürmüştür. Yerinin bugünkü iskeleye yakın olduğu tahmin edilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Tuhfetü'l-mi'mârîn (s. nşr. Zeki Sönmez, Mimar Sinan İle İlgili Tarihi Yazmalar-Belgeler içinde), İstanbul 1988, s. 87, 90, 94; Evliya Çelebi, Seyahatname: Hatay-Suriye-Lübnan-Filistin (haz. İsmet Parmaksızoğlu), Ankara 1982, s. 9-13; Salih Akyel, Payas Tarihi, İstanbul 1966; Mustafa Cezar, Tipik Yapılarıyla Osmanlı Şehirciliğinde Çarşı ve Klasik Dönem İmar Sistemi, İstanbul 1985, s. 194-197; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimarisi, İstanbul 1986, s. 267-270; Metin Sözen - Sami Güner, Sinan: Architect of Ages (trc. M. Quigley-Pınar), İstanbul 1988, I, 282-285; Aptullah Kuran, "Tezkerelerde Adı Geçen Sinan'ın Eserlerinin Yapı Türlerine Göre Alfabetik Listesi", Mimarbaşı Koca Sinan: Yaşadığı Çağ ve Eserleri (nşr. Sadi Bayram), İstanbul 1988, I, 157, 159, 162, 163; a.mlf., "Mimar Sinan'ın Külliyeleri", a.e., I, 169-170; a.mlf., "Mimar Sinan'ın Camileri", a.e., I, 203-204, 210; M. Baha Tanman, "Sinan'ın Mimarisi İmaretler", a.e., I, 342-343; Gönül Cantay, "Kervansaraylar", a.e., I, 371, 375, 379, 385; Yılmaz Önge, "Anadolu Türk Hamamları Hakkında Genel Bilgiler", a.e., I, 409, 423; Bahaeddin Yediyıldız, "Sinan'ın Yaptığı Eserlerin Sosyal ve Kültürel Açıdan Tahlili", VI. Vakıf Haftası: Türk Vakıf Medeniyeti Çerçevesinde Mimar Sinan ve Dönemi Sempozyumu (5-8 Aralık 1988), Ankara 1989, s. 104, 105, 111, 120-122, 125-126; Mehmet Fatih Müderrisoğlu, "Osmanlı İmparatorluğunun Doğu Akdeniz'deki İskelesi Payas ve Sokullu Mehmed Paşa Menzil Külliyesi", 9. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi, Bildiriler, Ankara 1995, II, 513-514; a.mlf., "Osmanlı İmparatorluğu'nda Menzil Yolları ve Menzil Külliyeleri", Osmanlı, Ankara 2000, s. 378, 382, 383; Yusuf Halaçoğlu, Osmanlılarda Ulaşım ve Haberleşme, Ankara 2002, s. 36, 40, 62, 132-133, 149, 175; K. Otto-Dorn, "Islamicshe Denkmäler Kilikiens", Jahrbuch für Kleinasiatische Forshung, sy. 2, Heidelberg 1953, s. 113-126; K. Erdmann, "Zur Türkischen Baukunst Selschukisher und Osmanischer Zeit", Istanbuler Mitteilungen, sy. 8, İstanbul 1958, s. 1-39; Besim Darkot, "Payas", İA, IX, 531.

Mehmet Fatih Müderrisoğlu

SOKULLUZÂDE HASAN PAŞA

(ö. 1010/1602)

Osmanlı veziri.

Vezîriâzam Sokullu Mehmed Paşa'nın büyük oğludur. Arşiv kayıtlarına göre tesbit edilen ilk görevi, 20 Cemâziyelâhir 979'da (9 Kasım 1571) dergâh-ı âlî müteferrikalığından 456.692 akçelik haslarla Bosna sancak beyliğine tayinidir (Sevinç, s. 1). 1561'de ve 1570'te Bosna sancak beyi olarak gösterilmekteyse de (İA, V/1, s. 325) bu doğru olmamalıdır. Hasan Paşa 7 Şevvâl 979'da (22 Şubat 1572) Halep ve 27 Ramazan 980'de (31 Ocak 1573) Diyarbekir beylerbeyiliğine getirildi (BA, KK, nr. 225, s. 178). Beylerbeyiliği süresince Tunus seferine çıkacak donanmaya kavas ve kürekçi temini, eşkıyalık yapan aşiretlerin takibi, Bahreyn üzerine düzenlenmesi düşünülen sefer için mühimmat tedariki ve Diyarbekir gümrüğünün gelirlerinin temini gibi meselelerle uğraştı. Diyarbekir valiliği buraya 5 Rebîülevvel 984'te (2 Haziran 1576) Özdemiroğlu Osman Paşa'nın tayin edilmesine kadar sürmüş olmalıdır. Hasan Paşa'nın Diyarbekir'den sonra kısa bir süre Erzurum beylerbeyiliği yaptığına dair bilgiler şüphelidir. 985'te (1577) Şam beylerbeyi olan Hasan Paşa, 1578'de başlayan Osmanlı-Safevî mücadelesi sırasında eyaletinin kuvvetleriyle Erzurum muhafazası için görevlendirildiyse de Şam'ın muhafazasının da önemli olduğu düşünülerek bundan vazgeçildi. Mısır kuvvetleri yetişinceye kadar Şam'da beklemesi ve ilkbaharda orduya katılması emredildi. Mart 1579'da birlikleriyle ordunun toplanma yeri olan Erzurum'a yöneldi. Kars'a varınca kalenin burçlarından birinin inşasını üstlendi. Ardından Lala Mustafa Paşa tarafından Tiflis ve Diyarbekir beylerbeyleriyle birlikte 26 Receb 987'de (18 Eylül 1579) kuşatma yüzünden büyük bir cephane ve erzak sıkıntısı çeken Tiflis müdafilerine yardıma gönderildi. Gürcü ve Safevî saldırıları yüzünden Tomanis Boğazı'nda zor anlar yaşadıysa da Tiflis'e yardım ulaştırıldı. Ordu kışın erken bastırması yüzünden Erzurum'a çekilince Hasan Paşa da Şam'a döndü. Bu sırada babası Vezîriâzam Sokullu Mehmed Paşa şehid edildi, buna rağmen makamını korudu.

Hasan Paşa, daha sonra İran cephesinin yeni serdarı Koca Sinan Paşa'nın maiyetinde sefere katıldı. İran cephesinde iken 9 Ramazan 988'de (18 Ekim 1580) Hüdâyî Paşa'nın yerine Diyarbekir beylerbeyiliğine getirildiyse de İstanbul'dan yollanan bir hatt-ı hümâyunla yine Şam'da kaldı (BA, KK, nr. 237, s. 121). Ordu kışlağa çekilirken 6 Şevval 988'de (14 Kasım 1580) Bağdat'a nakledildi (BA, KK, nr. 237, s. 121). Ancak ardından tekrar Şam beylerbeyiliğine gönderildi. Nitekim 1582'de yapılan Şehzade Mehmed'in sünnet düğününe Şam beylerbeyi olarak iştirak etmişti (Selânikî, I, 134). 1583'te İran cephesine gönderilen yeni serdar Ferhad Paşa'nın emri altında sefere katıldı. Sefer sırasında Revan'ın fethinde ve burada yeni bir kale inşasında görev aldı. Diyarbekir ve Karaman beylerbeyleriyle birlikte hareket ederek

zaman zaman ordunun ağırlıklarına saldıran Kara Velî adlı şakîyi yakaladı.

13 Zilkade 991'de (28 Kasım 1583) Revan Kalesi'nin tamirinde ve Gürcistan'a yönelik akında gösterdiği yararlılıktan dolayı bir kılıç ve iki hil'atle taltif edilen Hasan Paşa, 22 Zilhicce 991'de (6 Ocak 1584) Üveys Paşa'nın yerine Halep beylerbeyiliğine tayin edildi (BA, KK, nr. 242, s. 89; nr. 262, s. 58, 65). 992 (1584) yazında Gürcistan'a yürüyen Ferhad Paşa'nın maiyetinde hazır bulundu. Tomanis Boğazı'nda yeni yaptırılan kalenin muhafazasına memur edildi. Muhtemelen bu vazifesiyle bağlantılı olarak Erzurum beylerbeyiliğine nakledildi. Bu yeni memuriyeti sırasında 17 Cemâziyelevvel 993 (17 Mayıs 1585) tarihli bir hükme göre Tiflis ve Lori beylerbeyileriyle birlikte, Tiflis yöresini yağmalayan aşiretleri cezalandırdı (BA, MD, nr. LVIII, 106/ 293). Ardından Tomanis muhafazasını Semender Paşa'ya bırakıp Vezîriâzam Özdemiroğlu Osman Paşa'nın maiyetine girdi. Safevî Veliahdı Hamza Mirza ile yapılan ve galip gelinen savaşta Erzurum beylerbeyi sıfatıyla ordunun sol kanadında yer aldı. 994'ün başlarında (Aralık 1585 - Ocak 1586) Kars beylerbeyi ile birlikte Tomanis Kalesi'ni Gürcü Simon'un muhasarasından kurtardıktan sonra Gürcü beyleri Simon ve Minûçihr'in te'dibine yönelik 995'teki (1587) harekâta katıldı. 996'da (1588) Şam beylerbeyiliğine tayin edildi (selefinden 9 Ramazan 996'da [2 Ağustos 1588] sâbık diye bahsedildiğine göre Şam beylerbeyiliğine tayini bu tarihten önce olmalıdır: BA, MD, nr. LXIV, 15/40). 12 Zilkade 997'de (22 Eylül 1589) babasının Şam'daki evkafının teftişinde görev aldı (BA, MD, nr. LXV, 41/167). Şam'dan Anadolu beylerbeyiliğine getirildi. 12

Rebîülevvel 998'de (19 Ocak 1590) barış yapmak için gelen, aralarında Şehzade Haydar Mirza'nın da bulunduğu Safevî elçilik heyetini Fenerbahçe yakınlarında karşılayarak İstanbul'a geçirdi (Selânikî, I, 218).

15 Cemâziyelevvel 999'da (11 Mart 1591) Koca Sinan Paşa tarafından Karadeniz ile İzmit körfezinin bir kanalla birleştirilmesi çalışmalarına mübâşir tayin edildiyse de (a.g.e., I, 233) vezîriâzamın muhaliflerinin karşı çıkması yüzünden bu proje sonuçsuz kaldı. Receb 999'da (Mayıs 1591) Apostol Hasan Paşa'nın azledilip sürgüne gönderilmesi üzerine Hasan Paşa, Anadolu beylerbeyiliğinden Rumeli beylerbeyiliğine nakledildi (a.g.e., I, 236, 250). Osmanlı-Avusturya savaşları arefesinde 1001 yılı Rebîülâhir ortalarında (15-24 Ocak 1593) vezâretle Budin beylerbeyi oldu. Budin'de iken İstanbul'dan aldığı tâlimatla Avusturya ve Macar ileri gelenlerine sınırlardaki saldırıların önlenmesine, birikmiş haraç ve hediyelerin gönderilmesine dair Macarca mektuplar gönderdi. Bir taraftan da eyaletinin daha önce başlamış olan tahririni tamamlattı. Habsburglar'a savaş ilân edilince Muharrem 1002'de (Ekim 1593) Koca Sinan Paşa'nın maiyetinde Budapeşte'nin güneybatısında ve Balaton gölü yakınındaki Veszprem ile Palota'nın (Várpalota) fethinde hazır bulundu (Câfer İyânî, s. 38-42). Safer 1002'de (Kasım 1593) İstolni Belgrad'ı Avusturya birliklerinin muhasarasından kurtarmak için harekete geçti. Meydana gelen savaşta Macar asilzadesi Janos Tapolcsányi ile bir düello yapmasına ve son ana kadar direnmesine rağmen yenildi ve yaralı olarak savaş alanından ayrıldı. Serhadden gelen kötü haberler üzerine durumu araştırmak için gönderilen Kapıcıbaşı Velî Ağa, paşanın adamları tarafından Budin'e sokulmayınca İstolni Belgrad mağlûbiyeti ve Hatvan'ın muhasara altına alınmasının sorumluluğu ona yüklendi (Selânikî, II, 559). Baharda Sinan Paşa'nın oğlu Rumeli Beylerbeyi Mehmed Paşa ile Hatvan'ın imdadına gittiyse de 11 Şâban 1002'de (2 Mayıs 1594) yapılan savaşta Mehmed Paşa firar edince mağlûp oldu ve yaralı halde Budin'e çekildi. Sinan Paşa'nın yeni harekâtında ordunun öncü kuvvetlerini idare etti. Yanıkkale muhasarası sırasında 10 Zilhicce 1002'de (27 Ağustos 1594) Rumeli beylerbeyiliğine getirildi ve kalenin fethinde büyük yararlılık gösterdi. Ardından Komorn muhasarasına katıldı.

Hasan Paşa daha sonra, isyan eden Voyvoda Mihail Viteazul'e karşı 18 Cemâziyelâhir 1003'te (28 Şubat 1595) Eflak serdarı olarak Vidin

muhafazasına gönderildi. Aynı ayın sonlarında (11 Mart 1595) yine vezâretle Rumeli beylerbeyiliğine tayin edildi. Osmanlı kuvvetlerine karşı Vidin önlerinde tabur kuran Eflak ve Macar birliklerini 1003 yılı Zilkade ayının ilk günlerinde (8-17 Temmuz 1595) dağıttı ve Rusçuk'ta Eflak'a geçmek için Tuna üzerinde köprü inşa ettiren Vezîriâzam Ferhad Paşa'nın yanına gitti. Ardından Eflak'a yürüyen yeni vezîriâzam Koca Sinan Paşa'nın kumandasındaki ordunun öncülüğünü üstlendi ve serdarın Bükreş'e girmesini sağladı. Sefer dönüşünde Mihail'in karşısında alınan ağır yenilgide zaiyatın fazla olmasını önledi ve İstanbul'a gönderdiği bir arîzayla Sinan Paşa'yı şikâyet etti.

Daha sonra Hezargrad'da muhafazada kaldı, Eflak Voyvodası Mihail ve bazı Eflak boyarlarının af taleplerini İstanbul'a ulaştırdı. Rumeli beylerbeyi olarak Belgrad muhafazasına tayin edildiğinde Erdel Voyvodası Bathory'yi isyandan vazgeçirmeye çalıştı. Bizzat III. Mehmed'in katıldığı Eğri seferi sırasında Segedin'de orduya dahil oldu. Büyük topları Tisa üzerinden beraberinde getirmişti. Eğri'nin fethinde büyük yararlılık gösterdi. Ancak fethin hemen ardından Rumeli beylerbeyiliğine yeniçeri ağası Velî Paşa getirilip Hasan Paşa'ya da vezâret hasları ferman olundu. Önden giden Velî Paşa mağlûp olunca Rumeli beylerbeyiliği tekrar kendisine verildi. Haçova'daki meydan savaşında önemli rol üstlendi; çarpışmaların en kritik anında Osmanlı ordugâhını yağmalayan Avusturya kuvvetlerinin dağıtılmasında rol oynadı.

Sefer dönüşünde Rebîülâhir 1005'te (Aralık 1596) yeni vezîriâzam Cigalazâde Sinan Paşa'nın aracılığıyla dördüncü vezirliğe terfi ettirilip serdarlıkla Belgrad'da bırakıldı. Ancak Damad İbrâhim Paşa'nın tekrar vezîriâzamlığa getirilmesi mevkiini sarstı ve serdarlık hasmı Satırcı Mehmed Paşa'ya verildi. Yeni serdarın 1005 yılı Zilhicce sonlarında (5-13 Ağustos 1597) itibar edilmeyen arzı Muharrem 1006'da (Ağustos 1597) kabul görünce Hasan Paşa İstanbul'a çağrıldı (a.g.e., II, 698, 701). Malkara'ya sürülmesi ferman edilmişken İstanbul'da ikametine izin verildi. İstanbul'a gelince hummaya yakalandı. 1006 yılı Rebîülevvel ortalarında (22-31 Ekim 1597) vezirlik görevine başladı (a.g.e., II, 707, 709).

1006 yılı Cemâziyelâhir sonlarında (29 Ocak - 6 Şubat 1598) kendisine serdarlık teklif edilince bunu ancak vezîriâzamlığa getirilirse kabul

edeceğini bildirdi. Bu istek Vezîriâzam Hadım Hasan Paşa'yı rahatsız etti. Elvendzâde Ali Paşa'nın ölümünden sonra Bağdat eyaleti verilerek merkezden uzaklaştırılmak istendi. Hasan Paşa gitmek istemediyse de ya Bağdat'a hareket etmesi veya Yedikule'de hapsedileceği söylenince beylerbeyiliği kabul etti ve Receb 1006'nın son gününde (8 Mart 1598) padişahla vedalaşıp İstanbul'dan ayrıldı (a.g.e., II, 722-723, 727). Hasan Paşa yeni vazifesinde Basra ve Lahsâ yöresinde tüccar ve ahaliye saldıran Seyyid Mübârek'in Safevîler'le yeni bir ihtilâfa yol açmadan te'dibine çalıştı.

Bu sırada Celâlî isyanları etrafı kasıp kavurmaktaydı. İlk isyanından sonra affedilip Çorum sancak beyliği verilen Karayazıcı Abdülhalim'in halka zulmettiği duyulunca altıncı vezir Hacı İbrâhim Paşa ile birlikte onun cezalandırılmasıyla görevlendirildi.

Hacı İbrâhim Paşa, Kayseri ovasında Hasan Paşa'yı beklemeden Karayazıcı ile muharebeye giriştiyse de yenildi (14 Rebîülevvel 1009 / 23 Eylül 1600). Hasan Paşa ise 12 Safer 1010'da (12 Ağustos 1601) Karayazıcı'yı Elbistan civarında Sepetli denilen yerde mağlûp etti. Karayazıcı Abdülhalim yaralı halde Canik dağlarına çekildi. Hasan Paşa, Celâlîler'i takip ederek Tokat'a geldi. Bu sırada yaralanan Karayazıcı ölünce yerine geçen kardeşi Deli Hasan, Celâlîler'i tekrar birleştirdi. Deli Hasan önce Sokulluzâde'nin Diyarbekir'den gelen ağırlığını yağmaladı, ardından ağabeyinin intikamını almak için Tokat üzerine yürüdü. Hasan Paşa bu durumda kaleye çekildi. Celâlîler şehri ele geçirerek yağmaladılar ve kaleyi kuşattılar. Muhasara sırasında kaleden kaçıp âsilerin safına katılan biri, paşanın her sabah kapı önünde tahta perde ile çevrilmiş bir yerde oturduğunu haber verince Celâlîler pusu kurup onu tüfekle vurarak şehid ettiler (27 Şevval 1010 / 20 Nisan 1602). Ömrü cephelerde geçen ve hayli yoğun bir siyasî-askerî faaliyette bulunan Sokulluzâde Hasan Paşa kaynaklarda çelebi, cesur, yakışıklı, gösterişli maiyetle gezmeyi seven mağrur bir vezir olarak zikredilir. Kendisi için ham gümüşten yapraklı ve meyveli ağaç figürleriyle süslenmiş gümüşten bir taht yaptırıp buna "kâh-ı behişt" adını verdiği söylenir. Valiliği sırasında Diyarbekir'de bir han inşa ettirdiği belirtilmektedir. Ayrıca Bağdat'ta Hasan Paşa Camii adıyla anılan caminin revakını yaptırdığı ifade edilir.

BİBLİYOGRAFYA

Selânikî, Târih (İpşirli), I, 134, 218, 233, 236, 250, 304, 306, 314-315, 335-337, 369-370, 390, 395-399, 405, 413-414; II, 448, 451, 457, 494, 559, 641, 698, 701, 707, 709, 722-723, 727; Gelibolulu Mustafa Âlî ve Künhü'l-Ahbâr'ında II. Selim, III. Murad ve III. Mehmed Devirleri (haz. Faris Çerçi), Kayseri 2000, II, 328, 331; III, 353, 370, 450-454; Hasanbeyzâde Ahmed, Târih (haz. Nezihi Aykut), Ankara 2004, II, 327-328, 397-398, 492, 510-512; Peçuylu İbrâhim, Târih, tür.yer.; Câfer İyânî, Tevârîh-i Cedîd-i Vilâyet-i Üngürüs: Osmanlı-Macar Mücadelesi Tarihi (haz. Mehmet Kirişçioğlu), İstanbul 2001, s. 38-45, 62-69, 78-105; Bekir Kütükoğlu, Osmanlı-İran Siyasi Münasebetleri: 1578-1612, İstanbul 1990, s. 76-77, 99-102, 109-115, 133-139, 141, 148-163, 189-190, 221; Mustafa Karanfil, Harîmî'nin Zafername ve Gonca'sına Göre Özdemiroğlu Osman Paşa (yüksek lisans tezi, 1998), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Pervin Sevinç, 955-982/1548-1574 Tarihli Osmanlı Beylerbeyi ve Sancakbeyleri Tevcih Defteri (563 nr.) (yüksek lisans tezi, 1994), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 1, 57, 69; Franz Babinger, "Osmanlı Şam Valileri" (trc. Necdet Öztürk), MÜTAD, sy. 8 (1997), s. 98-99; M. Tayyib Gökbilgin, "Hasan Paşa", İA, V/1, s. 325-329.

Erhan Afyoncu

SOL GARİBLER

(bk. GUREBÂ BÖLÜKLERİ).

SOL ULÛFECİLER

(bk. ULÛFECİYAN).

SOLAK

Osmanlılar'da padişah muhafızlığı yapan askerî zümre.

Osmanlı askerî teşkilâtı içinde padişahın muhafızlığı yanında bir nevi tören bölüğü işlevini yerine getirmekte olup Yeniçeri Ocağı'nın 60, 61, 62 ve 63. ortalarından meydana gelmiştir. Yaya askeri statüsünde olup yalnızca âmirleri olan solakbaşı ata binme hakkına sahiptir. Solaklar içinden seçilen bir grup padişahın yakın korumasını üstlenmiştir; bunlara rikâb-ı hümâyun veya hassa solakları denir. Solak teşkilâtının ilk defa hangi tarihte ortaya çıktığı bilinmemektedir. İlk Osmanlı kaynaklarında Yıldırım Bayezid döneminden bahsedilirken solak tabiri geçer (Anonim Tevârîh-i Âl-i Osman, s. 35). Bu durumda teşkilâtın I. Murad devrinde ihdas edilmiş olduğu düşünülebilir. Ancak yeniçerilerden ayrılan bir grubun padişahın korumasıyla görevlendirilmesi muhtemelen Fâtih Sultan Mehmed döneminde tam anlamıyla şekillenmiştir. Nitekim Fâtih'in Teşkilât Kanunnâmesi'nde sefer sırasında padişahın yanında solakbaşı ile peykbaşının yürümesi gerektiği kaydedilmiştir (Kānûnnâme-i Âl-i Osman, s. 17).

Rikâb-ı hümâyun solaklarının sayısı zaman içinde sekiz ile yirmi kişi arasında değişmiştir. 883 (1478) tarihli bir belgede saray teşkilâtı içindeki solaklar yirmi kişi olarak kaydedilmiştir (Ahmed Refik, sy. 49-62 [1335-37], s. 16). İsmail Hakkı Uzunçarşılı, sayılarının on iki ile sekiz arasında değiştiğini, bunlardan asıl sekizinin rikâb solağı, dördünün solakbaşı olduğunu belirtmektedir (Saray Teşkilâtı, s. 447). Nitekim XVII. yüzyılın sonuna tarihlenmiş belgelerde de rikâb solakları sekiz kişi diye gösterilmiştir (BA, Cevdet-Saray, nr. 340, 8103). Solakların sayısı Fâtih Sultan Mehmed döneminde 200 kişiyken XVII. yüzyılda her bir ortada 100 kişi olması kanunlaştırılmıştır.

Çok iyi silâh kullanan solaklar tecrübeli yeniçeriler arasından seçilmekteydi. Rikâb solakları ise solak bölükleri içinden ayrılırdı. Kurallara göre yaşları yirmi beşten yukarı, güvenilir, askerlik dışında hiçbir işle uğraşmayan, annesi babası belli olan, bulaşıcı hastalığı, herhangi bir

organında noksanı bulunmayan gösterişli kişiler solak olabiliyordu. Mavi gözlüler, köseler, kısa boylular solak olamazdı. Solakbaşılar tarafından seçilen solaklar son olarak hem gerekli nitelikleri taşıyıp taşımadıklarının kontrolü hem de tayinleri için Dârüssaâde ağasına gönderilirdi.

Solakların asıl görevi padişahın muhafazası idi. Padişah sefere çıktığı zaman solaklar saray kapısından itibaren yaya olarak her iki tarafında ve önünde yer alır, yanına yabancı hiç kimseyi yaklaştırmazlardı. Savaş esnasında bütün solak bölükleri padişahın etrafında yer alarak bir koruma hattı oluşturur, 400 kemankeş solak etrafını çevirirdi. Celâlzâde Mustafa Çelebi, Selimnâme adlı eserinde Çaldıran Muharebesi esnasında solakların padişaha nasıl siper olduklarını nakleder (s. 148).

Padişahın şehir içindeki cuma selâmlığı, Eyüp Sultanı ve atalarının türbelerini ziyaret veya biniş adı verilen çeşitli ziyaretleri kapsayan resmî yürüyüşlerinde de (alay-ı hümâyun) rikâb-ı hümâyun solakları padişahın iki yanında ve önünde yürürdü. Padişah alayı ve padişahın katıldığı savaşları tasvir eden bütün minyatürlerde solaklar bilhassa rengârenk kaftanları, beyaz gömlekleri ve tüy sorguçlu başlıklarıyla tasvir edilmiştir. Padişah alayını görmüş olan bütün seyyahlar ve elçiler solakların göz alıcı elbiselerinden, âdeta yürüyen bir orman görüntüsü veren tüylerle donatılmış başlıklarından söz eder.

Saray içinde dört solakbaşı sadece muhafız bölüğünü temsilen bulunur ve padişahın yakınında olmayı rikâb-ı hümâyun ağaları ile diğer iç ağalarına bırakırdı. Yeniçeri ağası ve kul kethüdâsından sonra ocağın saraydaki en itibarlı temsilcileri

oldukları, 1086’daki (1675) düğün yemeğinde sadrazam sofrasına oturmalarından anlaşılmaktadır (Hezârfen Hüseyin Efendi, s. 217). Sarayda beyaz etekliği olan gömlekleriyle gezmez, üstlerine uzun etekli kaftanlar giyinirlerdi. Şehzadeler sancağa çıktıkları zaman maiyetlerinde kendilerine bağlı solaklar da gönderilirdi (Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 123, 124). Sadrazamların maiyetlerinde solak bulunmaz, buna karşılık muhzırbaşılar solakların başlığına benzeyen başlıklarıyla yürüyüp padişah alayına benzeyen bir görüntü oluştururlardı.

Sadrazamların bayramın üçüncü günü Eyüp ziyaretleri sonrasında Şehzadebaşı'ndaki yeniçeri odaları önüne gelmesi ve burada solaklar tarafından şerbet ikram edilmesi âdetti. 1088 (1677) yılında Vezîriâzam Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın böyle bir ziyaretin ardından Edirnekapı'dan şehre girip yeniçeri odalarına geldiğinde 61. orta solaklarının odabaşısının şerbet ikram etmesi bu geleneğin bir örneği olup solakların en itibarlı sınıf sayıldığının da bir işaretidir (Teşrifatîzâde Mehmed, vr. 79b). Rikâb-ı hümâyun solakları Bâb-ı Hümâyun'da kendilerine ayrılmış olan odalarda kalırlar ve sarayda nöbet tutarlardı. XVI. yüzyıl sonunda yeni tayin edilen bir rikâb solağı günlük 15 akçe alırdı (Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, II, 138) ve zaman içinde 25 akçeye kadar terfi ederdi. Ayrıca her yıl bayramlarda bir takım elbise bayramlık olarak verilirdi (BA, Cevdet-Saray, nr. 340, 8103). Solakbaşıların yevmiyelerinin yanında zeâmetleri de olurdu. Solakların ise XVII. yüzyılda 9 akçe yevmiye aldıkları belirtilmektedir (Hezârfen Hüseyin Efendi, s. 147).

Solakların kendilerine mahsus özel kıyafetleri vardı. Başlıklarının uçları yukarıya doğru konik bir şekilde daralırdı. Ön kısmı daha düz olan bu üçgenin uç kısmının arkasına siyah tüy üstüne önceleri turna teli, sonraları bazan balıkçıl tüyü gibi çeşitli tüylerden yedi sekiz tane takılırdı; bu tüyler yelpaze şeklinde yukarıya doğru açıldığı için süpürge sorguç diye adlandırılmıştır. Bu özel başlığın alna yakın olan alt kısmında sırma veya madenî bir kuşak olurdu. Yayabaşılar ve çorbacılar da solaklarınkine benzer tüylü sorguçlar kullanırlardı. Kaftanları kısa ve yenli idi. Yenlerini biraz arkaya gelecek şekilde kuşaklarına sokarlardı. Kaftanın altına ise diz altına, bazan ayak bileğine gelecek şekilde beyaz bürümcük veya tülbent benzeri ince gömlek giyerlerdi. Çakşırlarının dizden ayak bileğine kadar olan kısımları bacaklarını saracak darlıkta olup kısa ve çorap gibi ayağı saran hafif çizmelerine bitişikti. Kıdemlilerinin yeşil kaftan giydikleri kaydedilmişse de XVI. yüzyıl minyatürlerindeki pek çok solak figürünün her renkte kaftan giydiği görülmektedir. Omuzlarında yaylarını, sırtlarında tirkeşlerini, bellerinde hançerlerini ve kuşaklarına zincirle asılmış olarak kılıçlarını taşırlardı. XIX. yüzyıl başlarında solak teşkilâtı dağılacak kadar zayıflamıştır. Öyle ki merasimlerde solak olarak görev yapması için birtakım yeniçeriler bulunup giydirilerek muhafız alayı oluşturulmaya çalışılmıştır. Yeniçeriliğin ilgasından sonra solak teşkilâtı peyk teşkilâtı ile birlikte 3 Mayıs 1829'da kaldırılmış, yerine rikâb-ı hümâyun hademesi adı

verilen yeni bir bölük tayin edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Fatih Sultan Mehmed, Kānûnnâme-i Âl-i Osman (haz. Abdülkadir Özcan), İstanbul 2003, s. 17; Ârifî Abdullah Çelebi, Süleymannâme, TSMK, Hazine, nr. 1517, tür.yer.; Anonim Tevârîh-i Âl-i Osman (nşr. F. Giese, haz. Nihat Azamat), İstanbul 1992, s. 35; Celâlzâde Mustafa Çelebi, Selimnâme (haz. Ahmet Uğur - Mustafa Çuhadar), Ankara 1990, s. 148; Hezârfen Hüseyin Efendi, Telhîsü'l-beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998, s. 147, 217; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 46-47, 50, 101, 409; II, 612; Teşrifatîzâde Mehmed, Defteri Teşrîfât, İÜ Ktp., TY, nr. 9810, vr. 79b; Kavânîn-i Yeniçeriyân (nşr. Petrosyan), Moskova 1987, tür.yer.; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 218-226; II, 138; a.mlf., Saray Teşkilâtı, s. 123-124, 447; İsmail H. Baykal, Enderun Mektebi Tarihi, İstanbul 1953, tür.yer.; Zeynep Tarım Ertuğ, Onaltıncı Yüzyıl Osmanlı Devleti'nde Cülûs ve Cenaze Törenleri, Ankara 1999, s. 133-143; a.mlf., "Osmanlılar'da Teşrifat / Ceremony and Protocol at the Ottoman Court", Türk Dünyası Kültür Atlası: Osmanlı Dönemi / A Cultural Atlas of the Turkish World: Ottoman Period, İstanbul 1999, I, 428-477; Ahmed Refik, "Fatih Devrine Ait Vesikalar", TOEM, sy. 49-62 (1335-37), s. 16.

Zeynep Tarım Ertuğ

SOLAKBAY, Muhammet Sadık

(1885-1960)

Din âlimi, Erzurum müftüsü.

Erzurum'da zengin ve kültürlü bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Babası Erzurum müftüsü Muhammed Hâmid Efendi, büyük babası devrin ilim adamlarından, Erzurum'da "Büyük Hoca" diye anılan Solakzâde Ahmed Tevfik Efendi'dir. Ahmed Tevfik Efendi'nin babası Hacı Lutfullah Ağa katıldığı cirit oyunlarında sopayı sol eliyle tutup attığı için "Solak" diye anıldığından aileye Solakzâdeler denilmiş ve aile Soyadı Kanunu'ndan sonra Solakbay soyadını almıştır. Muhammet Sadık'ın doğum tarihi hakkında farklı görüşler varsa da kendi el yazısıyla yazdığı bir notta, büyük babası Ahmed Tevfik Efendi 27 Şâban 1313'te (12 Şubat 1896) vefat ettiği zaman kendisinin on bir yaşında olduğunu belirtmesinden 1885 yılında doğduğu anlaşılmaktadır. İlk hocası Kur'an okumayı öğrendiği Sâlih Efendi adında bir zattır. Küçük yaşta iken Erzurum İbrâhim Paşa Medresesi fahrî müderrisi olan dedesi Ahmed Tevfik Efendi'nin derslerine devam etmeye başladı. Onun vefatı üzerine aynı medresenin müderrisliğine getirilen babası Muhammed Hâmid Efendi'nin ders halkasına katıldı ve ondan icâzet aldı. 1910'da babasının müftülük görevini yürüttüğü Erzurum'da müftü müsevvidliğine tayin edildi. 1913'te babası ölünce onun yerine Erzurum müftülüğü görevine getirildi. Ayrıca babasından boşalan İbrâhim Paşa Medresesi müderrisliğini üstlendi; idâdî ve rüşdiye mekteplerinde din dersleri verdi.

I. Dünya Savaşı sırasında 16 Şubat 1916'da Ruslar Erzurum'u işgal edince daha önceden verilen göç izniyle ordunun art birlikleri şehri terkederken o da ailesiyle birlikte Erzurum'dan ayrıldı. Bir süre Kayseri ve Konya'da kaldıktan sonra İstanbul'a gitti. Dârü'l-hilâfe Medresesi'nde ders verdi ve Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiyye'nin çalışmalarına katıldı. Ruslar'ın Doğu Anadolu'dan çekilmesi üzerine 1917 yılının son gününde Erzurum'a döndü. Ruslar'ın ve Ermeniler'in harabeye çevirdiği şehirde Ermeni çetelerine karşı mücadele etti ve halkı Ermeniler'e karşı koymaya çağırarak göç

etmemelerini istedi. 30 Ekim 1918'de imzalanan Mondros Mütarekesi sonucu Ermeniler'in doğuda bir Ermenistan devleti kurma hayallerine karşı 3 Mart 1919'da oluşturulan Vilâyât-ı Şarkıyye ve Müdâfaa-i Hukūk-ı Milliyye Cemiyeti'nin kurucuları arasında yer aldı. Mondros Mütarekesi hükümlerine göre Osmanlı ordusunun silâhlarının galip devletlere teslim edilmesi gerektiği halde silâhların İngilizler'e verilmemesi

hususunda Kâzım Karabekir Paşa'ya yardımcı oldu. 23 Temmuz 1919'da Erzurum'da düzenlenen Erzurum Kongresi'ne gözlemci olarak katıldı. Şeyhülislâm Dürrîzâde Abdullah Efendi'nin verdiği bir fetvaya mukabil Anadolu'daki millî hareketin şer'-i şerife uygun olduğunu savunmak üzere 17 Nisan 1920'de Ankara müftüsü Rifat Efendi (Börekçi) ve çevre müftülerince verilen ve Erzurum Müftülüğü'ne gönderilen fetvayı ilmî bir heyetin gözetiminde gerekli düzeltmeleri yaptıktan sonra imzalayarak 19 Nisan 1920'de Ankara Müftülüğü'ne yolladı.

Kâzım Karabekir Paşa, Şark Cephesi kumandanı sıfatıyla 7 Haziran 1920'de seferberlik ilân edince Muhammet Sadık, Erzurum'da ulucamiyi boşalttırarak depo olmak üzere kumandanlık emrine verdi. 11 Haziran 1920'de Erzurum Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti merkezi tarafından yayımlanan ve halkı Şark Cephesi'ni desteklemeye çağıran binlerce beyannâmenin dağıtılmasını sağladı. Ordunun ihtiyaçlarını karşılamak için halktan yardım toplayıp cepheye gönderilmesine önderlik etti. Rusya'nın 1921'de Türkiye üzerinde ve özellikle doğu bölgelerinde arttırmaya başladığı Bolşevizm propagandalarına karşı Erzurumlular tarafından Hoca Râif Efendi'nin başkanlığında kurulan Muhafaza-i Mukaddesât ve Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti'nin kurucuları arasında yer aldı ve cemiyetçe neşredilen iki beyannâmeye imza koydu. Bu yoğun çalışmaları yanında Erzurum'daki çeşitli medreselerde ders vererek birçok talebe yetiştirdi; ayrıca modern bir programla Erzurum Dârü'l-hilâfe Medresesi'ni açtı, bu mektepte idarecilik ve öğretmenlik yaptı.

Cumhuriyet'in ilânından sonra işgal sırasında harap olan Erzurum'un cami, mescid ve medreselerinin imarı ile uğraştı. Kur'ân-ı Kerîm'i vaaz yoluyla tefsir ederek hatmetme geleneğini sürdürdü. Dedesinden ve babasından kalan hatmi tamamladıktan sonra Kur'ân-ı Kerîm'i Lala Mustafa Paşa Camii kürsüsünden vaaz yoluyla iki defa daha hatmetti, üçüncüsünü

bitirmeye ömrü yetmedi. Pîr Ali Baba adında bir zat tarafından başlatılan ve Erzurum'da dinî bir gelenek haline gelen, araya I. Dünya Savaşı ve Millî Mücadele'nin girmesiyle kesintiye uğrayan "binbir hatim" geleneğini 1937'de yeniden başlattı. 3 Temmuz 1960'ta vefat etti ve Erzurum Asrî Mezarlığı'ndaki aile kabristanına defnedildi.

Muhammet Sadık dinî kaynakları iyi bilen, hurafe ve bâtıl inançlarla mücadele eden, zeki ve ileri görüşlü bir âlimdi. Arapça ve Farsça'yı şiir yazabilecek ölçüde bilirdi. Şiir ve edebiyattan hoşlanır, vaazlarında ve sohbetlerinde sözlerini şiirlerle süslerdi. Kendisinin de bazı muammaları ve özellikle aşk konusunda kasideleri vardır. Felsefe ve mantık yanında dinî ilimlerde de geniş bilgiye sahipti. Eser yazmaktan çok talebe yetiştirmeye önem veren Muhammet Sadık'ın Mühez̠z̠ebü'l-meṭâlib fi'l-ferâʾiż, Dinî Yönden Coğrafya, Tasavvurat ve Tasdikat Üzerine Bir Şerh adlı basılmamış eserleri vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Gazi Mustafa Kemal, Nutuk, Ankara 1927, s. 435; Cevat Dursunoğlu, Millî Mücadelede Erzurum, Ankara 1946, s. 38, 49-54; Kâzım Karabekir, İstiklâl Harbimiz, İstanbul 1960, s. 90-91, 1130-1133, 1163-1164; Lutfullah Bingöl, "Millî Mücadele'de (1918-1923) ve Erzurum'da Din Adamlarının Hizmetleri", Atatürk Üniversitesinin Kuruluşunun XX. Yıl Armağanı, IV. Kitap, Ankara 1978, s. 104-126; Cemaleddin Server Revnakoğlu, "Erzurum'da Bir Kubbe Çöktü (Müftü Solakzadenin Göçüşü)", Tarih Yolunda Erzurum, II/ 7-8 (1961), s. 14-16; a.mlf., "Erzurum'da Çöken Kubbe, Bıraktığı İzler-Anılar", a.e., II/9-10 (1962), s. 12-13; Selahattin Kıyıcı, "Doğunun Büyük Âlimi Erzurum Müftüsü: Solakzâde Muhammed Sadık Solakbay", Yeni Ümit, XVIII/75, İzmir 2007, s. 45-48 (maddenin yazımında Muhammet Sadık Solakbay'ın kendi el yazısıyla yazılmış notları ile bizzat verdiği bilgilerden de faydalanılmıştır).

Selahattin Kıyıcı

SOLAKZÂDE MEHMED HEMDEMÎ

(ö. 1068/1658)

Osmanlı tarihçisi, mûsikişinas.

Üsküp kökenli olan babasının padişah muhafızlarının başı (solakbaşı) olmasından dolayı Solakzâde diye anılır. Tarihinin mukaddimesinde kendini “tâ ezelden ehl-i hâlin mahremi, bende-i hâdî Mehemmed Hemdemî, eş-şehîr be-Solakzâde” şeklinde tanıtmasından asıl adının Mehmed, şiirlerinde kullandığı mahlasının “Hemdemî” olduğu anlaşılır; mûsikide Miskālî şöhretiyle bilinir. Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Ancak İstanbul’da doğduğu, babasının padişah muhafızı olmasından dolayı küçük yaşlardan beri saraya girip çıktığı söylenebilir. Bu sayede Enderun’da eğitim gördükten sonra gençliğinden itibaren IV. Murad’ın musâhibleri arasına girdi. Saraydaki görevleri hakkında yeterli bilgi yoksa da Evliya Çelebi onun gece gündüz IV. Murad’ın huzurunda bulunduğundan söz eder. Bu da Has Odalı veya 1635 yılında bu padişah tarafından ihdas edilen Seferli Odası’ndan olabileceği kanaatini verir. “Hemdemî” mahlasını bu musâhibliği sırasında almış olması kuvvetle muhtemeldir. IV. Murad’ın vefatından sonra Sultan İbrâhim ve IV. Mehmed’in saltanat dönemlerinde de sarayda kaldığı anlaşılan Solakzâde, tarihini IV. Mehmed dönemi has odabaşılarından Hasan Ağa’nın teşvikiyle yazdı. İstanbul’da vefat eden Solakzâde Mehmed, Silivrikapı’dan Seyyid Nizam Dergâhı’na giden caddenin sağında bir köşeye defnedildi. Mezar taşı bugün mevcut değildir. Kaynaklarda şiir, inşâ ve mûsikide mâhir, rindmeşrep, nüktedan ve geniş tarih bilgisine sahip biri olarak nitelenir. Çağdaşı olan bir başka Solakzâde ile karıştırılmıyorsa nakkaşlık yönünden de söz edilir.

Eserleri. 1. Târih. Daha ziyade Târîh-i Solakzâde (Solakzâde Târihi) olarak anılan eser muhtasar ve popüler nitelikte bir Osmanlı tarihidir. Telif sebebi olarak müellif küçüklüğünden beri tarih kitaplarına düşkün olduğunu, özellikle dönemin padişahı IV. Mehmed devri olaylarının içinde yer

aldığını, bunları yazmak istediğini, fakat bir türlü fırsat bulamadığını belirttikten sonra eserini defalarca ihsanlarına mazhar olduğu Has Odabaşı Hasan Ağa'nın teşvikiyle kaleme almaya başladığını belirtir. Çağdaşı Güftî'ye göre padişah tarafından Hoca Sâdeddin Efendi'nin tarihini icmal etmesi istenmiş, o da bu emri yerine getirmiştir. Nitekim, "Umarım Hazreti Hak'tan ki bu takrîr ü beyan / Ola makbûl-i hümâyûn-ı şehinşâh-ı cihan" beytinden eserini bu padişaha sunmuş olabileceği düşünülebilir. Kitap, devletin kuruluşundan başlar ve 1067 (1657) yılına kadar gelir (TSMK, III. Ahmed, nr. 3078). Ancak bazı yazmalarının 1053, bazılarının 1054 (1644) yılına kadar gelen olayları ihtiva etmesi eserin birkaç telif merhalesi geçirmiş olmasıyla izah edilebilir. Kitabın yurt içinde ve yurt dışında birçok yazma nüshası vardır. Viyana Millî Kütüphanesi'ndeki nüsha Hammer'in koleksiyonundan intikal etmiştir. Müellif tarihini yazarken Molla Hamza'nın tarihinden, "tarihçilerin şeyhi" olarak nitelediği Âşıkpaşazâde'nin Tevârîh-i Âl-i Osmân'ından, Rûhî Çelebi ve Neşrî'nin tarihlerinden, İdrîs-i Bitlisî'nin Heşt Behişt'inden, Şerefeddin Ali Yezdî ile Hâtifî'nin Timurnâme'lerinden, Celâlzâde Mustafa Çelebi'nin Tabakātü'l-memâlik'inden, Mecdî'nin eş-Şeḳāʾiḳu'n-nuʿmâniyye tercümesinden, Âlî Mustafa Efendi'nin Künhü'l-ahbâr'ından, Hasanbeyzâde Ahmed Paşa'nın ve Peçuylu İbrâhim Efendi'nin tarihlerinden nakillerde bulunduğunu belirtir. Ancak Kanûnî Sultan Süleyman dönemine kadar olan kısımda adını vermediği

Hoca Sâdeddin Efendi'nin Tâcü't-tevârîh'inden geniş ölçüde yararlanmıştır. Bu yararlanma şekli Hasanbeyzâde'nin yaptığı Tâcü't-tevârîh telhisiyle önemli ölçüde örtüşür. Solakzâde, bu eserden aktarmalar yaparken yer yer mukayeselerle en doğruyu bulmaya çalıştığı intibaını vermekteyse de iktibasları bazan bilgi yanlışlığına ve çelişkiye yol açmıştır. Meselâ Ertuğrul Gazi'ye izâfe ettiği meşhur rüya hadisesini Rûhî Çelebi'nin tarihinden naklettiğini belirtirken (Solakzâde Tarihi, sadeleştiren: Vahid Çabuk, I, 13) yanılır; zira kaynağında rüyanın sahibi Osman Gazi'dir (Rûhî Târîhi, s. 380). Timur-Bayezid savaşını Şerefeddin Ali Yezdî ile Hâtifî'nin Timurnâme'lerinden, Ahmedî'nin kardeşi Molla Hamza'nın tarihinden ve Câmiu'l-meknûnât'tan naklettiğini söyleyip Yezdî'nin aşırı abartılara kaçtığını ifade ederek güya orta yolu bulmaya çalıştığını söyler, fakat bunlar aynen Tâcü't-tevârîh'teki ifadelerdir. Fetret devrini Âşıkpaşazâde, Neşrî ve Âlî'nin tarihlerinden aktardığını kaydeden Solakzâde, Çelebi Mehmed

döneminde Karamanoğulları ile yapılan savaşı anlatırken bu hususta İdrîs-i Bitlisî'nin naklini beğenmez ve eserine almaz. Yer yer Neşrî ile İdrîs'in tarihlerini karşılaştırmalı olarak değerlendirir görünür. Aslında bütün bu mukayeseler yine Tâcü't-tevârîh'te yapılmıştır. Büyük bir ihtimalle bu bilgileri Tâcü't-tevârîh'in asıl nüshasından değil Hasanbeyzâde'nin telhisinden nakletmiştir. Nitekim Kanûnî Sultan Süleyman dönemi ve sonrasının da ana kaynağı yine Hasanbeyzâde'dir. Kanûnî Sultan Süleyman'ın 1529 Viyana seferiyle Makbul İbrâhim Paşa'nın katli hadisesini olayların çağdaşı olan Celâlzâde Mustafa'nın Tabakātü'l-memâlik'inden aktardığını belirtmesi de tam olarak doğru değildir. II. Selim'den itibaren yine önemli ölçüde Hasanbeyzâde'nin eserinden nakillerde bulunur ve sadece 1526'da Budin Kalesi'nin fethini anlattığı kısımda bu kaynağının adını verir. Kanûnî Sultan Süleyman devri sonlarında vuku bulan Şehzade Selim ile Bayezid arasındaki savaş için Peçuylu İbrâhim'in tarihini kaynak gösterir. Bizzat şahit olduğu son otuz beş yıllık hadiseleri ise kendi topladığı kaynaklara ve gözlemlerine dayanarak kaleme aldığı belirtilmekle birlikte bu kısımların da orijinal olmadığı ortaya çıkmıştır. Dili, üslûbu, ifadesi sade ve açık olan, Hammer tarafından en iyi muhtasar Osmanlı tarihi diye nitelenen Solakzâde Târihi, birkaç kaynağın aynen iktibasından oluşmuş bir görüntü arzetmesine rağmen çok okunmuş, yazılmış ve erken sayılabilecek tarihlerde basılmıştır. Yıldırım Bayezid devrine kadar gelen kısmı Târîh-i Âl-i Osmân be-Solakzâde adıyla taş baskısı olarak yayımlanan eserin (İstanbul 1271) Sultan İbrâhim dönemi ortalarına, 1053 (1643) yılına kadar gelen bölümünün neşri Solakzâde Târihi adıyla yapılmıştır (İstanbul 1297). Ayrıca sadeleştirilmiş yeni bir baskısı daha vardır. Burada Solakzâde Târihi'nin Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki (III. Ahmed) yazma nüsha esas alınarak sadeleştirildiği ifade edilmekle birlikte bu ancak matbu nüshanın sona erdiği kısımdan sonrası için geçerlidir ve ilmî amaçlı kullanımı problemlidir (Solakzâde Tarihi, sadeleştiren: Vahid Çabuk, I-II, Ankara 1989). 2. Fihristi Şâhân. Kaside şeklinde yazılmış doksan iki beyitlik popüler bir manzumedir. Solakzâde, eserinin baş kısmında herkesin kolayca hatırında kalması için eserini manzum yazdığını ifade eder. Osman Gazi'den IV. Mehmed'e kadar on dokuz padişahın tahta çıkış tarihleri, saltanat süreleri ve dönemlerinin önemli olaylarının birkaç beyitle verildiği eser IV. Mehmed'e takdim edilmiştir. Belli başlıları Üsküdarlı Sırrı, Münif Paşa, üçü de Diyarbekirli olan Said Paşa, Lebîb Efendi ve Derviş Mülhem

Efendi, Nazîrâ İbrâhim Efendi, Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin Efendi ile Ziyâ Paşa tarafından olmak üzere Fihristi Şâhân'a birçok zeyil yapılmış ve eser Sultan Abdülaziz dönemine kadar getirilmiştir. Günümüze birçok yazması ulaşan Fihristi Şâhân'ın Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshasında (Nâfiz Paşa, nr. 1183) Sultan Abdülaziz'e kadar Osmanlı padişahlarının renkli resimleri de vardır. Eserin önce taş baskısı yapılmış, ardından dîbâce kabilinden Solakzâde Târihi'nin (İstanbul 1297) başında yayımlanmış, Reşid Efendi ve Müstakimzâde tarafından yapılan zeyilleriyle birlikte Hüseyin Ayvansarâyî'nin Mecmûa-i Tevârîh'inin başına konmuştur (s. 2-13). Eser, Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüsha (Hüsrev Paşa, nr. 327) esas alınıp sekiz yazması ile karşılaştırılarak sonuna eklenen Rüşdîzâde Reşid Hasan Efendi ve Ziyâ Paşa'nın zeyilleriyle birlikte "Osmanlı Padişahlarının Manzum Tarihçesi: Fihristi Şâhân" adıyla Vahid Çabuk tarafından yayımlanmıştır (TKA, XV/1-2 [Ankara 1976], s. 203-226). Son neşirlerini de yine bazı zeyilleriyle birlikte Orhan Kurtoğlu ("Solakzâde Mehmed Hemdemî'nin Fihristi Şâhânı'na İki Zeyl", Diriözler Armağanı, Ankara 2003, s. 317-320) ve İdris Kadıoğlu ("Solakzâde Mehmed Hemdemî Çelebi'nin Fihristi Şâhân-ı ve Diyarbakırlı Şairler Lebîb ve Mülhem Efendi'nin Zeyilleri", İlmî Araştırmalar,

XVII [İstanbul 2004], s. 115-131) yapmıştır. Zeyillerinden Reşid Efendi ile Ziyâ Paşa'ya ait olanlar daha mufassaldır. Solakzâde'nin şiirlerinin toplandığı mürettep bir divanının bulunduğundan söz edilirse de günümüze sadece birkaç şiiri intikal etmiştir.

Solakzâde, aynı zamanda bestelediği sözlü eserler ve özellikle saz eserleriyle tanınan bir mûsikişinastır. Mıskāl veya mûsikār adı verilen nefesli çalgının iyi bir icracısı olması sebebiyle Mıskālî diye anılmış, çağdaşı Ali Güftî onu bu aletin mûcidi olarak nitelemiştir (Güftî ve Teşrîfâtü'ş-şuarâsı, s. 243). Solakzâde'nin toplam yirmi dokuz adet peşrev ve saz semâisi tesbit edilmiştir. Bu eserlerin notası Ali Ufkî'nin Mecmûa-i Sâz ü Söz'ünde on bir peşrev ve üç semâi, Nâyî Osman Dede'nin Kitâb-ı Edvâr'ında beş peşrev ve iki semâi (Popescu-Judetz, s. 38-39), Mustafa Kevserî'nin Mecmûa'sında on üç peşrev ve Kantemiroğlu'nun Edvâr'ında on beş peşrev ve bir semâi olarak mevcuttur. Kantemiroğlu ayrıca notası bulunmayan altı peşrevinin ismini vermektedir. Türkiye Radyo Televizyon Kurumu Repertuvarı'nda bu eserlerden sadece dört tanesi kayıtlıdır. Öztuna

Solakzâde'nin saz eserlerinin sayısını otuz üç olarak vermektedir (BTMA, II, 307). Bu eserlerden bazılarının mehter takımı tarafından çalındığı bilinmektedir. Çeşitli el yazması güfte mecmualarında onun sözlü eserlerine rastlanıyorsa da bunlardan hiçbiri günümüze ulaşmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Mecmûa, İÜ Ktp., TY, nr. 424, vr. 97b-100a; nr. 966, vr. 1b; nr. 3608, vr. 30b; nr. 3866, vr. 83a, 320b; nr. 5640, vr. 80a; Rûhî Târîhi (TTK Belgeler, XIV/18 [1992] içinde, tıpkıbasımı ile birlikte nşr. Yaşar Yücel - Halil Erdoğan Cengiz), s. 380; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, İstanbul 1279-80, I, 298, 331-332; II, 40; Güftî ve Teşrîfâtü'ş-şuarâsı (haz. Kâşif Yılmaz), Ankara 2001, s. 243-244; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 509, 636; Kantemiroğlu, Kitâbü İlmi'l-mûsîkî alâ vechi'l-hurûfât: Musikîyi Harflerle Tesbît ve İcrâ İlminin Kitabı (haz. Yalçın Tura), İstanbul 2001, I, giriş kısmı, s. XXXV, XXXVII, LI, LVII; metin kısmı, s. 189-191, 193, 195, 197, 200-201, 203-205, 215, 217, 219, 221, 223, 225, 227; II, giriş kısmı, s. XXIII; metin kısmı, tür.yer.; Mustafa Safâyî Efendi, Tezkire (haz. Pervin Çapan), Ankara 2005, s. 713-714; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, III, 718; Hüseyin Ayvansarâyî, Mecmûa-i Tevârîh (haz. Fahri Ç. Derin - Vahid Çabuk), İstanbul 1985, s. 2 vd.; Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, Mecelletü'n-nişâb, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628 (tıpkıbasım, Ankara 2000), vr. 441b; Karslızâde Cemâleddin Mehmed, Osmanlı Târih ve Müverrihleri: Âyîne-i Zurefâ, İstanbul 1314, s. 35-36; Hammer (Atâ Bey), I, 32; Sicill-i Osmânî, IV, 171; Osmanlı Müellifleri, III, 80-81; Îżâḥu'l-meknûn, I, 216; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 287; Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1935, II, 65-66; TCYK, s. 261-264; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/2, s. 498, 569; Karatay, Türkçe Yazmalar, I, 255-256, 315-316; II, 355, 356; Haydar Sanal, Mehter Musikisi, İstanbul 1964, s. 159-160; Kip, TSM Saz Eserleri, s. 43, 49, 53, 55; Babinger (Üçok), s. 192, 223-224; a.mlf., "Ṣolaḳzāde", EI (Fr.), IV, 503; E. Popescu-Judetz, Türk Musıki Kültürünün Anlamları (trc. Bülent Aksoy), İstanbul 1996, s. 38-39; a.mlf., XVIII. Yüzyıl Musıki Yazmalarından Kevserî Mecmuası Üstüne Karşılaştırmalı Bir İnceleme (trc. Bülent Aksoy), İstanbul 1998, tür.yer.;

Avni Erdemir, Anadolu Sahası Musikişinas Divan Şairleri, Ankara 1999, s. 213-215; Hasanbeyzâde Ahmed, Târih (haz. Şevki Nezihi Aykut), Ankara 2004, Giriş, I, s. CLVIII vd., CCCLXXXVII vd.; Ali Ufkî Bey, Hâzâ Mecmûa-i Sâz ü Söz (haz. M. Hakan Cevher), İzmir 2003, s. 340-341, 443, 459-460, 462, 467-468, 476-477, 508, 531, 550-551, 665-666, 836-838, 848-849, 850-851; Orhan F. Köprülü, "Hasan-Beyzâde", İA, V/1, s. 336-337; M. Kemal Özergin, "Solakzâde", a.e., X, 748-750; Christine Woodhead, "Ṣolaḳzāde", EI² (Fr.), IX, 743-744; Öztuna, BTMA, II, 306-308; "Fihristi Şâhân", TDEA, III, 227; "Hemdemî Mehmed Çelebi", a.e., IV, 207.

Abdülkadir Özcan

SOMALİ

Afrika'da bir İslâm ülkesi.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

Afrika'nın doğusunda Aden körfeziyle Hint Okyanusu arasındaki hörgüç biçimli Afrika Boynuzu üzerinde yer alan Somali kuzeybatıdan Cibuti, batıdan Etiyopya ve güneybatıdan Kenya ile kuşatılmıştır. Resmî adı, Somalice'de Jamhuuriyadda Dimugraadiga Soomadiya ve Arapça'da Cumhûriyyetü's-Sumâle'd-dimukrâtiyye (Somali Demokratik Cumhuriyeti), yüzölçümü 637.657 km², nüfusu 9.558.600 (2008 tah.), başşehri Makdişu (Mogadişu, 1.609.000), öteki önemli şehirleri Herceysâ (436.000), Bûrâv (151.000), Beledvîne (108.000), Benderkāsım (Boosaaso, 108.000), Baytabo (Baidoa, Baydhabo, 88.653), Berberâ (71.000) ve Kismâyû'dur (67.000).

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Ülkenin arazi yapısı, yalnız kuzeydeki Aden körfezine genellikle dik bir kıyı ile inen ve Somali platosu adı verilen yüksek dağlık kesimde engebeli bir görünüşe sahiptir (Shimbiris doruğu 2416 m.). Diğer kesimler düz alanlardan oluşur ve monoton bir görünüştedir. Somali'nin iklimi kuraktır. Mevsimlerin ikisi (ilkbahar ve sonbahar) yağışlı, diğer ikisi kuraktır. Yazın sıcaklıklar 42 °C'ye kadar yükselir. Ülke bitki örtüsü yönünden kıyı kesimindeki dar orman şeritleri dışında bozkırlarla kaplıdır. İki önemli ırmak olan Şebelle ve Cûbâ, Orta Etiyopya masifinden çıkar ve Somali'den geçerken kuvvetli bir buharlaşmaya uğrar. Ülkede tarıma en elverişli alanlar bu nehirler arasındaki topraklardır. Ancak yer üstü ve yer altı suları modern sulama sistemleriyle tarım yapılmasına imkân verirse de yeterli değildir. Tarım ürünleri arasında şeker kamışı, pirinç, pamuk, yer fıstığı, tahıllar, baklagiller, patates ve sebzeler, meyvelerden muz ve greyfurt önde gelir. Hayvancılık büyük önem taşır; yetiştirilen başlıca hayvanlar koyun, keçi,

sığır ve devedir. Balıkçılık da ekonomik değer taşımaktadır.

Yoğunluğu kilometrekareye on dört kişi olan nüfusun % 99'u Sünnî müslümandır. Konuşulan diller yazılabilen (Arap alfabesiyle) yegâne Kûşî dil olan Somalice, Sevâhilî dili, Arapça, İtalyanca ve İngilizce'dir. Endüstri çok az gelişmiştir. Karayollarının uzunluğu 22.100 kilometredir. Ülkede 15 km. ham petrol boru hattı bulunmaktadır. Başlıca limanları Benderkāsım, Berberâ, Kismâyû, Makdişu'dur. Başşehirde uluslararası bir havalimanı vardır. Afrika'nın en yoksul ülkesi olan Somali'nin ihracat ürünleri çiftlik hayvanları, muz, deri ve balık, ithal ürünleri ise sanayi malları, petrol ürünleri ve çeşitli gıda maddeleridir. İhracatında da ithalâtında da ilk sırayı İtalya alır.

BİBLİYOGRAFYA

P. Gourou, L'Afrique, Paris 1970; Türkkaya Ataöv, Afrika Ulusal Kurtuluş Mücadeleleri, Ankara 1977, s. 370-375; J. F. Nodinot, 22 États arabes une nations, Paris 1980, s. 187; Aydoğan Köksal, Afrika, Genel ve Ülkeler Coğrafyası, Ankara 1999, s. 305-307; Enrico Cerulli, "Somali", İA, X, 750-758; E. Cerulli - [M. Orwin], "Somali", EI² (Fr.), IX, 745-746; "Somali", Gelişim Büyük Coğrafya Ansiklopedisi, İstanbul 1981, VII, 1741-1748; "Günümüzde Somali", Bertelsmann: Bugünkü Dünyamız Atlas Ansiklopedi, Gütersloch 1993, III, 38-39.

Aydoğan Köksal

II. TARİH

Eski Mısırlılar'ın Punt olarak adlandırdıkları Somali'nin isminin etimolojisi konusunda farklı rivayetler bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in amcasının oğlu Akīl b. Ebû Tâlib'in iki oğlundan biri olan İsmâil'in adının yerli dilde

Smal şeklini aldığı ve daha sonra Somali'ye dönüştüğü kanaati yaygındır. Antik dönem coğrafyacıları milâttan sonra I. yüzyıldan itibaren Somali'den bahseder. Bölge III. yüzyılda Etiyopya'da hüküm süren Aksum Krallığı'nın hâkimiyetine girdi. Araplar, İslâm öncesi dönemde Aden körfezi yoluyla Somali sahil şehirleriyle ticarî ilişkiler kurdular. Bu şehirlerin en önemlisi olan Zeyla' (Seylac) VI. yüzyılda köle ve kahve ticareti için önemli bir merkez haline geldi. Arap kabilelerinin II. (VIII.) yüzyıldan itibaren Somali sahillerine yerleşmesiyle birlikte İslâm bölgede yayılmaya başladı. Aslında pek çok etnik unsurun karışımından oluşan Somali halkını Kuşitik soylularla, V. (XI.) yüzyılda bölgeye göç eden Bantular oluşturur. Bununla beraber Somalililer, soylarını efsanevî bir şekilde Hz. Peygamber'in amcası Ebû Tâlib'in oğlu Akīl'e bağlarlar. Buna göre Somali halkı bölgeye II. (VIII.) yüzyıl ortalarında gelen Akīl'in iki oğlu Sab ve İsmâil'den neşet etmiştir. Sab'ın soyundan geldiği ileri sürülen Digil ve Rehaveyn kabileleri Cûbâ ve Şebelle ırmakları çevresinde, İsmâil'in soyundan geldiği ileri sürülen Dîr, Heviye, İshak ve Darud kabileleri Somali'nin kuzeyinde ve batısında meskûndur.

Doğu Afrika hakkında bilgi veren İslâm coğrafyacıları bölge halkından "zenc" (zünûc), bölgeden de Bilâdüzzenc diye bahsederler. Ortaçağ Çin kaynaklarında bölge halkının müslüman olduğu kaydedilir. Müslümanlar kuzey sahilindeki Zeyla'da II. (VIII.) yüzyıldan itibaren hâkimiyet tesis ettiler. Benâdir sahillerine yerleşen ve IV. (X.) yüzyılda Makdişu'yu kuran müslüman tüccarlar Orta Afrika'dan çıkarılan altın ticaretiyle uğraşmaktaydı. Altın ticaretinin güneyde yaşayan Arap kabilesi Kilve'nin eline geçmesiyle Makdişu halkı ve diğer Arap kabileleri hayvancılık, fildişi, köle ve amber ticareti yapmaya başladılar. Bölge V. (XI.) yüzyıldan itibaren hıristiyan Habeşliler'in saldırılarına mâruz kaldı. VII. (XIII.) yüzyılda tüccar gruplarının lideri Ebû Bekir b. Fahreddin, Makdişu'da bir sultanlık kurmaya muvaffak oldu. Makdişu XIII-XIV. yüzyıllarda büyük gelişme gösterdi. Benâdir sahillerinin bu zenginliği XV-XVI. yüzyıllarda Portekizliler'in saldırılarıyla sona erdi.

Afrika boynuzundaki müslümanlar Habeşliler'le uzun müddet mücadele ettiler. Bu mücadelede merkezi Zeyla' olan Adel Sultanlığı öne çıktı. Adel Sultanlığı, XVI. yüzyıl ortalarında Ahmed el-Mücâhid (Ahmed Gran) liderliğinde güçlenerek Habeşistan'a yapılan saldırıların merkezi konumuna

geldi. Merkezini Somali'nin iç bölgelerindeki Harar'a çeken Ahmed el-Mücâhid, Somali ve Afer halkından oluşturduğu ordusunu Türk memlüklerle güçlendirip on yıl içerisinde hıristiyan Habeşistan Krallığı'nı ele geçirdi. Osmanlılar ateşli silâhlar göndererek ona yardım ettiler. Ancak 1543 yılında Habeşliler'in Portekizliler'den destek alıp Ahmed el-Mücâhid'i öldürmeleri neticesinde Adel Sultanlığı'nın yıkılmasının ardından müslümanlar Somali kıyılarında Makdişu ve Zeyla'da varlıklarını sürdürdüler. Bu dönemde Osmanlılar buraya gelerek Portekiz işgaline karşı Somalili müslümanlarla iş birliği yaptılar. Zeyla' 1559'da Özdemir Paşa tarafından Osmanlı topraklarına katıldı. Zeyla', Özdemir Paşa'nın oğlu Osman Paşa'nın kurduğu Habeş eyaleti içinde bir sancak merkezi oldu. Zeyla' ve çevresi XVII. yüzyılda Yemen sahilindeki Muha'ya bağlandı. Makdişu bölgesi, aynı yüzyılın sonlarından itibaren Uman Sultanlığı'ndan gelen tüccarların idaresine girdi. Berâve, Mârkâ ve Makdişu 1828 yılında Uman Sultanlığı'nın ikiye bölünmesinin ardından Zengibar adasında hüküm süren Bû Saîd hânedanına tâbi oldu. Somali'nin kuzey ve orta sahil bölgeleri Zengibar Sultanlığı'na bağlı iken iç bölgelerde Geledi kabilesinin nüfuzu devam ediyordu. Somali'nin kuzeyinde hüküm süren Mâcerteyn Sultanlığı XIX. yüzyılda bağımsız hale geldi. Güney sahilleri ise bu sırada Arap yarımadasından gelen İbâzîler'in hâkimiyetindeydi.

Somali halkının yaşadığı oldukça stratejik bir konuma sahip olan bölgeler XIX. yüzyılın ikinci yarısında İngiltere, Fransa, İtalya ve Habeş Krallığı'nın ilgisine mazhar oldu. Fransa 1859'da mahallî idarecisinden kiraladığı Somali'nin kuzey ucundaki Ubûk'u (Obok) sömürgesi ilân edip Osmanlılar'ın bütün engelleme çabalarına rağmen burada Fransız Somalisi adıyla bir sömürge yönetimi kurdu. Osmanlı Devleti 1865'te Somali kıyılarının Mısır vilâyetine bağlandığına dair bir ferman yayımladı. 1874-1875'te Mısır Hidivi İsmâil Paşa, Osmanlı Devleti adına Somali'nin kıyı bölgelerini ele geçirdi. Ülkenin diğer kısımlarını ele geçirme çabaları ise İngiltere tarafından engellendi. Bu dönemde Benâdir sahilleri Zengibar'ın kontrolündeydi. Mısır birlikleri Sudan'daki Muhammed Ahmed el-Mehdî isyanları sebebiyle 1883'te Somali'den çekildi. Harar Habeşistan'ın

hâkimiyetine girdi. Zengibar Sultanlığı bölgedeki topraklarının kullanım hakkını Fransa, İngiltere ve İtalya'ya devretti. Zeyla', Berberâ ve Tâcûre aynı yıl İngilizler tarafından Somaliland adıyla sömürgeleştirildi. 2 Mart

1891’de İngilizler’in İtalyanlar’la anlaşmasının ardından Somali’nin güney sahilindeki Berâve ve Mârkâ gibi şehirler İtalyanlar’ın elinde kaldı. İngiltere 1905 yılında Somaliland’ı Aden’deki sömürgesiyle birleştirdi. Ülkenin iç kısımlarında hüküm süren Mâcerteyn ve Obbia emirliklerine ait topraklar ise 1927’de İtalyanlar tarafından işgal edildi. Somali’nin iç bölgeleri bu dönemde Habeşistan Kralı II. Menelik’in hâkimiyetine geçti. Harar’da bir garnizon kuran Menelik nüfuzunu bütün Somali’de yaymak istiyordu.

1889’da Somali’de İmam Muhammed b. Abdullah Hasan liderliğinde sömürgeciliğe karşı büyük bir direniş başladı. İmam Muhammed birçok İslâm ülkesine seyahatler yaptı ve bu seyahatleri esnasında özellikle Sudan’da görüştüğü Mehdî’den büyük ölçüde etkilendi. Bu görüşme onun mücadeleyle dolu hayatında bir dönüm noktası teşkil etti. İdrîsiyye-Sâlihiyye tarikatına mensup olan İmam Muhammed yirmi yıl boyunca İngiltere, İtalya ve Habeşistan ile savaştı. İngilizler 1910’da sahil bölgelerinden çekilmek zorunda kaldılar. I. Dünya Savaşı esnasında Osmanlılar tarafından desteklenen İmam Muhammed, İtalyanlar ve Habeş Krallığı karşısında da başarılı oldu. Onun 1920 yılında ölümünün ardından İtalya bölgede güç kazandı. 1935’te Habeşistan’ı işgal eden İtalya 1940’ta İngiliz denetimindeki toprakları da ele geçirerek bütün Somali’ye hâkim oldu.

Somali’de bağımsız bir devlet kurmak amacıyla II. Dünya Savaşı sırasında ve hemen sonrasında Somali Gençlik Kulübü ve Somali Gençlik Birliği gibi cemiyetler kuruldu. Somali’nin geleceğini belirlemek üzere 1948’de Amerika Birleşik Devletleri, İngiltere, Sovyetler Birliği ve Fransa bir komisyon kurdular. Komisyon nihaî kararı Birleşmiş Milletler’e bıraktı. Bu arada Somali’nin kuzeybatısındaki Ugādîn (Ogaden) Etiyopya’ya verildi. İngiltere aynı yıl İtalyanlar tarafından işgal edilen Somaliland’ı geri aldı ve ardından on yıllığına İtalya’ya kiraladı. Birleşmiş Milletler, Kasım 1949’da Somali’nin on yıl İtalya idaresinde kaldıktan sonra bağımsız olacağını ilân etti. 1 Nisan 1950’de uygulamaya konulan kararla Cibuti’den Kenya’ya kadar bütün topraklara Somali adı verildi. On yıllık sürenin dolmasının ardından Somali Devleti bağımsızlığını ilân etti (1 Temmuz 1960). Avrupalı sömürgeci güçler bölgeden çekildi. Dünya İslâm Konferansı’nın altıncı kongresi 26 Aralık 1964 - 2 Ocak 1965 tarihleri arasında Somali’nin

başşehri Makdişu'da yapıldı. Somali, topraklarının önemli bir kısmını işgal etmeye devam eden Etiyopya ile 1964 ve 1968 yıllarında antlaşma imzaladı. 1967'de Kenya ile anlaşma yaparak bu ülke sınırları içinde kalan topraklar üzerindeki iddiasından vazgeçti. Aynı şekilde Fransa ile de bir antlaşma imzalayıp Cibuti üzerindeki haklarından feragat etti. Böylece Fransa, Somali'nin kuzeyindeki Cibuti adını verdiği toprakları 1977 yılına kadar elinde tutmayı sürdürdü.

Bağımsızlığın ardından devlet başkanı seçilen Âdem Abdullah Osman, 1967 yılında görevi Somali Gençlik Cemiyeti lideri ve bağımsızlık için uzun yıllar mücadele vermiş olan Abdürreşîd Ali Şîrmârkî'ye bırakmak zorunda kaldı. Somali, 1969'da kurulan İslâm Konferansı Teşkilâtı'nın ilk kurucu üyeleri arasında yer aldı (Ağustos 1969). Abdürreşîd Ali görevinin henüz ikinci yılını tamamlamadan 15 Ekim 1969 tarihinde öldürüldü. Mûsâ Bokor devlet başkanı seçildi. Ancak bir hafta sonra General Muhammed Siyâd Berrî'nin başında bulunduğu bir grup darbeci yönetime el koydu (21 Ekim 1969). Yeni hükümet devletin adını Somali Demokratik Cumhuriyeti olarak değiştirdi. 1970'te Sovyetler Birliği'nin desteğini alan yeni devlet başkanı General Siyâd sosyalist sistemi benimseyerek uygulamaya koydu. Ordunun eğitimi için Doğu Almanya ve Sovyetler'den uzmanlar getirdi. Çin, Amerika Birleşik Devletleri, İtalya ve İngiltere ile siyasî ilişkiler kurdu. Birkaç yıl içinde ülkedeki ekonomik değeri olan her şey millîleştirildi. 1974'te yaşanan aşırı kuraklığın yol açtığı ekonomik sıkıntılar Siyâd Berrî'yi Arap Birliği'ne üye olmaya zorladı.

Siyâd Berrî, 1975-1978 yılları arasında Etiyopya sınırları içerisinde yer alan ve nüfusunun tamamına yakınını Somalili müslümanların oluşturduğu Ugādîn bölgesinin büyük bir kısmını ülkesine kattı. Sovyetler Birliği ve Küba'nın Etiyopya'ya askerî destek vererek Somali ordusunu geri çekilmek zorunda bırakmaları üzerine Siyâd Berrî, Sovyetler Birliği'nden uzaklaşıp Amerika yanlısı bir politika izlemeye başladı. 1980'de Amerika Birleşik Devletleri ile on yıl süreli bir askerî iş birliği antlaşması imzaladı. Somali Millî Hareketi'nin güçlü muhalefetine rağmen 1986'da yeniden devlet başkanı seçilen Siyâd Berrî, 1980'li yılların sonunda ortaya çıkan yeni muhalefet hareketlerinin ülkeyi karışıklığa sürüklemesine engel olamadı. Etiyopya ile zaman zaman yaşanan gerginlikler 3 Ekim 1988 tarihinde imzalanan barış antlaşmasıyla sona erdi.

Somali'yi yirmi iki yıl sert bir politikayla yöneten Muhammed Siyâd Berrî 1989'da çıkan isyanların ardından kontrolü kaybetti ve 1991 yılı Ocak ayında ülkeyi terketmek zorunda kaldı. Yerine Birleşik Somali Kongresi üyesi General Muhammed Ferah Aydid geçti. Gittikçe artan şiddet olaylarında 50.000 kişi öldü. Ülke mahallî güçler arasında paylaşıldı. Kuraklık sonucu yaşanan açlık yüzünden 300.000 kişinin ölmesi ülkeyi büyük bir felâkete sürükledi. Muhammed İbrâhim Egāl, ilk defa İngiliz işgaliyle oluşturulan Somaliland bölgesinde iç karışıklıkları bahane ederek 28 Mayıs 1991'de bağımsızlığını ilân etti. Ancak milletlerarası câmia tarafından günümüze kadar tanınmadı. 1992 yılında Birleşmiş Milletler'i harekete geçiren Amerika Birleşik Devletleri bu ülkeye umut operasyonu adı altında 28.000 asker gönderdi. İstediği neticeyi alamayan Amerika Birleşik Devletleri'nin çektiği askerlerinin yerine bu defa Birleşmiş Milletler'in denetiminde ONUSOM adı verilen 10.000 kişilik uluslararası bir güç yerleştirildi. Ancak bu girişim de sonuç vermedi. Birleşmiş Milletler, Mayıs 1993'te sadece insanî yardıma katkıda bulunmak için ülkeye ONUSOM II

adıyla yeni bir birlik yerleştirdi. Mart 1995'te Birleşmiş Milletler'e bağlı bütün askerler Somali'den ayrıldı.

General Muhammed Ferah Aydid 1996'da giriştiği bir çarpışmada öldürülünce yerine oğlu Hüseyin Muhammed Aydid geçti. Hüseyin Aydid ülkenin merkezini ve güney bölgesinin idaresini elinde bulundururken Somaliland, Muhammed İbrâhim Egāl'in yönetiminde kalmaya devam etti. İbrâhim Egāl, 23 Şubat 1997'de kendisini özerk Somaliland'ın devlet başkanı seçtirdi. Ertesi yıl ülkenin kuzeydoğusundaki Puntland bölgesi de özerkliğini ilân etti. Somali'de gittikçe ağırlaşan durumu düzeltmek için 2000 yılında Birleşmiş Milletler denetiminde rakip taraflar arasında bir antlaşma imzalandı. Abdikāsım Salad Hasan başkan seçildi. Temmuz 2003'te ülkede federatif bir yapı kabul edildi.

29 Ocak 2004'te on beş yıldır devam eden iç savaşın liderleri geçici bir parlamento kurmak için bir anlaşmaya vardılar. Parlamentonun açılışı güvenlik sebebiyle Kenya'nın başşehri Nairobi'de yapıldı (22 Ağustos). Puntland bölgesinde özerkliğini ilân eden Abdullah Yûsuf Ahmed

parlamento tarafından devlet başkanı seçilirken Ali Muhammed Gedi başbakan oldu. Kurulan hükümet henüz faaliyetlerine başlamadan başşehir Makdişu'da Hasan Zâhir Üveys önderliğindeki İslâm Mahkemeleri Birliği adlı örgütle Amerika Birleşik Devletleri tarafından desteklenen federal hükümet kuvvetleri arasında Mayıs 2006'da çarpışmalar yaşandı. Hasan Zâhir Üveys 5 Haziran'da başşehir Makdişu'yu, ardından 90 km. kuzeyindeki Cevher şehrini ele geçirdi. Somali'de yönetimin İslâm Mahkemeleri Birliği'nin eline geçmesi üzerine Amerika Birleşik Devletleri, terörle bağlantısı olduğunu ileri sürdüğü bu yönetime karşı rakip gruplara destek verdi. Amerika Birleşik Devletleri ve Etiyopya destekli güçlerin karşısında İslâm Mahkemeleri Birliği hareketi ele geçirdiği yerleri terketmek zorunda kaldı (28 Aralık 2006). Kurulan geçici hükümet başşehir Makdişu'da tam güvenlik sağlanamadığı için 26 Şubat 2006'dan itibaren Baytabo (Baidoa, Baydhabo) şehrinde görevini yürütüyordu. Geçici hükümet Kasım 2006'da Etiyopya birliklerinin yardımıyla Makdişu'ya dönebildi. Hâlihazırda İslâm Mahkemeleri Birliği, çeşitli milis grupları ile merkezî hükümet birlikleri arasındaki çatışmalar devam etmektedir.

Eğitim ve Kültür. Somali'de İslâm'ın bölgeye girişinden itibaren Kur'an mektepleri ve daha ileri seviyede eğitim veren medreselerin açıldığı bilinmektedir. XIV. yüzyılın başında bölgeye gelen İbn Battûta, Makdişu medresesinden bahsetmektedir. Somalililer, İtalyan hâkimiyeti döneminde eğitim dilinin İtalyanca olması sebebiyle eğitim kurumlarından istifade edemediler. Bu dönemde Makdişu'da Somali Millî Üniversitesi açıldı. Bağımsızlıktan sonra modern eğitim müesseseleri kurulmaya başlandı. 1970'li yılların başlarında % 5 olan okuma yazma oranı 1995'te % 25'e kadar yükseldi. Devlet Başkanı General Muhammed Siyâd Berrî'nin 1972 yılında Somali dilinin Arap harfleri yerine Latin harfleriyle yazılmasını zorunlu hale getirmesi önemli sorunlara yol açtı. Kuraklık ve iç savaşlar buna eklenince ülkede eğitim hayatı tamamen çöktü. Ülkenin tek üniversitesi olan Somali Millî Üniversitesi başta olmak üzere birçok eğitim kurumu kapandı. Somalili yeni nesiller yüksek öğrenimlerini yurt dışında yapmak zorunda kaldılar.

Afrika dil ailesi içinde Kuşitik diline mensup Omotana grubundan olan Somali dilinde beş lehçe bulunmaktadır. Ülkenin bağımsızlığı yolunda ilk direnişi başlatan Muhammed b. Abdullah Hasan aynı zamanda Somali

yazılı edebiyatının önde gelen ismidir. 1940 ve 1950’li yıllarda Somali edebiyatı şiir geleneğinde “heello” ve “helwo” denilen ve daha çok millî duyguları coşturmayı amaçlayan iki yeni tarz gelişmiştir. Abdullah Karşe, Muhammed İbrâhim Versame Hadrâvî, Muhammed Hâşî Gāriyye ve Abdî Kays bu tarzın önde gelen şairleridir. Siyâd Berrî’ye muhalif şiirleriyle tanınan Meryem Hacı Hasan ülkenin en tanınmış kadın şairlerindendir. Hz. Peygamber’i methetmek için yazdığı Arapça şiirlerle bilinen Şeyh Abdurrahman ez-Zeylaî’nin şiirleri dinî merasimlerde okunur. Şeyh Akîb Abdullah Câmiî, Somali dilinde dinî muhtevalı şiir yazanların en tanınmışıdır. Ferâh Muhammed Câme Avl, Muhammed Tâhir Efrâh ve Nûreddin Ferâh önde gelen romancılar arasında sayılabilir.

Dinî Hayat. Somalililer’in İslâmlaşma süreci XVI. yüzyılda tamamlanmıştır. Şâfiî mezhebinin yaygın olduğu ülkede bütün müslümanları temsilen bir büyük kadı, önemli yerleşim mahallerinde de bir kadı ile yardımcısının idaresinde birer İslâm mahkemesi bulunmaktaydı. 1970’te ülke genelinde kırk yedi İslâm mahkemesi mevcuttu. Somali’nin İslâmlaşmasında tarikatların büyük etkisi olmuştur. Bunların içinde en yaygını XV. yüzyıldan beri mensuplarına rastlanan, ancak asıl gelişmesini XIX. yüzyılda gösteren Kādiriyye’dir. Özellikle günümüzde Etiyopya sınırlarında kalan Harar şehri önemli bir Kādiriyye merkeziydi. 1819 yılında Şeyh Hasan Cebro güneydeki Cûbâ şehrinde kendi cemaatini oluşturmuştur. Kādiriyye, Kuzey Somali’de Şeyh Abdurrahman Zeylaî tarafından yayılmıştır. Şeyh Üveys b. Muhammed, Kādiriyye’nin bölgedeki önemli temsilcileri arasında yer alır. Bir diğer Kādirî şeyhi Benâdir kutbu olarak tanınan Abdurrahman b. Abdullah eş-Şâşî’dir. Abdullah b. Yûsuf, Kādirî şeyhlerinin biyografilerini ihtiva eden el-Mecmûʿatü’l-mübâreke adlı bir eser telif etmiştir (I-II, Kahire 1918-1919). Bölgede yaygın ikinci tarikat Ahmed b. İdrîs’in kurduğu İdrîsiyye tarikatıdır. Mekke’den Somali’ye geçen Muhammed b. Sâlih er-Reşîdî’nin kurduğu zâviye ile bilinen ve bundan sonra Sâlihiyye adını alan tarikat Şeyh Ali Mây Durogba’nın çabalarıyla güneydeki Mârkâ ve Şebelle nehri vadisinde yayılmıştır. Somali millî direniş hareketinin önderi konumundaki Muhammed b. Abdullah Hasan bu kolun Berberâ’daki halifesidir. Somaliland’da ise tarikat Seyyid Muhammed ed-Denderâvî tarafından temsil edilmiştir. Ülkede yaygın üçüncü tarikat daha ziyade Makdişu ile yakınındaki Mârkâ’da yerleşen Makalla Arapları’nın intisap ettiği

Rifâiyye'dir. Kabir ziyaretlerinin Somalililer'in dinî hayatında önemli bir yeri vardır. Dinî liderler çocuklara İslâm'ın öğretilmesi, düğün ve cenaze

merasimlerinin yönetilmesi gibi görevlerin yanı sıra aileler arasındaki sorunlarda ara buluculuk yaparlar.

Somali'de ıslah hareketi Seyyid Muhammed b. Abdullah Hasan ve Hacı Ferâh Ömer tarafından yaygınlaştırılmıştır. Hacı Ferâh Ömer, İngilizler tarafından sürüldüğü Aden'de Somali İslâm Birliği'ni kurmuştur. XX. yüzyılda bölgede Suudi Arabistan'daki Vehhâbî-Selefî ve Mısır'daki Müslüman Kardeşler hareketleri tarafından desteklenen yeni oluşumlar ortaya çıkmıştır. el-İttihâdü'l-İslâmî gibi, sayı bakımından küçük olmakla birlikte toplum üzerinde büyük etki bırakan ve merkezî otoriteye karşı direnen hareketlerin sayısı artmıştır. 1969'da ülkede Cemâatü ehli'l-İslâm ve Vahdetü şebâbi'l-İslâm adlı iki büyük İslâmî kuruluş vardı. Son yıllarda ülkede dinin toplum üzerindeki rolüne vurgu yapan İslâm Mahkemeleri Birliği adlı yeni bir hareket ortaya çıkmıştır. 1994'te başşehir Makdişu'da oluşmaya başlayan bu mahkemelerin sayısı on iki kadar olup başkanları Şeyh Şerîf Şeyh Ahmed'dir. Toplum tarafından kabul gören mahkeme üyeleri Somali İslâm Mahkemeleri Yüksek Konseyi adıyla bir teşkilât kurmuştur. Makdişu'da başına buyruk iç savaşı sürdüren gruplara karşı harekete geçerek seslerini duyuran konseyin üyeleri arasında din bilginleri ve başşehrin önde gelen iş adamları da bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Yâkūt, Muᶜcemü'l-büldân, IV, 703; İbn Battûta, Seyahatnâme, I, 267-280; L. di Varthema, The Travels of Ludivico di Varthema A.D. 1503 to 1508, London 1863, s. 85-90; Pîrî Reis, Kitâb-ı Bahriye (nşr. Ertuğrul Zekâi Ökte v.dğr.), İstanbul 1988, I, 165-169; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), X, 489-491; L. M. Devic, Le pays des zendjs où la côte d'orientale d'Afrique, Paris 1883, s. 60-64, 151-154; E. Cerulli, "Kitâbü'z-Zünûc", Somalia, Roma 1957, I, 233-292; a.mlf. - [G. S. P. Freeman-Grenville], "Maḳdis̲h̲ū", EI² (Fr.), VI, 126-127; a.mlf.ler, "Somali: Histoire jusqu'en 1880", a.e., IX,

746-747; N. Chittick, Kilwa: an Islamic Trading City on the East African Coast, Nairobi 1974, s. 14-15, 237-238; J. M. Cuoq, Les musulmans en Afrique, Paris 1975, s. 401-417; J. Jolly, Histoire du continent africain, Paris 1989, I, 89, 104, 126; M. R. Lipschutz - R. K. Rasmussen, Dictionary of African Historical Biography, London 1989, s. 157-158; Ali Moussa Iye, Le verdict de l'arbre: le Xeer Issa: étude d'une "démocratie pastorale", Dubai 1991, s. 30-33; Abdülazîz el-Mühennâ, eṣ-Ṣûmâl beyne ḥayâteyn binâʾü'd-devle ve ḥayâtü'l-ḳabîle, Kahire 1412/1992, s. 218, ayrıca bk. tür.yer.; Abdülvehhâb Kâşif v.dğr., eṣ-Ṣûmâl: Ḥaḍâretühü'l-İslâmiyye ve meʾsâtühü'l-insâniyye, Cidde 1413/1992, s. 8-14, 24, 55-70; Ali Mahmûd Ali Maʻyûf, Târîḫu'l-ḥareketi'l-cihâdi'l-İslâmiyyi'ṣ-Ṣûmâli ẓıdde'l-istiʿmâr, Kahire 1992, tür.yer.; W. Michler, Somali: Bir Halk Ölüyor (trc. İrfan Öksüz), İstanbul 1993, s. 26-32, 88; C. Coquery-Vidrovitch, Histoire des villes d'Afrique noire des origines à la colonisation, Paris 1993, s. 141; M. Horton, "East Africa", The Mosque (ed. M. Frishman - H. Khan), London 1994, s. 200, 205; Âtıf Sakr, en-Nizâʿu'ṣ-Ṣûmâlî ve'ṣ-ṣırâʿu'd-düvelî fi'l-ḳarni'l-İfrîḳī, Cîze 1996, tür.yer.; Zeynelâbidîn Abdülhamîd es-Serrâc, "el-Ḥayâtü'ş-şekāfiyye bi'ṣ-Ṣûmâl fi'l-ʿuṣûri'l-vüsṭâ", Mecelletü'l-buḥûs̱ ve'd-dirâsâti'l-ʿArabiyye, XIII-XIV, Kahire 1987, s. 309-372; Ahmet Kavas, "Doğu Afrika Sahilinde Osmanlı Hakimiyeti: Kuzey Somali'de Zeyla İskelesinin Konumu (1265-1334/1849-1916)", İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 5, İstanbul 2001, s. 109-134; a.mlf., "Makdişu", DİA, XXVII, 435-437; M. Orwin, "Somali", EI² (Fr.), IX, 744-745.

Ahmet Kavas

SOMOGYI, Joseph de

(1899-1976)

Macar şarkiyatçısı.

Budapeşte'de doğdu. Üniversite eğitimini son öğrencisi olarak tanındığı Ignaz Goldziher'in gözetiminde sürdürdü ve 1922'de doktorasını tamamladı; 1926'da iktisadî ilimler alanında ikinci bir doktora yaptı. Daha sonra devlet bursuyla iki yıl Fransa'da, üç yıl İngiltere'de kütüphanelerdeki Arapça yazmalar üzerinde araştırmalarda bulundu. 1935'te Macaristan'a döndüğünde Millî Müze'de göreve başladı ve alanıyla ilgili değişik kadrolarda çalıştıktan sonra Doğu Ticareti Devlet Yüksek Okulu'nda Arapça, Farsça ve iktisat tarihi okutmakla görevlendirildi. Siyasete karışmadığı halde II. Dünya Savaşı'ndan sonra devlete karşı kurulan bir komploda yer aldığı gerekçesiyle halk mahkemesinde yargılandı ve önce Sibirya'ya sürgüne gönderilecekler arasına konulmasına rağmen neticede bütün akademik haklarından yoksun bırakılıp zorunlu emekliliğe sevkedildi (1950). Yedi yıl kadar çeviri yapmak ve özel ders vermekle geçimini sağladı. 1957 Eylülünde dost ve öğrencilerinin yardımıyla ülkeden ayrılarak Viyana'ya geçti.

Viyana'da bir yıl kaldıktan sonra davet edildiği İngiltere'ye giderek Manchester, Leeds, Oxford, Cambridge ve Londra üniversitelerinde misafir hoca olarak ders veren Somogyi, 1959 Ocak ayında Harvard Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Merkezi'nin başkanı Hamilton A. R. Gibb'in aracılığıyla Amerika'ya iltica etti ve iki yıl Gibb'in yanında araştırmacı ve Widener Library'de Ortadoğu kitapları uzmanı olarak çalıştı. Ardından Brandeis Üniversitesi'nin Akdeniz Araştırmaları Bölümü'nde Arapça ve İslâm tarihi okutmaya başladı. Oradan ayrılınca tekrar Harvard Üniversitesi'nde araştırmacı oldu; ertesi yıl Kahire Amerikan Araştırma Merkezi'nde çalıştı. 1964'te Amerikan vatandaşlığına geçen ve ömrünün geri kalan kısmını orada ve Kanada'da geçiren Somogyi'nin misafir hoca statüsünde ders verdiği son akademik kuruluş Haydarâbâd Osmâniye Üniversitesi'dir (1969-1970). Latince, Grekçe, İngilizce, Almanca,

Fransızca, İtalyanca, İspanyolca, Arapça, Farsça ve Türkçe bilen Somogyi İbrânîce, Rusça ve Portekizce'yi de okuyup anlayabiliyordu. Kariyeri boyunca İslâm kültürü, Arap dili ve edebiyatı üzerine pek çok çalışma yaptı; bu çerçevede uluslararası toplantı, konferans ve seminerlere katılıp çeşitli dergilerde birçok makale yazdı. Çalışmalarının önemli bir kısmı İslâm dünyasında ticaret, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin el-Munta̤zam, Demîrî'nin Ḥayâtü'l-ḥayevân ve Zehebî'nin Düvelü'l-İslâm ve Târîḫu'l-İslâm'ı üzerindedir. Somogyi, Royal Asiatic Society'nin faal üyesi ve Indian Institute of Islamic Studies'in onursal üyesiydi.

Somogyi'nin, yaşamını Goldziher'in yazılarını derlemeye ve redaksiyonlarını yaparak yayımlamaya adadığı söylenebilir; dolayısıyla onun değerinin anlaşılmasında büyük payı vardır. Önceleri Goldziher'in şahsı ve eserleri hakkında birçok makale yazan, Macarca kaleme aldığı çalışmalarını İngilizce'ye çevirip yeniden yayımlayan ve Samuel Lowinger'le birlikte onun için bir hâtıra kitabı çıkaran Somogyi (Ignac Goldziher Memorial volume I, Budapest 1948), 1967'den itibaren bütün makalelerinin tekrar toplu basımını gerçekleştirmiştir (Gesammelte Schriften, I-VI, Hildesheim 1967-1973). Goldziher'in biyografisini de eklediği bu yayın şarkiyat dünyası için büyük bir hizmet olmuş ve eser bu alandaki ana kaynakların başında yer almıştır. Somogyi ayrıca, Goldziher'in Macarca yazdığı ünlü Arap edebiyatı tarihi ders kitabının (DİA, XIV, 104) genişletilmiş bir İngilizce tercümesini yayımlamış

(A Short History of Classical Arabic Literature, Hildesheim 1966), bu tercüme Azmi Yüksel ve Rahmi Er tarafından Somogyi'nin önsözüyle birlikte Türkçe'ye çevrilmiştir (Klasik Arap Literatürü, Ankara 1993).

Eserleri: Index des sources de la Hayât al-Hayawân de ad-Damîrî (Paris 1928); Das Problem der intuitiven Erkenntnis (Regensburg 1930); Ein Arabisches Kompendium der Weltgeschichte, das Kitab Duwal al-Islam des ad-Dahabi (Lipsiae 1932); The Tarikh al-Islam of adh-Dhahabi (London 1932); The Kitab al-Muntazam of Ibn al-Jauzi (London 1932); Religion und Medizin: Vorlesungen und Vortrage (Albert Niedermeyer ve Georg Baumgartner ile birlikte, Basel 1945); A Koran szemelvenyekben (Kur'ân-ı Kerîm'den Macarca'ya yaptığı tercümeleri ihtiva eder, Budapest 1947); Ad-Damîrî's Hayat al-hayawân: An Arabic a Zoological Lexicon (Bruges

1950); Medicine in ad-Damiri's Hayât al-Hayawan (Manchester 1957); Muslim Table Games: a Contribution to Their History in ad-Damîrî's Hayât al-Hayawaân (Oxford 1958); The Arabic Chess Manuscripts in the John Rylands Library (Manchester, Eng. 1959); The Spanish Arabs and Islam; the Place of the Spanish Arabs in the Evolution of Islam as Compared with the Eastern Arabs (Hartford, Conn. 1963-1964); A Short History of Oriental Trade (Hildesheim 1968).

BİBLİYOGRAFYA

Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 48-49; Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, XVII, 608; Yahyâ Murâd, Muʿcemü es-mâʾi'l-müsteşriḳīn, Beyrut 1425/2004, s. 483-484; A. DeSomogyi, "In Memoriam Joseph DeSomogyi (1899-1976)", Studies in Islam, XV/3, New Delhi 1978, s. 145-147 (aynı makale için bk. Encyclopaedic Survey of Islamic Culture [ed. Mohamed Taher], New Delhi 2003, IV, 222-224); Mehmet S. Hatiboğlu, "Goldziher, Ignaz", DİA, XIV, 104.

Aydın Topaloğlu

SOMUNCU BABA

(ö. 815/1412)

Safevî şeyhi, Hacı Bayrâm-ı Velî'nin mürşidi, âlim.

Şeyh Hamîdüddin Aksarâyî adıyla da bilinir. Çağdaşı ve muhtemelen müridi Kemal Ümmî'nin bir mersiyesinden asıl adının Abdullah olduğu anlaşılan (Karabulut, s. 113) Şeyh Hamîdüddin kaynakların pek çoğunda Kayserili diye gösterilir (Lâmiî, s. 683; Mecdî, s. 74; İsmâil Hakkı Bursevî, s. 70; Harîrîzâde, vr. 172a). Abdurrahman el-Askerî ise Mir'âtü'l-ışk'ta (Erünsal, s. 204) Aksaray'da doğduğunu yazmaktadır. Atalarının Türkistan'dan geldiği rivayet edilir. Hamîdüddin Aksarâyî ilk tasavvufî eğitimini babası Şeyh Şemseddin Mûsâ'nın yanında aldıktan sonra Dımaşk'a giderek zâhirî ilimleri öğrendi. Lâmiî, onun Dımaşk'ta Bâyezîdiyye Hankahı'nda uzun yıllar bir şeyhe hizmet ettiğini, Bâyezîd-i Bistâmî'nin ruhaniyetiyle terbiye edildiğini ve Üveysî olduğunu kaydeder. Diğer kaynaklarda ise asıl şeyhinin Safeviyye tarikatının pîri Safiyyüddin Erdebîlî'nin torunu Alâeddin Erdebîlî (ö. 832/1429) olduğu vurgulanmaktadır. Bu kaynaklarda, Hamîdüddin'in Dımaşk'ta iken aradığı iç huzuru bir türlü bulamayıp mürşid aramak için yola çıktığı, Tebriz yakınlarındaki Hoy şehrinde yaşayan Şeyh Alâeddin Erdebîlî'nin yanına gittiği, zikir meclisine katıldığı ve ona intisap edip tasavvuf yolunda büyük ilerlemeler kaydettiği belirtilmektedir (a.g.e., s. 203; Sarı Abdullah Efendi, s. 227; La'lîzâde Abdülbâki, vr. 129b-130a).

Kemal Ümmî yukarıda zikredilen mersiyesinde Somuncu Baba'nın 815 (1412) yılında vefat ettiğini söyler. Bu bilgi doğru kabul edildiği takdirde onun şeyhi Alâeddin Erdebîlî'den on yedi yıl önce öldüğü sonucuna ulaşılmakta ve bu durumda Alâeddin Erdebîlî'nin değil, babası Sadreddin Erdebîlî'nin halifesi olma ihtimali kuvvet kazanmaktadır. Bununla birlikte Somuncu Baba'nın Alâeddin Erdebîlî'den hilâfet alması da mümkündür. İsmâil Hakkı Bursevî ise Alâeddin Erdebîlî'nin oğlu İbrâhim Erdebîlî'nin (ö. 851/1447) müridi olduğu kanaatindedir. Ancak kronolojik olarak bu çok zayıf bir ihtimaldir. Kaynakların Alâeddin Erdebîlî'yi bu kadar ön plana

çıkarmış olmalarının sebebi Timur ile birlikte Anadolu’ya gelerek burada oldukça şöhret kazanmış olmasıdır.

Hamîdüddin Aksarâyî, Erdebil Tekkesi’nde seyrü sülûkünü tamamladıktan ve bir süre inziva hayatı yaşadıktan sonra şeyhinin emriyle Anadolu’ya dönüp Bursa’ya yerleşti. Sarı Abdullah Efendi, Alâeddin Erdebîlî’nin Somuncu Baba’ya hilâfet verip Anadolu’ya gönderirken yanındakilere, “Diyâr-ı Acem’de emanet olarak bulunan esrâr-ı ilâhiyye onunla birlikte diyâr-ı Rûm’a intikal etti” dediğini rivayet eder (Semerâtü’l-fuâd, s. 230). Kaynaklarda yer alan ifadelerden Somuncu Baba’nın Bursa’ya geldiği ilk yıllarda pek ön plana çıkmadığı ve kendini halktan gizlemeyi tercih ettiği anlaşılmaktadır. Bu dönemde onun eşeğiyle ormandan odun getirip bu odunlarla ekmek pişirdiği ve ekmekleri sırtına yüklenerek sokak sokak dolaşıp “somunlar, müminler!” diyerek halka dağıttığı rivayet edilir (Lâmiî, s. 683; Mecdî, s. 75; Hoca Sâdeddin, II, 425; Sarı Abdullah Efendi, s. 231; La‘lîzâde Abdülbâki, vr. 130b). Kendisine Etmekçi Koca veya Somuncu Baba lakabının verilmesi de bundan dolayıdır.

Somuncu Baba, bu şekilde halk içine karışıp melâmîmeşrep bir hayat sürmekte iken Ulucami’nin açılışı sırasında Emîr Sultan tarafından hükümdarla (Yıldırım Bayezid) tanıştırıldı. Kaynakların ifadesine göre, hükümdarın damadı olan Emîr Sultan kendisine yapılan hutbe okuma teklifini, “Gavs-ı a‘zam şu anda bu şehirdedir, onların mübarek varlığı varken halka nasihat ve hitap etmeyi bize teklif etmek münasip değildir” diyerek reddetmiş ve bu görevin Somuncu Baba’ya verilmesini tavsiye etmiştir. Bunun üzerine Yıldırım Bayezid, cuma namazını kıldırma ve hutbe okuma görevini Somuncu Baba’ya tevcih edince o da mecburen hutbeye çıkmak zorunda kaldı, namazdan sonra verdiği vaazda Fâtiha sûresini yedi farklı şekilde tefsir ederek Molla Fenârî’nin karşılaşmış olduğu bir güçlüğü de halletti (Sarı Abdullah Efendi, s. 231; İsmâil Hakkı Bursevî, s. 71-72; La‘lîzâde Abdülbâki, vr. 130b-131a; Harîrîzâde, vr. 172b). Somuncu Baba’nın başta padişah olmak üzere herkesi etkilediği, hatta bu olaydan sonra Molla Fenârî’nin kendisine mürid olduğu rivayet edilir (Lâmiî, s. 683; Sarı Abdullah Efendi, s. 232).

Bu olayın ardından sırrının açığa çıkması, halk ve iktidar nezdinde tanınan bir şahsiyet haline gelmesi, kendisine yönelik ilginin gitgide artması, halkın

arasına karışıp sakin bir hayat sürmeyi daha çok tercih eden Somuncu Baba'yı bunalttı ve çareyi Bursa'dan ayrılmakta buldu. Abdurrahman el-Askerî, onun Bursa'dan ayrıldıktan sonra Adana'da Ceyhan ırmağının kenarında bulunan Sîs Kalesi'nin dağ tarafındaki bir köyde Nebî Sûfî adında birinin evine yerleştiğini, Hacı Bayrâm-ı Velî'nin buraya gelip kendisini ziyaret ettiğini söyler (Erünsal, s. 202). Bazı kaynaklarda kendisinin doğrudan Aksaray'a gittiği belirtilmekteyse de (Lâmiî, s. 683) Askerî'nin görüşleri daha isabetli görünmektedir.

Nebî Sûfî'nin evinde bir süre kaldıktan sonra önce Dımaşk'a giden, buradan Mekke'ye geçerek haccını eda eden Somuncu Baba hac dönüşü tekrar Sîs'e geldi, yanına Nebî Sûfî'yi de alarak Aksaray'a gidip

yerleşti (Erünsal, s. 203). Kaynaklarda yer alan ifadelerden, ömrünün geri kalan kısmını bu şehirde müridlerinin eğitimiyle meşgul olarak geçirdiği anlaşılmaktadır. Abdurrahman el-Askerî onun Aksaray'da vefat edip orada defnedildiğini söyler (a.g.e., s. 204). Sonraki dönemlerde yapılan bazı çalışmalarda Somuncu Baba'nın asıl kabrinin Malatya'nın Darende ilçesinde bulunduğu konusunda farklı bazı görüşler öne sürülmüştür. Buna göre Somuncu Baba, adı geçen ilçenin Hıdırlık adı verilen bölgesinde oğlu Halil Taybî ile birlikte gömülüdür (Cengiz v.dğr., s. 7-17, 29-45; Akgündüz, s. 52-56). Bu görüşün kaynağı olarak Somuncu Baba'nın soyundan geldiği söylenen Osman Hulûsi Ateş'in aile arşivindeki bazı belgelerle geç dönemlere ait bazı arşiv belgeleri gösterilmektedir. Ancak Somuncu Baba'nın hayatını anlatan eski kaynaklarda böyle bir konudan bahsedilmemekte, gerek Şeyh Bedreddin menâkıbında yer alan bilgiler gerekse lakabının Aksarâyî olması onun hayatını Aksaray'da geçirdiğini ortaya koymaktadır. Öte yandan Abdurrahman el-Askerî Mir'âtü'l-ışk'ta, "Mevlûdleri Aksaray'dır. Ravza-i mübarekeleri dahi şehir üzerinde olan kızıl tepenin üstündedir" diyerek (Erünsal, s. 204) onun Aksaray'da vefat ettiğini ve kabrinin burada bulunduğunu kesin biçimde belirtmektedir. Dönemin kaynaklarında yer alan ifadelerden Somuncu Baba'nın Yûsuf Hakîkî adında bir oğlu olduğu anlaşılmaktadır. Babasının ölümünden sonra Hacı Bayrâm-ı Velî'ye intisap eden Yûsuf Hakîkî tasavvufa dair bazı eserler kaleme almıştır. Geç döneme ait arşiv kayıtlarında Halil Taybî isimli bir oğlunun daha varlığından söz edilmektedir. Darende'de yaşadığı anlaşılan Halil Taybî'nin hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır.

Türk tasavvuf tarihinde Safevî-Erdebîlî geleneğini Anadolu'ya taşıyan bir mutasavvıf olarak önemli bir yere sahip bulunan Somuncu Baba'nın benimsemiş olduğu tasavvuf düşüncesinde melâmetî anlayış ön plana çıkar. Onun en önemli halifesi ve kendisinden sonra fikirlerinin Anadolu coğrafyasına yayılmasını sağlayan şahsiyet Akşemseddin ve Bıçakçı Ömer Dede gibi iki farklı meşrebe ve karaktere sahip şahsiyeti yetiştiren, II. Murad devri Anadolu sûfîliğine damgasını vurmuş Hacı Bayrâm-ı Velî'dir. Hacı Bayrâm-ı Velî, Bursa'da iken tanıştığı Somuncu Baba'ya intisap ederek tasavvuf yoluna girmiş, onunla birlikte Adana'ya, Dımaşk'a, Mekke'ye ve nihayet Aksaray'a gitmiş, bir süre sonra şeyhinin izniyle yaklaşık 806-807 (1403-1405) yıllarında Ankara'ya yerleşmiş, vefatında yanında bulunmuştur. Somuncu Baba'nın diğer müridleri arasında Şeyh Şücâüddin Karamânî, Şeyh Muzaffer Lârendevî ve Molla Fenârî'nin isimleri sayılmaktadır. Ayrıca daha sonraki dönemde Hacı Bayrâm-ı Velî'ye intisap eden Kızılca Bedreddin'in de başlangıçta Acem diyarından Anadolu'ya birlikte geldiği Somuncu Baba'ya bağlı olduğu rivayet edilir. Onun döneminin diğer sûfîleriyle de yakın dostluklar kurduğu bilinmektedir. Yıldırım Bayezid'e kendisini "gavs-ı a'zam" olarak tanıtan Emîr Sultan ve 1404-1405 yıllarına tekabül eden hac dönüşü Aksaray'a kadar giderek kendisini ziyaret eden Şeyh Bedreddin bunlar arasında zikredilebilir. Somuncu Baba'nın Şerh-i Hadîs-i Erbâin (trc. M. Şeyhmus Alkoç, Tuhfetü'l-ihvân, 40 Seçme Hadîs-i Şerif Meâli-İzahı, İstanbul 1977), Zikir Risâlesi (trc. İhsan Özkes, İstanbul 1991) ve Silâhu'l-mürîdîn adlı üç eseri olduğu ileri sürülmektedir. Ancak kaynaklarda onun eser yazdığına dair bilgi bulunmaması, bu eserlerin eldeki nüshalarının oldukça geç tarihli olması bunların ona aidiyeti konusunda şüphe uyandırmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Halîl b. İsmâil b. Şeyh Bedreddin, Menâkıbü Şeyh Bedreddîn (nşr. Fr. Babinger), Leipzig 1943, s. 66; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 683-684; İsmail E. Erünsal, XV-XVI. Asır Bayrâmî Melâmîliği'nin Kaynaklarından Abdurrahman el-Askerî'nin Mir'âtü'l-Işk'ı, Ankara 2003, s. 100, 202-204;

a.mlf., “Yeni Bir Kaynağın Işığında Somuncu Baba”, Ekrem Hakkı Ayverdi Hâtıra Kitabı, İstanbul 1995, s. 298-314; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 74-75; Hoca Sâdeddin, Tâcü’t-tevârîh, İstanbul 1280, II, 425; Sarı Abdullah Efendi, Semerâtü’l-fuâd, İstanbul 1288, s. 226-232; İsmâil Hakkı Bursevî, Silsile-i Celvetiyye, İstanbul 1291, s. 70-72; La‘lîzâde Abdülbâki, Sergüzeşt, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2456, vr. 128a-131a; Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, Risâle-i Melâmiyye-i Şüttâriyye, İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 3357, vr. 1a-b; Dârende Temettuat Defterleri (haz. Ahmet Akgündüz - Said Öztürk), İstanbul 2002, I, 265-280; Harîrîzâde, Tibyân, vr. 172a-b; Osmanlı Müellifleri, I, 56; Hüseyin Vassâf, Sefîne, II, 433-434; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, I, 533; M. Ali Cengiz v.dğr., Somuncu Baba: Şeyh Hamid-i Veli, Ankara 1965, s. 7-17, 29-45; Konyalı, Niğde Aksaray Tarihi, II, 2408-2416; Fuat Bayramoğlu, Hacı Bayram-ı Velî: Yaşamı-Soyu-Vakfı, Ankara 1983, I, 20; Ali Rıza Karabulut, Kayseri’de Meşhur Mutasavvıflar, [baskı yeri ve tarihi yok], s. 105-167; Ahmed Akgündüz, Arşiv Belgeleri Işığında Şeyh Hâmid-i Velî Somuncu Baba ve Neseb-i Âlîsi, İstanbul 1992, tür.yer.; Haşim Şahin, Osmanlı Devleti’nin Kuruluş Döneminde Dinî Zümreler (1299-1402), (doktora tezi, 2007), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, s. 115-120; M. Zeki Oral, “Aksaray’ın Tarihi Önemi ve Vakıfları”, VD, V (1962), s. 229-231; Mefail Hızlı, “Somuncu Baba (ö. 815/1412)”, UÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, II/2, Bursa 1987, s. 263-271; Nihat Azamat, “Erdebîlî, Alâedddin”, DİA, XI, 279.

Haşim Şahin

SON HATTATLAR

İbnülemin Mahmud Kemal’in (ö. 1957) Tuhfe-i Hattâtîn’e zeyil olarak yazdığı biyografi eseri

(bk. İBNÜLEMİN MAHMUD KEMAL).

SONGAY

Mali’de yaşayan bir etnik grup; XV ve XVI. yüzyıllarda Mali’de hüküm süren bir sultanlık

(bk. MALİ).

SORGUÇ

Türk ve İslâm tarihinde başlıklara takılan süslere verilen ad.

Sorguç Türkçe'de bazı kuşların tepesinde bulunan uzun tüylere denir. Kelime zamanla kavuk, örf, destar, amâme, yûsufî, selîmî, horasânî, yatırtma, fes adı verilen

her türlü erkek ve iç mekânlarda kullanılan kumaş, çiçek, çeşitli işlemelerle hazırlanan, hotoz adı verilen kadın başlıklarının üzerine takılan çeşitli mücevher veya kıymetli tüylerden yapılmış bir süsün adına dönüşmüştür. Kadın ve erkek başlıklarından başka at başlıklarına da sorguç takılmıştır. Bu süslerin başlıkta yerleştiği kısım dip, sorguç ve sorguçluk olarak isimlendirilmiştir.

Safevî, Bâbürlü, Timurlu, Osmanlı gibi başlık kullanan pek çok Türk ve müslüman topluluklarında hükümdar ve şehzadeler başlık üzerine sorguç takarlardı. Osmanlı padişahları cülûs, bayram ve düğün gibi merasimlerde veya cuma selâmlığı gibi alayla şehir içine çıktıkları zaman başlıkları üzerinde mücevherli ve tüylü sorguçlar bulunurdu. Özellikle sefere giderken padişah ve devlet adamları sarık üzerine sorguç takar, askerî teşkilât içinde de muhzır, peyk, şatır ve solaklarla alaylara katılan müteferrikalar, kumandan mevkiinde olanlar, mehter takımı mensupları tüylü sorguçlarını başlıklarına koyarlardı. Yeniçeri başlıklarının alın üst tarafında tüy yerleştirilen kısma "tüylük" de denilirdi. Mücevveze vb. sarıklı başlık giyen görevliler sarıkları üzerine tek tüyden yapılmış sorguç yerleştirirlerdi. XV. yüzyıl Osmanlı tarihçisi Neşrî, II. Mehmed dönemi olaylarını aktarırken askerlerin başlarına telli yünler sokup sorguç yaptıklarını ve bu sorguçlar sayesinde padişahın etrafında durdukları zaman onu görünmekten koruduklarını yazar (Cihannümâ, II, 817). Bu durum özellikle padişahın etrafındaki korumaları olan solakların başlıklarına çok geniş, yelpazeyi andıran sorguçlar takmalarının anlamını açıklar.

Padişah başlıklarında kullanılan sorguçlar elmas, zümrüt, yakut, inci gibi kıymetli taşlarla bezenmiş olurdu. Sarığa sokulmak üzere alttan bir iğne

kısmı, yanlardan tutturmak için her iki yanda ince ucu kancalı zincirler vardı. Sorguçlarda en değerlisi turna teli, sonra balıkçıl tüyü olmak üzere şahin ve deve kuşu tüyleri de kullanılmıştı. Bu tüylerden birkaç tanesi bir arada yerleştirilir ve uç kısımları yelpaze gibi açılırdı. Padişah sorguçlarında daha kısa tutularak mücevherli top, gül ya da çeşitli biçimler üzerine yerleştirilirken solak, çorbacı gibi askerlerin başlıklarında bu tüyler çok uzun tutulur ve bu yelpazemsi şekildeki sorguçlara süpürge sorguç adı verilirdi. A. Galland, XVII. yüzyıl sonunda şatırların kullandıkları siyah sorguçların başlıklarına birer mücevherle tutturulduklarını yazmaktadır (İstanbul'a Ait Günlük Hâtıralar, I, 229). Bunların mücevherli olanları penç, gül ve top sorguç gibi adlarla tanımlanırdı. Ayrıca yine telli, telsiz, Anadolu harcı, Rumeli harcı, üçü bir yerde turna teli gibi isimlerle de tarif edilmişlerdir. Kıymetli kuş tüylerinden yapılan sorguçlar başlıktaki sarığın büklümleri arasına sokulur, bazıları püskül gibi aşağı sarkar veya dik olarak yerleştirilip yukarıya doğru verilirdi. Padişah başlarındaki tüy sorgucun uç kısmına minik ve hafif taşlar yerleştirildiği de olurdu. Meselâ II. Selim'i ok atarken gösteren tasvirde başlığındaki mücevherli tüy sorguçların nasıl yerleştirildiğini tesbit etmek mümkündür. Yine II. Selim'in başka bir minyatürü, hem tüy sorgucun hem mücevherli sorgucun bir arada kullanıldığını gösteren en iyi örneklerden biridir. Tüylü sorguç bir saçak gibi başlık kıvrımları arasından sol tarafına dökülürken mücevher gövdeli bir diğeri dik olarak yerleşmiştir. Padişahlar genellikle en fazla üç sorgucu bir arada kullanmıştır. Çok sorguçlu sarıklarda biri tüy, biri mücevher, biri mücevher dip ve saplı dik tüy sorguçtur (telli yün). XVI. yüzyıldaki bu sorguç kullanma biçimleri için bir diğer örnek III. Murad'ın portre tasvirindedir. XIX. yüzyıldaki kıyafet değişikliklerinden sonra da hükümdarlar fes başlık üzerine alnın üst kısmına gelecek şekilde mücevher sorguçlar kullanmayı sürdürmüşlerdir. Ayrıca padişah cenazelerinde tabut üzerine konulan başlığın üstüne de sorguç yerleştirildiği bilinmektedir. Kanûnî Sultan Süleyman'ın cenazesini gösteren minyatürde kavuk üzerine yerleştirilmiş üç sorguç dikkati çeker. III. Murad'ın cenaze tasvirinde ise bir tek siyah püskül biçimli sorguç vardır. III. Osman'ın cenazesinde tabutun üzerine yûsufî tabir edilen küçük selîmî ve bir siyah sorguç yerleştirilmiştir.

Üst düzey devlet görevlileri alaylarda ve bilhassa seferlerde sorguç takmakla birlikte gündelik hayatta kullanım yaygın bir âdet değildi. Osmanlı devlet adamlarına padişahın ve sadrazamın bir iltifat olarak hil'at

giydirmesi âdeti vardı. Sorguç verilmesi ise daha üst düzeyde bir iltifat olup çok özel durumlarda padişah tarafından sadrazama veya devlet adamlarına yönelikti. Meselâ 1599'da Damad İbrâhim Paşa'ya Macaristan seferine gönderildiği zaman üç sorguç ve hil'atler verilmişti (Selânikî, II, 807). Sadrazam serdâr-ı ekrem olarak tayin edildiğinde padişah, sancağı Bâbüssaâde önünde merasimle kendisine teslim ederdi. XVIII. yüzyıl ve sonrasında sancak teslim edildikten sonra üzerine iki sorguç konulmuş selîmî başlıkla samur kürklü has hil'at verilirdi. Sefer dönüşü sancak tesliminde sadece hil'at giydirilir, sorguç verilmezdi (Teşrifatîzâde Mehmed, vr. 88a). Düğün ve bayram gibi vesilelerle alınıp verilen hediyeler arasında sorguç da vardır. Ayrıca yabancı devlet adamlarına hediye olarak sorguç gönderildiğine dair kayıtlar bulunmaktadır. 1640 tarihli Narh Defteri'ne göre beylerbeyiler ve gazilerin üç lâleli sırmalı telsiz sorguç, çavuşların deve kuşu ablağı ve timar sahiplerinin üçü bir yerde turna teli sorguç kullandıkları kaydedilmiştir (Kütükoğlu, s. 223-224).

Sadrazam alayında maiyetinde yürüyen çorbacılar ve muhzırlar tüy sorguçlu başlıkları ile alayın en göz alıcı kısmını oluştururdu.

Safevî hükümdarları, şehzadeleri ve önde gelen ricâlinin de sorguç takındığı bilinmektedir. Safevîler döneminde İranlılar'ın sarık içine giydikleri kırmızı sikkelere bazan sorguç denilmekle beraber bunlar aslında sorguç değildir. Sarık kenarına büklüm içine yerleştirdikleri tüyler sorguç tanımına uygundur. Sikke ve sorgucun birlikte nasıl kullanıldığına dair pek çok örnek vardır (Roxburgh, s. 216, 232, 246, 247). Çiçekli mücevherli sorguçlardan başka Osmanlılar'ın kullandıkları sorguçlara benzer şekilde tüy sorguçların mevcudiyeti dikkati çeker. Meselâ 1596'da Şah Abbas'ın elçisi olarak İstanbul'a gelen Erdebil Hanı Zülfikar Han yuvarlak bir başlık üzerine murassa' balıkçın sorguç takmıştı (Selânikî, II, 639). Bâbürlü hükümdarları ve yüksek sınıf mensupları mücevher ve tüy sorguçtan başka başı çerçeveleyen inci vb. süsler kullanırlardı. Şah Cihan'ın portresini gösteren bir tasvirde hükümdar sarığının arkasında mücevherli tüylü sorguç vardır ve iki ayrı sıra halinde inci çelengle sarılmıştır (Rogers, s. 101).

Osmanlılar'da atlar için kullanılan sorguçların raht hazinesinde muhafaza edildiği anlaşılmaktadır. Çeşitli biçimlerde hazırlanan bu sorguçlar, 1717 tarihli Raht Hazinesi Defteri'ne göre kovalı ve pençeli olarak

kaydedilmiştir. Sorguçları imal eden esnaf sorguççu adıyla biliniyordu. Bunlar İstanbul çarşı esnafı içinde yer alırdı. Ayrıca Osmanlı saray teşkilâtına bağlı olan ehl-i hiref teşkilâtı içinde de sorguççu esnafı bulunuyordu. Osmanlı padişah sorguçları Has Oda ağalarından olan tülbend ağası sorumluluğunda olup Enderun Hazinesi'nde muhafaza edilir, gerektiğinde kullanılıp tekrar yerine konurdu.

BİBLİYOGRAFYA

BA, KK, nr. 676, 7154; Neşrî, Cihannümâ (Unat), II, 817; Ârifî Fethullah Çelebi, Süleymannâme, TSMK, Hazine, nr. 1517, vr. 115b; Feridun Ahmed Bey, Nüzhetü'l esrâri'l-ahbâr der Sefer-i Sigetvar, TSMK, Hazine, nr. 1339, vr. 110b, 111a; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 46-47, 50, 101, 409; II, 612, 639, 807; Lokmân b. Hüseyin, Kıyâfetü'l-insâniyye fî şemâili'l-Osmâniyye, Ankara 1987, vr. 73a; a.mlf., Târîh-i Sultan Süleyman, Dublin Chester Beatty Library, nr. 413, vr. 115b; Hezarfen Hüseyin Efendi, Telhîsü'l-beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998, s. 147; Teşrifatîzâde Mehmed, Defteri Teşrîfât, İÜ Ktp., TY, nr. 9810, vr. 88a; A. Galland, İstanbul'a Ait Günlük Hâtıralar: 1672-1673 (nşr. Ch. Schefer, trc. Nahid Sırrı Örik), Ankara 1987, I, 229; İsmail H. Baykal, Enderun Mektebi Tarihi, İstanbul 1953, tür.yer.; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlılarda Narh Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri, İstanbul 1983, s. 223-224; J. M. Rogers, Mughal Miniatures, New York 1993, s. 101; Zeynep Tarım Ertuğ, Onaltıncı Yüzyıl Osmanlı Devletinde Cülûs ve Cenaze Törenleri, Ankara 1999, s. 133-143; a.mlf., "Osmanlılar'da Teşrifat / Ceremony and Protocol at the Ottoman Court", Türk Dünyası Kültür Atlası: Osmanlı Dönemi / A Cultural Atlas of the Turkish World: Ottoman Period, İstanbul 1999, I, 428-477; Padişahın Portresi: Tesavir-i Âl-i Osman, İstanbul 2000, s. 222-223, 259; D. J. Roxburgh, The Persian Album, 1400-1600: From Dispersal to Collection, New Haven 2005, s. 216, 232, 246-247.

Zeynep Tarım Ertuğ

SORUMLULUK

Türkçe sormak fiilinden türetilen yeni bir kelime olan sorumluluk (Ar. mes'ûliyyet) hukukta "uyulması gereken bir kurala aykırı davranışın hesabını verme, tazminatla yükümlü tutulma, işlenmiş bir suçun gerektirdiği cezayı çekme" ve daha özel kullanımıyla "alacaklının hakkını elde edebilmesi için el koyacağı mal varlığının hukukî durumu" anlamlarına gelir. Fransızca'da résponsabilité, İngilizce'de liability veya responsibility kelimeleriyle ifade edilen ve klasik fıkıh literatüründe kullanılmayan bu kavram, Batı hukuku düşüncesinin etkisiyle modern hukuk ve fıkıh eserlerinde bir terim olarak yer almıştır.

Âyet ve hadislerde "sorumlu" mânasında mes'ûl kelimesi yanında aynı kökten türeyen "sorguya çekilme, sorumlu tutulma" anlamındaki fiiller sıkça geçer (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "sʾel" md.; Wensinck, el-Muʿcem, "sʾel" md.). Ehliyet şartlarını taşıyan kişilerin din, ahlâk ve hukukun yüklediği görevlerden dolayı sorumlu tutulmaları bu alanların temel ilkelerinden olup insanın görevlerinden dolayı sorumlu tutulmaması halinde kanunlar, kurallar, buyruk ve yasaklar bütün gücünü ve önemini yitirir (bk. VAZİFE). Gerek Kur'ân-ı Kerîm'de gerekse hadislerde bu ilkenin önemi üzerinde durulmuştur (meselâ bk. el-A'râf 7/6; en-Nahl 16/93; el-İsrâ 17/34, 36; el-Furkān 25/16; el-Ankebût 29/13; el-Ahzâb 33/15; et-Tekâsür 102/8; Buhârî, "Cumʿa", 11; Müslim, "İmâret", 20; Ebû Dâvûd, "İmâret", 1; Tirmizî, "Ḳıyâmet", 1; Müsned, VI, 371).

Ahlâk âlimlerine göre dünyada sorumluluk duygusu taşıyan tek varlık insandır. Diğer varlıklarda bulunmayan akıl ve iradeye sahip olan insan kendine özgü inancı, değer yargıları ve yaşama tarzıyla bir şahsiyettir. Bu sebeple onun dinî, ahlâkî, içtimaî ve hukukî bakımdan doğru yolu seçmesi istenir ve bu hususlarda sorumlu tutulur. İnsanın iradeli davranışları üzerinde hüküm veren başlıca üç otoriteye göre üç türlü sorumluluk bulunduğu kabul edilir. 1. Vicdanî (ahlâkî) sorumluluk. Olumsuz sebeplerle yaratılışı (fıtrat) bozulmamış her insan, ruhî yapısında yer alan ve yerine göre kendisini takdir eden veya suçlayan vicdanın otoritesini hisseder. "Müftüler sana fetva verse de sen yine vicdanına danış" (Dârimî, "Büyûʿ",

2); “Kötülük senin içine sıkıntı veren şeydir” (Müslim, “Birr”, 14) gibi hadisler vicdanî sorumluluğun önemini ifade eder. 2. İçtimaî sorumluluk. İslâmiyet kişinin hayatını kendisinde başlayıp kendisinde biten bir olay olarak görmemiş, bir yandan bireyi toplum karşısında sorumlu kılarken bir yandan da topluma insanların iyiliği uğruna çaba harcama sorumluluğu yüklemiştir. Bu tür sorumluluğu denetleyip değerlendiren otorite bireyi kuşatan sosyal çevredir. 3. Dinî sorumluluk. İnsanı aşan en yüksek kudret sahibi ilâhî otorite tarafından belirlenen bu tür sorumluluk inanma ihtiyacından doğup diğer iki sorumluluk çeşidinin eksikliğini tamamlar. Dinî şuurun zayıfladığı toplumlarda gözlenen ahlâkî düşüş, kalplerden âhiret kaygısının ve Allah korkusunun silinmesi durumunda ahlâkî ve içtimaî sorumlulukların da çöküşünün kaçınılmaz olduğunu göstermektedir (Çağrıcı, III, 1298-1300). Sorumluluk için insan olmak yeterli olmayıp bu konuda aranan şartlar ahlâk ve hukukta geniş biçimde incelenmiştir (bk. TEKLİF).

Tarihî Süreç. Batı’da gerek borçlar hukuku gerekse ceza hukuku alanlarında sorumluluk düşüncesi farklı aşamalardan geçmiştir. İlkçağ’larda alacaklı borçlunun şahsına el koyup onu köle edinme, hatta öldürme yetkisine, belirli bir zarara uğrayan kişi de intikam alma ve fâile aynı şekilde zarar verme hakkına sahip kabul ediliyordu. Bu katı sistem giderek yerini birleşik sisteme bırakmıştır. Birleşik sistemde zarar veren kişi belli bir meblağ karşılığında mağdurun öç alma hakkını satın alarak sorumluluktan kurtuluyordu. Bu sistemin uygulanması başlangıçta tarafların rızalarına bağlıyken devlet gücünün artmasıyla zorunlu hale gelmiştir. Modern hukuk, özel sorumluluklar sistemi yerine genel bir sebebe dayalı kusur sorumluluğunu geliştirmiştir. Kusur sorumluluğu, 1804 tarihli Fransız Medenî Kanunu’nun 1382. maddesiyle getirilen önemli yeniliklerden biridir (Deschenaux - Tercier, s. 1). Bu alanda ulaşılan son aşama, kusur

sorumluluğu yanında objektif sorumluluk veya sebep sorumluluğu diye anılan bazı sorumluluk durumlarının kabul edilmesidir. Objektif yani kusura dayanmayan sorumlulukta kişi, ahlâk yönünden kınanacak hiçbir hatası olmamasına rağmen sebep olduğu zararı gidermekle yükümlüdür. Bu tür sorumluluğun doğması için sorumluluğun bağlandığı davranış veya olgu ile zarar arasında illiyet bağının bulunması yeterlidir. Sorumluluğun bu aşaması, XIX. yüzyılın ikinci yarısında gerçekleşen endüstriyel ve sosyal

devrimlerin bir sonucudur. Bu düşünce öğreti ve ictihadlarda giderek gelişmiştir. Objektif sorumluluk, önce iş mevzuatında ve demiryolu işletenlerin sorumluluğuna ilişkin yasalarda yer almış, daha sonra sebep sorumluluğu anlayışına dayandırılabilecek birçok alana yayılmıştır (İmre, s. 50-55). Ceza hukuku sahasında da benzeri gelişmeler olmuştur. Roma, Yunan, Fars ve Bâbil hukuklarında sadece insanlar değil hayvanlar ve cansız varlıklar da cezaî sorumluluğa konu olabiliyordu. Zarar veren ister insan ister hayvan olsun mağdura teslim ediliyordu. Cezaî sorumlulukta şahsîlik ilkesi geçerli değildi. Cezalandırmanın amacı acı veren bedenî cezalarla fâile hatasının kefâretini ödetmek olduğu için cezalar son derece ağır, kullanılan yöntemler de vahşice ve işkenceye yönelikti. Bu uygulamaların Ortaçağ Avrupası'na da hâkim olduğu, bu dönemde suçun sadece maddî yönünün dikkate alındığı, fâilin sorumluluğa ehil olup olmadığına, söz konusu fiilin önceden suç olarak ilân edilip edilmediğine ve cezalandırılan kişinin gerçekten ilgili fiili işleyip işlemediğine pek dikkat edilmediği görülmektedir. 1789 Fransız İhtilâli cezaî sorumluluk alanında yeni ilkeler getirmiş, bu çerçevede fâilin hareketlerinin anlamını kavrayabilecek ve bunları isteyebilecek durumda olması cezaî sorumluluğun temel şartları sayılmış, kanunla belirlenmeden ve insanlara bildirilmeden bir fiilin suç sayılmaması, ceza seçimi ve takdirinde hâkimin yetkilerinin sınırlandırılması, sadece hayatta bulunan insanların cezaî sorumluluğa konu olabilmesi, cezaların şahsîliği, cebir altında olanların ve temyiz çağına ulaşmamış çocukların cezaî sorumluluklarının bulunmadığı, temyiz çağındaki çocuklara da ancak ıslah amaçlı basit cezaların uygulanabileceği ilkeleri kabul edilmiştir.

Sorumluluk Türleri. Yaptırımı Açısından. A) Cezaî Sorumluluk. Bu tür sorumluluk insanın kendi seçimiyle anlamı ve sonucunun idrakinde olarak işlediği, hukuk nizamınca suç sayılan fiilin ceza niteliğindeki yaptırımlarına katlanmasını ifade eder. B) Hukukî (Medenî) Sorumluluk. "Kişinin haksız fiiliyle verdiği zarardan, borcunu ifa etmemesinden veya geç yahut kötü ifa etmesinden dolayı tazminle yükümlü olması" demektir. 1. Akdî Sorumluluk. Hukukî işlemler ve özellikle akidlerden doğan borcun hiç ifa edilmemiş ya da gereği gibi yerine getirilmemiş olması durumunda borçlunun verdiği zarardan sorumlu olmasına denir. 2. Akid Dışı Sorumluluk. Aralarında önceden akdî bir münasebet bulunmaksızın veya önceden mevcut akdî münasebet ihlâl edilmeksizin bir kimsenin başka

birine zarar vermesi halinde tazminat borcunun ortaya çıkmasına akid dışı sorumluluk veya haksız fiil sorumluluğu adı verilir. a) Kusura dayanan sorumluluk. "Kusurlu fiiliyle başkasına zarar veren kimsenin fiilinden ve doğurduğu sonuçlardan sorumlu olması" demektir. Bu tür sorumlulukta zarar verenin kusurlu olmadığını ispat etmesi sorumluluktan kurtulma sebebidir. b) Kusura dayanmayan sorumluluk. Kişi bazı durumlarda kusursuz olmasına rağmen sorumlu tutulur; buna objektif sorumluluk veya sebep sorumluluğu denir. Öte yandan hukukî sorumlulukla ilgili şöyle bir ayırım da yapılmaktadır: Eğer sorumluluğun sebebinden, yani bir şahsa isnat edilen haksız fiilden, borcun ifa edilmemesi veya geç yahut kötü ifa edilmesinden söz ediliyorsa buna "için sorumluluk" veya "dolayı sorumluluk", bir kimsenin borcu mal varlığıyla karşılaması ve tekeffül etmesinden, yani borçlunun alacaklıya karşı mal varlığıyla sorumlu olmasından bahsediliyorsa buna da "ile sorumluluk" denir.

Konusu Açısından. A) Ceza Hukukunda. Bu alandaki sorumluluğun konusu ceza ehliyetine sahip gerçek kişiler yani insanlardır. Hükmî şahısların cezaî sorumluluğa konu teşkil edip etmeyecekleri ise tartışmalıdır. B) Borçlar Hukukunda. 1. Kişi ile Sorumluluk. "Borçlunun kendi şahsıyla sorumlu olması" anlamına gelir. İlkçağ'larda görülen, alacaklının alacağına karşılık borçlunun şahsına el koyup onu köle edinmesi, hatta öldürebilmesi gibi uygulamalar zamanla ortadan kalktığı için özel hukuk alanında artık kişi ile sorumluluk söz konusu değildir. 2. Mal Varlığı ile Sorumluluk. "Borçlunun sorumluluğunun yalnızca mal varlığı ile sınırlı olması" demektir. Borçlar hukukunda dar anlamıyla sorumluluk, alacaklının hakkını elde edebilmesi için el koyacağı mal varlığının hukukî durumunu ifade eder (Tunçomağ, I, 36). Kural olarak borçlu borcundan bütün mal varlığı ile sorumludur. Borç ifa edilmediği takdirde alacaklı, borçluya ait mal varlığının aktif kısmındaki malların ve hakların her birine alacağını karşılayacak kadarıyla ve cebrî icra yoluyla el koyabilir. Buna sınırsız sorumluluk denir. Borçlunun mal varlığının tamamıyla sorumlu olması yasa hükmü ya da sözleşme ile sınırlandırılabilir. Bu durumda da sınırlı sorumluluk söz konusu olur. Eğer alacaklı, borçlunun dilediği malına el koyma yetkisine sahip olmakla beraber bu yetki belli miktarla sınırlandırılmışsa buna sınırlı şahsî sorumluluk, alacaklı hakkını borçlunun ancak belli bir malından alabilecekse buna da sınırlı aynî sorumluluk adı verilir.

İslâm Hukukunda. Fıkıh eserlerinde sorumluluk konusunda yer alan muhteva, inceleme kolaylığı sağlaması açısından modern hukuktaki ayırımlar esas alınarak şöylece özetlenebilir: A) Cezaî Sorumluluk. Ceza hukuku alanında modern hukukun ulaşmış olduğu sorumlulukla ilgili temel ilkeler ya Kitap ve Sünnet'te doğrudan ifadesini bulmuş veya bu kaynaklardan hareketle fakihlerce kurallaştırılmıştır. Cezaî sorumluluğun sadece canlı ve mükellef insanlar için söz konusu olması, cezanın şahsîliği ve hukuk önünde herkesin eşit sayılması ilkeleri bunların başında gelir. Yine had olarak nitelenen suç ve cezalarda hâkime takdir yetkisinin tanınmaması, fıkıhta suç ve cezanın kanunîliği fikrinin işlenmesi açısından önemli bir zemin oluşturmuştur. İslâm hukukuna göre aklî melekeleri yerinde ve ergenlik çağına ulaşmış olan her insan ceza ehliyetine sahip olup cezaî fiillerinden dolayı sorumludur. Ceza ehliyetine etki eden durumlar arasında yaş küçüklüğü, akıl hastalığı, sarhoşluk, uyku, bayılma ve hipnoz sayılabilir. Uzmanlar tarafından etki derecelerinin tesbit edilmesi gereken bu hallerin varlığı bazı durumlarda ceza ehliyetini tamamen ortadan kaldırdığından cezaî sorumluluk da söz konusu olmaz. Cezaî sorumluluk için fâilin irade hürriyetine sahip bulunması gerektiği, cebir halinde ise böyle bir seçim imkânı olmadığı dikkate alındığında bu durumda cezaî sorumluluktan söz edilemeyeceği açıktır. Suç niteliğindeki fiillerin ikrah ve zaruret hallerinde işlenmesi meselesi fakihlerce titiz bir incelemeye tâbi tutularak başkalarının hayat hakkını ihlâl sayılmayacak durumlarda kural olarak bu gibi kişilerin cezaî sorumluluğunun olmayacağına hükmedilmiştir. İşlenen fiilin cezaî sorumluluk doğurabilmesi için o fiilin işlenmesi suç olmalıdır.

Bir fiilin suç sayılıp cezalandırılabilmesi için de onun nas veya hukuk nizamınca suç olarak belirlenmiş olması (kanunî unsur), bilfiil işlenmiş olması (maddî unsur), fâilin kusurlu olması (mânevî unsur), ayrıca fiilin hukuka aykırı olması gerekir. Kusur bulunmayan yerde cezaî sorumluluk da yoktur. Cezaî sorumluluk derecesi "fâilin kastı, ihmali veya taksiri" demek olan kusur türüne göre belirlenir.

B) Hukukî Sorumluluk. 1. Akdî Sorumluluk. Çağdaş birçok araştırmacının belirttiği gibi insanların birbirlerinin mallarını haksız yere yemelerinin yasaklanmış olması (el-Bakara 2/188) ve genel anlamda zararın tazmin edilmesi gerektiği yönündeki ilke uyarınca, borcun hiç ifa edilmemiş ya da

gereği gibi yerine getirilmemiş olmasıyla alacaklıya verilen zararın tazmin edilmesi gerekir. Ancak zararın kesin biçimde meydana gelmiş olması ve hukuken ispat edilebilmesi şarttır. 2. Akid Dışı Sorumluluk. Batı'da borçlar hukuku alanında sorumluluk fikrinin son dönemlerde ulaştığı sebep sorumluluğu anlayışı ve dayandığı fikrî temeller İslâm hukukunun ana kaynaklarını oluşturan Kur'an ve Sünnet'te mevcut olduğu için başlangıçtan itibaren fıkıh doktrinlerinde sorumlulukla ilgili meseleler bu esaslar çerçevesinde, ancak diğer konularda olduğu gibi daha çok kazüistik metotla ve zengin örneklerle ele alınıp işlenmiştir. Hz. Peygamber'in Vedâ hutbesinde can, mal ve namus dokunulmazlığını ilân eden sözleriyle (Müslim, "Birr", 32; Ebû Dâvûd, "Edeb", 35) hangi şekilde olursa olsun hiç kimseye zarar verilemeyeceğini ve zararın yeni bir zararla giderilemeyeceğini ifade eden, "Zarar ve mukabele bi'z-zarar yoktur" hadisi (el-Muvaṭṭaʾ, "Aḳżıye", 31; İbn Mâce, "Aḥkâm", 17; Mecelle, md. 19) sorumluluk anlayışı ve tazmin sorumluluğuyla ilgili delillerin başında yer alır. Bu konudaki delillerin yoğunluğu sebebiyle, "Zarar izâle olunur" kuralı (Mecelle, md. 20) İslâm hukukunun beş temel ilkesinden biri sayılmıştır. Fıkıhta akid dışı sorumluluklarda kusur sorumluluğu anlayışı yerine sebep sorumluluğu anlayışı hâkim olduğu için (Yıldız, s. 167-168) kişiye mübâşeret veya tesebbüb yoluyla nisbet edilebilecek herhangi bir fiille zarar arasında illiyet bağı kurulabildiği takdirde o kişi meydana gelmiş olan zararı tazmin etmekle sorumlu olur. Hukukî sorumluluk için fâilin kusurlu olması şart olmamakla birlikte kişiye nisbet edilen zararlı fiilin mübâşeret halinde zarar görenin mutlak haklarını ihlâl edecek şekilde meydana gelmiş olması, tesebbüb halinde ise başlatma açısından hukuka aykırı sayılması şarttır. Çünkü başlatma itibariyle fiili hukuka aykırı olmasa bile başkalarının mutlak haklarını ihlâl ettiği takdirde mübâşeret halindeki fâil meydana getirdiği zararı tazminle sorumlu tutulur (a.g.e., s. 93-99; ayrıca bk. MÜBÂŞERET). Her iki şekliyle, yani fiili başlatma ve sonuçlandırma açısından kişiye nisbet edilebilecek hukuka aykırı fiil bulunmadığı takdirde bile kişinin yönetimindeki mal, kişi veya olayların sebep olduğu zararlardan dolayı tazmin sorumluluğu söz konusu edilebilir. Özellikle tehlike sorumlulukları dikkate alındığında, meselâ kazalar ve büyük enerji gücü ile çalışan işletmelerde meydana gelebilecek patlamaların doğurduğu zararlarda sebep sorumluluğu anlayışı oldukça önemlidir. Modern hukukta yararla zarar arasındaki bağ, genel özen gösterme, hukukî alan, tehlike, fedakârlığın denkleştirilmesi ve hakkaniyet

gibi düşüncelere dayalı olarak özel hukuk alanında birçok sorumluluk geliştirilmiştir. Çağdaş İslâm hukuku araştırmalarında da klasik fıkıhtaki âkılenin sorumluluğu, fâili bulunamayan cinayetlerde kasâme usulüne göre ölünün bulunduğu mahalde oturanların veya o mahal sahiplerinin sorumluluğu, öldürülen ve sorumlusu herhangi bir yolla bulunamayan kimselerin diyetlerinden beytülmâlin sorumluluğu, borcunu ödeyecek kadar malı olmadan ölen kimsenin borçlarından yine beytülmâlin sorumluluğu gibi sorumlulukların modern hukuktakine benzer fikrî temellere dayandığı ve kanun koyucunun aynı ilkeleri dikkate alarak ihtiyaç halinde yeni sebep sorumlulukları oluşturabileceği belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, VI, 371; Mecelle, md. 19, 20; Zahit İmre, Doktrinde ve Türk Hukukunda Kusursuz Mesuliyet Halleri, İstanbul 1949, s. 8, 50-55; Haluk Tandoğan, Türk Mesuliyet Hukuku (Akit ve Akdî Mesuliyet), Ankara 1961, s. 1-49; R. Pound, Medḫal ilâ felsefeti’l-ḳānûn (trc. Salâh Debbâğ), Beyrut 1967, s. 87-125; Ali el-Hafîf, eḍ-Ḍamân fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Kahire 1971, I, 46; Kenan Tunçomağ, Türk Borçlar Hukuku, İstanbul 1976, I, 36-40, 426-607; H. Deschenaux - P. Tercier, Sorumluluk Hukuku (trc. Salim Özdemir), Ankara 1983, s. 1-7; Süleyman Muhammed Ahmed, Ḍamânü’l-mütlefât fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Kahire 1985, s. 29-72; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fiʿlü’ḍ-ḍâr ve’ḍ-ḍamân fîh, Dımaşk 1988, s. 22-23; Mustafa Reşit Karahasan, Sorumluluk ve Tazminat Hukuku, İstanbul 1989, I, 57-59; Ahmet Akman, İslâm Hukukunda Akdî Mesuliyetten Doğan Tazminat (doktora tezi, 1992), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 155, 157; Selâhattin Sulhi Tekinay v.dğr., Tekinay Borçlar Hukuku: Genel Hükümler, İstanbul 1993, s. 474-491; M. Ahmed Sirâc, Ḍamânü’l-ʿudvân fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Beyrut 1993, s. 64; Sulhi Dönmezer - Sahir Erman, Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku, İstanbul 1994, I, 307-311; II, 143; Rahmi Yaran, İslâm Hukukunda Borçlunun ve Alacaklının Temerrüdü (doktora tezi, 1994), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 118-176, 241; Nuri Kahveci, İslâm Borçlar Hukukunda Tazminat (doktora tezi, 1998), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 1-78; Fikret Eren, Borçlar Hukuku: Genel Hükümler, İstanbul 2003, s. 444-

541; Kemal Yıldız, İslâm Sorumluluk Hukuku: Akit Dışı Sorumluluk, İstanbul 2005, s. 28-34, 73-76, 93-99, 167-168; Hüseyin Esen, İslâm'da Suç ve Ceza: İslâm Hukukunda Cezaî Sorumluluk, İzmir 2006, s. 39-40, 101-150; Mehmet Akif Aydın, "Eski Hukukumuzda Bir Haksız Fiil Türü Olarak İtlâf", Hukuk Araştırmaları, V/ 1-3, İstanbul 1990, s. 67-85; a.mlf., "İslâm Hukukunda Gasp", İTED, IX (1995), s. 163-220; G. S. Masoodi, "Criminal Liability at Islamic and Western Laws (Parallel and Distinctive Features)", Islamic and Comparative Law Quarterly, X-XI, New Delhi 1990-91, s. 1-16; Nihat Dalgın, "Cezaî Sorumlulukta Kasıt", Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 10, Samsun 1998, s. 207-247; R. A. Duff, "Responsibility", Routledge Encyclopedia of Philosophy, London 1998, VIII, 290-294; Mustafa Çağrıcı, "Mesuliyet", İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi (ed. İbrahim Kâfi Dönmez), İstanbul 2006, III, 1298-1300.

Kemal Yıldız

SOSYALİZM

Sosyalizm (Fr. socialisme), özel mülkiyetin ve gelir dağılımının, fertlerin sadece kendi menfaatlerini korumaları suretiyle veya kapitalizm şartlarında piyasa güçlerinin serbest işleyişi yoluyla belirlenmeyip toplumun denetimine bağlı tutulduğu toplumsal örgütlenme sistemine ve ideolojisine verilen addır. Özel mülkiyet, piyasa ekonomisi ve kâr esasına dayanan kapitalizme bir tepki olarak doğan sosyalizm sermaye sahipleriyle işçiler arasındaki eşitsizliği, servet ve refah farklarını ortadan kaldırma iddiasındadır. Sosyalizmde üretim araçlarının toplumun mülkiyetine geçmesi ve özel mülkiyet yerine kolektif mülkiyetin oluşturulması, toplumda sınıf farklılıklarının ortadan kaldırılması amaçlanmaktadır. Sosyalizmin savunduğu bazı fikirleri bütün düşünce tarihinde bulmak mümkünse de modern şekliyle sosyalizmi bunların ürünü saymak yanlıştır. Bununla birlikte sosyalist düşünceyi savunanlar kavramın kökenini Eflâtun'a kadar götürerek bütün hak aramalarını ve adalet isteklerini bu ideolojiye mal etmeye çalışmışlardır.

Siyasal bir ideoloji olarak sosyalizmin formüle edilmesi süreci, Fransa'da Napolyon döneminin sona erdiği 1815 yılı ile Karl Marx'ın Komünist Manifesto'sunu kaleme aldığı ve bütün Avrupa'da liberal-milliyetçi

devrimlerin yapıldığı 1848 yılı arasını kapsar. 1789 Fransız İhtilâli, Batı Avrupa'daki eski mutlakıyetçi rejimlerin yıkılarak liberal demokrasi ve endüstrileşme döneminin başlaması için önemli dönüm noktalarından birini oluşturdu. Bu süreç içinde belirleyici sosyal sınıf olarak burjuva aristokrat sınıfın yerini aldı, "toprağa bağlı kölelik" anlamına gelen serflik sisteminin ilga edilmesi sonucu çok sayıda köylü fabrikalarda çalışmak üzere şehirlere göç etti. Bu yeni dönemde işçilerin hayat ve çalışma şartları ise kölelik dönemindekinden daha iyi değildi. Fransız İhtilâli ve sanayi devrimi neticesinde siyaset ve endüstri alanında gerçekleştirilen reformlar Avrupa'da yeni bir sosyal, siyasal ve ekonomik sistem ortaya çıkardı. Kapitalist üretim tarzı işçi sınıfı için bir dizi adaletsizlik ve haksızlığı beraberinde getirdi; bu da işçi sınıfının örgütlü siyasî bir güç olarak meydana çıkmasına yol açtı.

Ortaya çıkış, yükseliş ve etkisini yitirme dönemlerinde sosyalizmin coğrafyaya göre gelişmesi farklı oldu. Sosyalizmin İngiltere'deki gelişmesi sanayi devriminin yarattığı sosyal ve ekonomik sonuçlara dayalı olup genelde işçi kitlelerine göre şekillendi. Kıta Avrupası'nda ise toplumun genel meselelerine uygulanacak düşüncelerin geliştirilmesi şeklinde ortaya çıktı. İngiliz sosyalizmi ekonomik sorunlara yönelen pratik bir çözüm karakteri taşırken Fransız sosyalizmi hürriyet, adalet, eşitlik, demokrasi gibi ihtilâlin getirdiği ideal kavramlar etrafında şekillendi; sanayileşme ve hızlı sosyal değişmenin bozduğu değerlere yeniden dönme idealini dile getirdi. Sosyalizmin öncüsü kabul edilen Fransız yazarları Henri de Saint Simon (ö. 1825) ve Charles Fourier'nin (ö. 1837) fikirleri ütopik olarak görülmekle birlikte sonraki sosyalistleri de büyük ölçüde etkiledi. Robert Owen de (ö. 1858) bu fikrin İngiltere'deki öncülüğünü yaptı. Sosyalist düşünce tarihinin önemli şahsiyetlerinin başında gelen Karl Marx klasik Alman felsefesini, Fransız sosyalizmini ve İngiliz siyasal düşüncesini bir araya getirerek kendi sosyalizm anlayışını oluşturdu. Önceki sosyalist düşünceleri hayalci (ütopist) diye niteleyen Marx'ın, arkadaşı Friedrich Engels'le birlikte "Hegel'in felsefesini düzelterek" ortaya koydukları sosyalizme bilimsel sosyalizm adı verilir. Anılan düşünürlerin tarihî maddecilik ve diyalektik teorisine dayanan bu teoride üretim araçlarının kamu mülkü olduğu ve tarihsel olarak kapitalizmden sonra kaçınılmaz şekilde sosyalizmin geleceği iddia edilmekte, bilimsel sosyalizmin, toplumsal gelişmeyi belirleyen objektif yasalarının bilinip tanınmasına dayanan bir düzen olup insanlığın en mutlu aşaması olan komünizme geçişin son evresini temsil ettiği savunulmaktadır.

Avrupa'da ilk sosyalist partiler 1860'lı yıllarda kuruldu. Üretim araçlarını kamulaştırma ve sınıfsız bir toplum ortaya çıkarma isteğinde birleşen bu partiler amaca ulaşmada izlenecek metot ve devrimden sonra devletin varlığı gibi konularda birbirinden ayrılır. İhtilâlci sosyalistlere göre iktidar ancak şiddet yoluyla alınır ve ardından proletarya diktatörlüğü kurulur. Reformcu sosyalistlere göre ise sosyalistlerin iktidara gelmesi için meşrû yollar açıktır. Bazısına göre zenginliklerin kişiler arasında yeteneğe göre dağıtılacağı sosyalist ülkede devlet yerinde kalacak, bazısına göre sosyalist devlet devrimin sadece ilk evresi olacak, ikinci evrede ise zenginliklerin kişiler arasında ihtiyaca göre dağıtılacağı komünist toplumu

gerçekleştirmek için devlet yavaş yavaş kaldırılacaktır. Sosyalistlerin Paris'teki başarısız ihtilâl girişimi (1871), Marx'ın sosyalizme giden tek yolun spontane ve isyancı bir devrim olduğuna dair görüşlerini gözden geçirmesine ve gelişmiş demokratik siyasî sisteme sahip toplumlarda barışçı bir şekilde sosyalizme geçişin mümkün olduğu fikrini benimsemesine yol açtı. Marx'ın felsefesindeki bu çelişki, sonraki komünistler ve sosyal demokratlara devrim süreci konusundaki görüş farklılıklarını meşrulaştırma fırsatı verdi.

Dünyadaki ilk sosyalist devrim 1917'de Vladimir Ilyich Lenin liderliğinde Rusya'da gerçekleşti. Bu devrimden sonra Bolşevikler'in 1919'da III. Enternasyonal'i (Komünist Enternasyonal / Komintern) kurmaları ve kısa sürede kontrollerine geçirmeleri, üyelik için katı kurallar dayatmaları sosyalistlerle komünistleri birbirinden iyice uzaklaştırdı. Almanya'da nasyonal sosyalizmin, İtalya'da faşizmin iktidara gelmesi de III. Enternasyonel'i olumsuz etkiledi. İhtilâlci Marksist-Leninist çizgi Avrupa'da fazla rağbet görmedi. II. Dünya Savaşı'ndan sonra sosyalizm her ne kadar kendi içinde bölünmüşlüğünü sürdürdüyse de Doğu Avrupa ülkelerinde, Uzakdoğu'da, Latin Amerika'da ve pek çok üçüncü dünya ülkesinde iktidara gelme imkânı buldu. Çin Halk Cumhuriyeti'nin komünistleşmesi, sosyalizmin uluslararası gelişmesinde önemli rol oynamakla birlikte Sovyetler Birliği ile çatışma noktasına gelmesi sosyalizmi yeni bir bölünme ile karşı karşıya getirdi. Doğu Avrupa ülkelerindeki sosyalizm uygulaması Sovyetler'in denetiminde kalırken Batı Avrupa'daki sosyalist partiler Marx'ın ihtilâlci sosyalist çizgisinden uzaklaşarak demokratik yöntemleri benimsediler.

XX. yüzyıl, toplumsal bir teori olarak sosyalizmin siyasal pratiğe dökülüp uygulanmaya çalışıldığı bir dönem oldu. Toplumsal denetimin tanımına ve uygulanma şekline bağlı olarak ütopik sosyalizm, bilimsel sosyalizm, ihtilâlci sosyalizm, reformcu sosyalizm, liberal sosyalizm, demokratik sosyalizm gibi birbirinden farklı çok sayıda sosyalizm anlayışı gelişti. Ayrıca ırk, din ve coğrafyaya bağlı sosyalizm türleri ve uygulamaları ortaya çıktı: Arap sosyalizmi, Afrika sosyalizmi, İslâm sosyalizmi, hıristiyan sosyalizmi gibi. Hitler'in ve onun günümüzdeki takipçilerinin ideolojisine de nasyonal sosyalizm denmektedir. Sosyalist-komünist rejimlerin hemen hepsi 1980'li yılların sonunda birbiri ardına dağılarak tasfiye oldu. Bunda,

sosyalizmin toplumsal beklentilere cevap verememesinin yanında sosyalist-komünist rejimlerin insanları bir arada tutacak mânevî esasları yok etmesi ve insanları totaliter bir siyasî rejimin memurları haline getirip ahlâkî bir özne olmaktan çıkarması da önemli rol oynadı.

İslâm Ülkeleri ve Sosyalizm. Sosyalizm teriminin karşılığı olarak Arapça'da iştirâk (karışmak, ortak olmak) masdarından iştirâkiyye kelimesi türetildi. Lübnanlı ansiklopedist Butrus el-Bustânî 1871'deki Paris komünü için iştirak kelimesini, sosyalist parti için "hizbü'l-iştirâki'l-âm fi'l-mâl ve'l-emlâk" ifadesini kullandı. İştirâkiyye kavramı sosyalizmin karşılığı olarak 1890'lı yıllarda el-Muḳteṭaf ve el-Hilâl dergilerinde çıkan makalelerle Cemâleddîn-i Efgānî'nin 1892-1897 yıllarında yazdığı yazılardan sonra tanındı (Hanna, LVII/ 1 [1967], s. 24; Wahba, X [1990], s. 51 vd.). Fakat dönemin konuyla ilgili yazıları incelendiğinde başlangıçta bir kavram kargaşası yaşandığı anlaşılmaktadır. Bu çerçevede sosyalizm kelimesinin Arapça karşılığı olarak bazan ictimâiyye tercih edilirken iştirâkiyye de komünizmi ifade etmek için kullanıldı (Aliyyüddin Hilâl, s. 51-54). Daha sonra komünizm karşılığı olarak şüyûiyye yerleşti. Türkçe'de ise XX. yüzyıl başlarından itibaren sosyalizm terimi kullanıldı. Fakat İslâm ülkelerinin çoğunda komünizmin yasaklanması ve yasalarda bu siyasî akımı benimseme, övme vb. fiiller hakkında ağır ceza hükümlerinin yer alması sonucu sosyalizm / sosyalist kelimeleri

bazan komünizm / komünist kelimelerine paravan olarak kullanıldı.

Osmanlılar'da ve Türkiye'de Sosyalist Düşüncenin Gelişmesi. Bir İngiliz seyyahın 1848'de İzmit Valisi Osman Bey'in kendisine Paris'te yeni neşredilen sosyalist bir bildiri gösterdiğini şaşırarak ifade etmesinden (Farlane, II, 430) hareketle Osmanlı siyasetçi ve aydınlarının bütün Avrupa'yı etkisi altına alan 1848-1849 devrimlerini yakından takip ederken sosyalist fikirlerle de tanışmış oldukları söylenebilir.

1871'deki Paris komünü hakkında İstanbul, Kahire ve Lübnan'da yayımlanan gazete ve dergilerde haberler çıktığı gözlenir. Bu komüne katılan Mehmed, Nûri ve Reşad adlı üç Türk yurda döndükten sonra gözlemlerini kaleme aldılar (aş. bk.). XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın başlarında sosyalist fikirler Osmanlı Devleti'nin çeşitli bölgelerinde

yaşayan azınlıklar arasında yayılmaya başladı. Bunda Avrupa'dan ve Rusya'dan gelen yahudi göçmenlerin de etkisi vardı. Osmanlılar'da sosyalistlerin ilk teşkilâtlandıkları yer Selânik oldu. 1908 Meclisi Meb'ûsânı'na merkezi Selânik'te bulunan Federal Halk Partisi temsilcileri olarak katılan milletvekillerinden Dimitri Vlahof ve Zohrap efendiler kendilerinin sosyalist olduklarını söyleyen ilk kişiler arasında yer alır. "İştirakçi" lakabıyla tanınan Hüseyin Hilmi de ihtilâlden hemen sonra İstanbul'da İştirâk dergisini çıkarmaya başladı. Bu dergi etrafında toplananlar Eylül 1910'da Osmanlı Sosyalist Fırkası'nı kurdular ve sürekli İttihat ve Terakkî'nin baskısı altında kaldılar. Refik Nevzat 1911'de bu partinin Paris şubesini açtı. 1913'te Ocak ayındaki Bâbıâli Baskını'ndan ve haziranda Sadrazam Mahmud Şevket Paşa'nın öldürülmesinden sonra Hüseyin Hilmi Anadolu'ya sürüldü. I. Dünya Savaşı yıllarında Osmanlı Devleti'nde radikal sosyalizmin önde gelen savunucusu, bir süre İttihat ve Terakkî'nin danışmanlığını da yapan Rus yahudilerinden Parvus lakaplı Alexander Israel Helphand oldu. Parvus, millî bir burjuvazinin doğmasını sosyalizmin ön şartı saydığından İttihatçılar'ın millî iktisat oluşturma gayretlerini destekliyordu. 1917 Bolşevik İhtilâli, Türkiye'de sosyalizm yanlısı düşüncelerin cazip hale gelmesinde etkili oldu. İhtilâlin önderlerinden Tatar asıllı müslüman Mîr Said Sultan Galiyev de önceleri etkin bir şekilde "sosyalist turan" düşüncesinin Asya'daki Türkler ve müslümanlar arasında yayılması için çaba gösterdi. Fakat sonradan proletarya diktatörlüğünün sömürge altındaki halklara bir fayda getirmeyeceği fikrine vardı. 1923'te Rus Komünist Partisi'nden çıkarıldı ve daha sonra Stalin rejimi tarafından idam edildi.

İstanbul'da 1918'de mütarekenin yapılması sosyalistler açısından bir hareketliliği beraberinde getirdi. Hüseyin Hilmi, İngiliz işgali altındaki İstanbul'a dönerek 1919'da Türkiye Sosyalist Fırkası'nı kurdu ve İdrak gazetesini neşretmeye başladı. I. Dünya Savaşı'nın ardından ortaya çıkan bazı Türk sosyalistleri, Berlin'de Türkiye İşçi ve Çiftçi Sosyalist Fırkası'nı kurarak Kurtuluş dergisini neşrettiler. Türkiye'ye döndüklerinde de aynı isimle bir parti kurdular. Şefik Hüsnü (Değmer) onlara katılarak Türkiye'deki Moskova yanlısı ilk Marksist partinin kurulmasında etkin rol aldı. Kurtuluş dergisinin Mart 1920'de kapatılmasından sonra 1921-1925 arasında Aydınlık dergisi neşredildi. Millî Mücadele sırasında Anadolu'da çeşitli isimler altında bazı sosyalist hareketler ortaya çıktı. 1920 yılında

kurulan Yeşil Ordu Cemiyeti, Bolşeviklik'le İslâmiyet'i bağdaştıran bir nizamnâme hazırladı. Çerkez Ethem Seyyâre-i Yeni Dünya, Yunus Nadi de Anadolu'da Yeni Gün isimli gazeteleri çıkararak sosyalist ve İslâmcı görüşlerin karışımından oluşan yayınlar yapıyorlardı. Ekim 1920'de Türkiye Komünist Partisi, Aralık 1920'de Türkiye Halk İştirâkiyun Fırkası kuruldu. Bu partinin ileri gelenleri aynı zamanda Moskova'ya bağlı gizli Türkiye Komünist Partisi (TKP) üyeleriydi. Türkiye Komünist Partisi İdil-Ural, Kırım, Türkistan ve Azerbaycan'da da teşkilâtlanmak için büyük gayret sarfediyordu. Türkiye Komünist Partisi'nin lideri olan eski İttihatçılar'dan Mustafa Suphi 1914'te Rusya'ya kaçtı, Ocak 1921'de Türkiye'ye dönüşünde arkadaşlarıyla birlikte öldürüldü.

Cumhuriyet'in ilânından sonra kurulan Cumhuriyet Halk Fırkası'nın tek başına siyasî hayata hâkim olmasıyla sosyalist hareketler bir durgunluk devri yaşadı. Mart 1925'te çıkarılan Takrîr-i Sükûn Kanunu ile hükümetin bütün muhalefeti yasaklamasının ardından bazı komünist hareketler faaliyetlerine Türkiye dışında ve yer altında devam etti. 1920'li ve 1930'lu yıllarda büyük ölçüde komintern etkisi altında gelişen Türkiye'deki sosyalist hareketin kısmen bunun dışına çıkmak için çaba gösterdiği görülür. 1932'de neşredilmeye başlanan Kadro dergisi etrafında oluşan ve aynı adı taşıyan grup resmî ideolojiye yakınlaştıkları intibaını uyandırarak Türk milliyetçiliğini destekleyen bir görüntü kazandı ve bazı doktrinlerini o sırada tek parti konumunda olan Cumhuriyet Halk Fırkası'na kabul ettirme girişiminde bulundu. 1945'te çok partili döneme geçildikten sonra çeşitli isimler altında kurulan sosyalist-komünist eğilimli partiler ya sıkıyönetim tarafından kapatıldı ya da ilgisizlik yüzünden dağıldı. Gerek sosyalizmin halk tarafından ilgi görmemesi, gerekse sosyalist statüyle faaliyete geçen partilerin yargı ve diğer karar mercileri tarafından komünist statüsünde ele alınarak faaliyetten menedilmesi üzerine başlayan ikinci durgunluk dönemi 1960'a kadar sürdü.

1960 ihtilâli sosyalist-komünist hareketlerin gelişip yaygınlaşması için uygun bir zemin hazırladı. Özellikle 1961 anayasasının bazı hürriyetleri genişletmesi neticesinde çeşitli isimler altında örgütlenme imkânı buldular. Bu dönemde sol içerikli çok sayıda kitap ve dergi yayımlandı. Aralık 1961'den itibaren neşredilmeye başlanan Yön dergisi sosyalist aydınlar için bir platform oluşturdu. Sosyalist düşüncenin bu dönemde revaçta olmasında

Türkiye'nin iç siyaseti kadar dışındaki olaylar da etkili oldu. Emperyalist güçlere karşı bağımsızlık mücadelesi veren ülkelerde bağımsızlık sonrasında sosyalizm devlet politikası haline getirilmiş, sosyal adaletin sağlanması için devletçi bir tavır sergilenmişti. 1970'li yıllara gelindiğinde sosyalist hareket kendi içinde bir bölünme yaşadı. Legal ve illegal çok sayıda örgüt çatısı altında toplanan taraftarlardan epeyce bir kısmı Türkiye'de sosyalist / komünist bir devrimin gerçekleşmesi için şiddet, silâhlı eylem ve darbe girişimi dahil her türlü yola başvurmaktan kaçınılmaması gerektiğine inanıyor ve buna yönelik eylemlerde bulunuyordu. 1980'den sonra bütün siyasî partiler kapatılırken sosyalist-komünist çizgideki partilerin de faaliyetlerine son verildi. 1982 anayasası sosyalist düşünce ve eğilimlere bağlı partilerin kurulmasına imkân tanımakla birlikte bunlar etkin bir halk hareketine dönüşemedi. 1980'li yılların sonunda sosyalist-komünist ülkelerde meydana gelen siyasal değişiklikler, özellikle Sovyetler Birliği'nin dağılması Türkiye'deki sosyalist hareketleri de olumsuz etkiledi; çok sayıda sosyalist yazar ve düşünürün sonradan liberal bir tavrı benimsediği gözlendi.

Arap Dünyasında Sosyalizm. XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın başlarında Osmanlı Devleti'nin Arap eyaletlerinde yavaş yavaş sosyalist düşüncenin tutunmaya başladığı görülür. Suriye asıllı hıristiyan yazarların Beyrut ve Kahire'de çıkardıkları el-Muḳteṭaf ile el-Hilâl dergilerinde sosyalizmi tanıtan ve eleştiren ilk yazılar yayımlandı

(bk. bibl.). Tanınan ilk sosyalistler Suriye kökenli hıristiyan doktor Şiblî Şümeyyil, Nikûlâ Haddâd, Emîn b. Fâris er-Reyhânî ve Ferah Antûn'dur. Bunlardan XX. yüzyıl başlarında Amerika'ya göç eden son üçü, 1910'da Ferah Antûn'un Kahire'deyken yayımladığı el-Câmiʿatü'l-ʿOs̱mâniyye dergisini el-Câmiʿa adıyla günlük gazete halinde neşretmeye başladı. Bu gazete sosyalist Araplar tarafından yayımlanan ilk yayın organı olarak bilinmektedir. I. Dünya Savaşı yıllarında Mısır'da Selâme Mûsâ ve Mustafa Haseneyn el-Mansûrî sosyalist fikirleri savunan ilk kitapları neşrettiler (el-İştirâkiyye, Kahire 1913; Târîḫu'l-mez̠âhibi'l-iştirâkiyye, Kahire 1915). Sosyalist fikirlerin yayılmasında İngiliz işgali altındaki Mısır'a göç ederek burada çalışan işçilerin ekonomik ve sosyal menfaatlerini korumak amacıyla sendikalar etrafında toplanmaları etkili olduğu kadar Rusya'daki Bolşevik İhtilâli ve III. Enternasyonal'in kuruluşu da önemli rol oynadı.

İştirâkiyye, şüyûiyye ve ibâhiyye terimleri sosyalist-komünist fikirler arasındaki farklılıklara dikkat çekmek için kullanılmaya başlandı. Arap ülkeleri birbiri ardına Avrupalı devletlerin işgalinden kurtulurken buralardaki siyasî hareketlerde de canlanma görüldü. Mısır, Irak ve Lübnan'da ilk sosyalist-komünist partilerin kuruluşu 1920'li yılların başlarına rastlar. 1930'lu yıllarda Avrupa'da nasyonal sosyalist-faşist görüşlerin revaçta olmasına paralel biçimde Arap ülkelerinde de milliyetçi-sosyalist hareketler isimlerini duyurmaya başladı.

II. Dünya Savaşı'nın başlarında Arap düşünürleri arasında Arap sosyalizmi kavramı oluşturulmaya başlandı. 1940'lı yılların başlarında Suriye henüz Fransız işgali altındayken Mişel Eflâk ve Selâhaddin Bîtâr tarafından temelleri atılan Baas Partisi (Hizbü'l-Ba'si'l-Arabî) ideoloji açısından Arap sosyalizmini benimsedi. Birlik, özgürlük ve sosyalizm şeklinde ifade edilen Baas Partisi'nin sloganı ebedî misyonu olan bir tek Arap milleti oluşturmaktı. Buradaki birlik Arap milletinin birliğini, özgürlük emperyalizm ve siyonizmden özgür olmayı ve sosyalizm, karma ekonomi tarafından desteklenen devlet öncülüğündeki ekonomik kalkınmaya yönelik genel bir amacı ifade eder. Baasçılık tek bir Arap milleti olduğu, bunun önce Osmanlılar, daha sonra Avrupa ve Amerikan emperyalizmi ve siyonizm tarafından sunî şekilde bölündüğü tezine dayanan "panarap" milliyetçiliğinin bir çeşididir. Baas Partisi 1953'te Ekrem Havrânî'nin kurduğu Arap Sosyalist Partisi'yle birleşerek Hizbü'l-ba'si'l-Arabî el-İştirâkī adını aldı. 1963'te Suriye'de askerî darbeyle yönetimi ele alan Baas Partisi'nin iktidarı halen devam etmektedir. Baasçılık Irak'a ilk defa 1951'de geldi. Aynı yıllarda komünizm de etkisini hissettirmeye başlamıştı. 1950'li yılların sonunda siyasetçiler Baasçı ve komünist olmak üzere iki kutba ayrıldı. 1963'te iktidara gelen Baasçılar kısa bir süre sonra uzaklaştırıldı. 1968'de yönetimi tekrar ele geçirdiler. Irak'taki Baas iktidarı, 2003 yılında Saddam Hüseyin'in Amerikan işgal güçleri tarafından devrilmesiyle sona erdi.

Mısır'da 1952'de krallığı yıkarak yönetimi devralan Hür Subaylar başlangıçtaki ideoloji boşluğunu zamanla Arap milliyetçiliğiyle iç içe olan bir Arap sosyalizmi ile doldurdular. Cemal Abdünnâsır'ın 1950'li yıllarda bazı alanlarda devletleştirmeyi tamamlamakla birlikte Mısır'da sosyalist bir sistem kurma çabaları 1960'lı yılların başlarında hız kazandı. En önemli

devletleştirme kanunları 1961-1963 arasında çıkarıldı. Abdünnâsır hükümeti tarafından 1962'de yürürlüğe konan anayasa hükmündeki mîsâk (Mîsâku'l-ameli'l-vatanî) Arap sosyalizmi ideolojisinin en önemli belgesi olarak tarihe geçti. Belgede siyasal ve sosyal hürriyetin ikisi de gerçekleştirilmesi gereken eşit hedefler diye görülüyordu. Abdünnâsır döneminin en önemli siyasî hareketi olarak 1962'de kurulan Arap Sosyalist Birliği kısa sürede örgütlendi. Parti yönetimindekilerin Marksist çizgiye yakın kimseler olmasına rağmen Abdünnâsır hiçbir zaman komünist olduğunu söylemedi. Abdünnâsır'ın Marksizm-Leninizm'in din düşmanlığından yüz çevirmesi başta Ezher ulemâsı olmak üzere dindar kesimle anlaşabilmesi için bir zemin oluşturdu. Arap sosyalizmini tamamlayacak veya ona bir alternatif teşkil edecek şekilde bir İslâm sosyalizmi formüle edilmeye çalışıldı. Bu tür çalışmalar hükümetin yeni başlattığı bir dizi ekonomi politikasının meşrulaştırılmasında işe yaradı (Görgün, s. 179). Abdünnâsır'a nisbetle Nâsırcılık adını da alan Arap sosyalizmi kısa sürede pek çok Arap ülkesini etkisi altına aldı. Ancak Abdünnâsır'ın yerine geçen Enver Sedat selefinin uygulamalarından vazgeçti. Tek parti konumundaki Arap Sosyalist Birliği'ni kapatarak çok partili bir sisteme geçti. Ekonomide açılma politikaları çerçevesinde sosyalist sistemin yerini kapitalist sistem aldı.

Libya'da Muammer el-Kaddâfî, 1969'da bir darbeyle iktidarı ele geçirdikten sonra ilk etapta ideolojik babası yerine koyduğu Abdünnâsır'ın yolundan gitti. Daha sonra kendi teorisini oluşturma çabalarına girişerek bunları 1975'te üç ciltlik "Yeşil Kitap"ta yayımladı. Burada yer alan üçüncü enternasyonal teorisi (üçüncü yol) kapitalist ve komünist bloka karşı bütün dünyayı birleştirmeyi hedeflemekteydi. Kaddâfî, sosyal adaleti sağlamak ve sınıflar arası farklılıkları ortadan kaldırmak için sosyalist uygulamayı, grup ve parti sömürücülüğüne karşı parlamentoyu kaldırıp halk komiteleri aracılığıyla halk iktidarını kurmayı, uluslararası alanda barış içinde bir arada yaşama ilkesine bağlı kalarak bağımsızlık ve tarafsızlığı korumayı, bu yolda ilerlerken bilimin temelini oluşturan Kur'an'a uygun davranmayı öneriyor, teoriyi gerçekleştirecek gücün İslâm'ın gerçek koruyucusu olan Arap milletinin birliği tarafından sağlanacağına inanıyordu.

Fransız işgali altındaki Cezayir ve Tunus'taki sosyalizm önce Fransa'da eğitim gören yerli aydınlar arasında moda oldu. Cezayirli sosyalistler daha

sonra Fransız işgaline karşı 1954’te oluşturulan Cebhetü’t-tahrîri’l-vatanî (Front de Libération Nationale [FLN]) içinde yer aldılar. Cezayir zorlu mücadelelerden sonra 1962’de bağımsızlığına kavuştu. Devlet başkanlığına getirilen Ahmed b. Bellâ, İslâm ve sosyalizmin bağdaşabileceğini belirterek bir dizi sosyalist uygulamayı başlattı. Cezayir sosyalizminde öne çıkan üç kavram İslâmiyet, milliyetçilik ve sosyalizm oldu. Bellâ’yı 1965’te bir askerî darbeyle deviren Hüvârî Bû Medyen, 1971’de sosyalist bir devrim gerçekleştirerek pek çok alanda devletleştirme yoluna gitmekle birlikte dindar kesimden büyük tepki gördü.

Tunus 1956’da Fransız işgalinden kurtulduktan sonra 1960’lı yıllarda sosyalist düzene geçti. Fransa’da eğitim görmüş olan Habîb Burgiba uzlaşmacı siyasetten vazgeçerek sosyalist düzenlemeler yaptı. Bu arada İslâm aleyhtarı bir yol izlemekten çekinmedi. Düstûr Partisi’nin adını Sosyalist Düstûr Partisi olarak değiştirdi. İslâm dünyasının en eski eğitim kurumlarından olan Zeytûne Üniversitesi başta olmak üzere dinî eğitim kurumlarını kapattı, kendisine muhalefet eden çok sayıda insanı hapsetti. 1950 ve 1960’lı yıllar boyunca Sudan ve Güney Yemen’de de sosyalist-komünist hareketler ortaya çıktı. Güney Yemen’de İngiliz işgal kuvvetlerinin 1967’de ülkeyi terketmesinden sonra Marksist bir rejim idareyi eline geçirdi. 1990’da Güney ve Kuzey Yemen’in birleşmesinden sonra komünistlerin buradaki iktidarı sona erdi.

1960’lı yıllarda işgalden kurtulan Arap ülkelerinde sosyalizmin yaygınlaşmasının arka planında çeşitli faktörler bulunmaktadır. Bunlar arasında sosyalizmin İslâmcı ve seküler aydınlar arasında bir tür moda haline gelmesi, yabancı siyaset ve siyasî fırsatçılık ilk sırada gelen sebepler diye sıralanabilir. Sovyetler Birliği’nin 1950’li yıllarda süper güç olarak dünya siyasetinde yer alması pek çok Arap liderinin dış politika konusunda Moskova’nın tesiri altında kalmasına yol açtı. Çift kutuplu dünyada Batılı devletlerin sömürge ve yeni sömürge dönemi işgal kuvvetleri olarak Asya ve Afrika’daki ülkelerden yeni çekilmiş olmaları, bu ülkelerdeki siyasî tabakaların sosyalizme yönelmelerini hızlandıran başka bir sebep oldu. Ayrıca pek çok Arap lideri, sömürge altında ezilmiş ülkeleri ekonomik yönden ayağa kaldırmanın ve sosyal adaleti sağlamanın en hızlı yolunun devlet tarafından planlanıp yönetilen bir ekonomi olduğuna da inanmıştı. Fakat genellikle tek partinin hâkim olduğu yönetimler kısa sürede baskıcı

rejimlere dönüştü. İçeride kendi halklarına karşı baskıcı bir tavır takınan sosyalist rejimler dış politikada Amerika ve Batı blokuna karşı sosyalist Doğu blokuyla bütünleşmeye çalıştı. Arap dünyasındaki bölünmüşlüğü ortadan kaldırmak için çeşitli gruplaşma denemelerine girişilmekle birlikte başarılı olunamadı. Suriye-Mısır (1958), Libya-Birleşik Mağrib (1969), Libya-Mısır-Sudan (1970), Libya-Suriye (1971) ve Libya-Mısır (1973) arasındaki birleşme çabaları buna örnek olarak gösterilebilir. Osmanlı sonrası İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinde etkin olan sosyalizmin, sonuçta Batı karşıtı gibi görülmekle birlikte İslâm kültür ve medeniyetini etkisiz kılan bir modernleştirme ideolojisi şeklinde kullanıldığı söylenebilir. Fikrî olarak sosyalizme taraftar olanlar onu modernleştirme ideolojisi olarak kullanmayı, bir tür kalkınma stratejisine dönüştürmeyi umdular. Buna karşılık o güne kadarki sosyalist pratikleri takip edenler bu konuda daha dikkatli bir tavır sergilemeyi tercih ettiler.

Diğer İslâm Ülkelerinde Sosyalizm. Sosyalist-komünist fikirlerin Farsça konuşulan bölgelere girişi diğer İslâm coğrafyasıyla aynı döneme rastlar. İran'da 1906-1911 yılları arasında gerçekleşen anayasal devrim ve 1917 Bolşevik İhtilâli buradaki siyasî hayatı etkileyen en önemli faktörler oldu. XX. yüzyılın başlarında ilk sosyalist partinin (Fırka-i İctimâiyyûn-i Âmmiyyûn-i Îrân) kurulmasından sonra I. Dünya Savaşı sırasında Fırka-i Adâlet kuruldu. Fakat sosyalist-komünist hareket kendisini asıl 1942'de İngiliz-Rus işgali altındaki İran'da kurulan Tudeh Partisi'yle gösterdi. Tudeh Partisi, bundan sonra Ruslar'ın da yardımıyla İran siyasî hayatının en önemli faktörlerinden biri oldu. II. Dünya Savaşı'nın ardından Amerika Birleşik Devletleri'nin İran'daki nüfuzu ve askerî varlığının giderek güçlenmesi üzerine Tudeh Partisi ülkede şiddete başvurdu ve İran anarşiyle karşı karşıya kaldı. Bir Tudeh üyesinin 1949'da şaha suikast düzenlemesi üzerine parti kapatılarak ülkede sıkıyönetim ilân edildi. Tudeh Partisi bundan sonra yer altında faaliyet göstererek İran'ın siyasî hayatını etkilemeye devam etti. 1977-1979 yıllarında İran devriminin hazırlık aşamasında çeşitli isimler altında organize olan sosyalist-komünist hareketlerin de etkisi oldu. Fakat devrimden sonra ve özellikle 1990'lı yıllarda iç ve dış etkenlerle siyasî sahadaki etkilerini kaybettiler.

Afganistan'da Nisan 1978'de komünist rejimin iktidara geçmesi Sovyetler Birliği'nin Aralık 1979'da Afganistan'ı işgalini de beraberinde getirdi.

Bundan sonra ülkede on yıl süren bir savaş dönemi yaşandı. Sovyet birliklerinin 1989'da mücahid gruplarına karşı yenilgiye uğrayarak çekilmesinden sonra komünist rejim de devrildi. Afgan savaşı Sovyetler Birliği'nin dağılma sürecinde en önemli faktörlerden biri oldu. Fakat Afganistan'daki iç savaş ortamı işgal sonrası da devam etti. 11 Eylül 2001 olayının ardından idare Amerika Birleşik Devletleri'nin başını çektiği uluslararası güçlerin (İSAF) kontrolüne girdi.

Modern İslâm Düşüncesinde Sosyalizm ve Eleştirisi. Sosyalizmin Batı'da etkin bir ideoloji olarak ortaya çıkmaya başlamasından sonra müslüman düşünürler başlangıçta çekingen davranmakla birlikte XX. yüzyıl boyunca bu ideolojiyi ele alan çok sayıda eser kaleme aldılar. İslâm dünyasında Marksist-komünist-sosyalist düşünce genellikle din karşıtlığı açısından ele alındı ve reddiyeler yazıldı. Bunların bir kısmı Kur'ân-ı Kerîm ve hadislere dayanan kitap ve makale tarzında olup bazısı fetva niteliği taşımaktadır. Reddiyelerin diğer bir kısmı da bu ideolojinin savunduğu sosyal, siyasal, ekonomik ve felsefî fikirleri inceleyerek bunların İslâm'la bağdaşamayacağını ortaya koymayı amaçladı. Allah inancını reddetmesi, evlilik ve aile bağlarını tahrip etmesi, özel mülkiyete karşı çıkması, toplumu sınıflara bölerek aralarında mücadeleyi zorunlu görmesi, dolayısıyla toplumda huzursuzluk ve anarşi ortamı oluşturması açılarından sosyalizm eleştirildi. İlk kısımdaki reddiyeleri genelde din âlimleri kaleme aldı. Diğer bazı düşünür ve yazarlar ise Marksist-komünist düşünceyi eleştirirken bu ideolojiyi ortaya çıkaran siyasal, sosyal ve felsefî temellere indiler, sistemin kendi içinde yaşadığı çelişki ve tutarsızlıkları ortaya koymaya çalıştılar.

Osmanlı aydınları, 1865'lerde ilk defa Genç Osmanlılar cemiyetini kurdukları zaman Fransa'da ve Batı'da gelişen düşünce sistemlerini tanıma ihtiyacı hissettiler, sosyalizmi de o zaman tanıdılar. 1871'deki Paris komününe katılanlardan Reşad ve Nûri beyler Türkiye'ye döndükten sonra Nâmık Kemal'in İbret gazetesinde komün ve enternasyonali öven yazılar kaleme aldılar. Nâmık Kemal de Paris komününü ve Reşad Bey'i savunan yazılar yazdı. Fakat komün ve onun taraftarları Osmanlılar'da genel itibariyle büyük eleştiri aldı. Sadrazam Mehmed Emin Âlî Paşa 25 Temmuz 1871'de yayımladığı Emirnâme-i Sâmi'de onları tenkit etti (Cerrahoğlu [Kerim Sadi], Türkiye'de Sosyalizmin Tarihine Katkı, s. 89). Komünist, sosyalist ve nihilist fikirleri İran'da ortaya çıkan Mezdekiyye ile

karşılaştıran Cevdet Paşa'ya göre bunlar, ayrıntıda farklı görünseler de mülkiyette tasarruf hukukunu ve evlilik müessesesini kaldırdıkları için temelde birleşirler. Ona göre Haçlı seferleri sırasında hıristiyanlar Mezdekî fikirlerle tanışarak bunları Avrupa'ya taşıdılar (Cevdet Paşa'nın makalesinin metni için bk. a.g.e., s. 99-103). 1876 sonrasında Osmanlı aydınları tarafından sosyalizm-komünizm ayırımı yapılarak her ikisine karşı farklı tavırlar geliştirildiği görülür. Şemseddin Sâmi, 1876'da Tercüman-ı Şark'ta Alman Sosyalist Partisi'nin tüzüğünün ilân edildiği Gotha programının şeriata uygun olduğunu ifade eder. Ancak Kāmûs-ı Fransevî'nin dördüncü baskısında (İstanbul 1312) sosyalizmi "silk-i sakīm-i iştirâkıyyûn" diye tarif eder (Meriç, s. 161-162). Şemseddin Sâmi'nin bir süre mühürdarlığını yaptığı Sava Paşa da sosyalizmin İslâm'la bağdaşabileceğini ileri sürdü. Tanzimat ve Meşrutiyet döneminin önde gelen edebiyatçılarından Ahmed Mithat Efendi derinlemesine bilgi sahibi olmamakla birlikte materyalizm, nihilizm, anarşizm, sosyalizm, radikalizm gibi Batılı doktrinleri temeli dinsizliğe dayanan olumsuz "izm"ler oldukları gerekçesiyle eleştirir (Okay, s. 268-271).

Cemâleddîn-i Efgānî'nin düşüncesinde sosyalizm konusu çok açık değildir. Sosyalist (içtimâiyyûn), nihilist (ademiyyûn) ve komünist (iştirâkiyyûn) kavramlarını kullandığı er-Red ʿale'd-dehriyyîn'de bu

öğretilerin dehrî olduğunu, görüntüde zayıf, miskin ve fakir kesimlerin haklarını savunduklarını iddia etmekle birlikte aslında kan döktüklerini, fitne ve fesat çıkardıklarını ileri sürer (s. 57-58). Mahzûmî Paşa'nın hazırladığı Ḫâṭırât'ta ise Batı'da ortaya çıkan sosyalizmi dinî bir temeli olmadığı gerekçesiyle eleştirir ve buna alternatif olarak İslâm sosyalizmini ortaya koyar. Böylece Efgānî XX. yüzyılda çok tartışılan bir kavramın fikir babalığını yapar. İslâm sosyalizminin ilk defa Hulefâ-yi Râşidîn döneminde uygulandığını ileri süren Efgānî sahâbenin uygulamalarından örnekler verir. Ebû Zer el-Gıfârî'nin fikir ve davranışlarını bu bağlamda zikretmesi daha sonraki tartışmalar açısından yol gösterici bir nitelik kazanmıştır (Ḫâṭırât, s. 177-190; Hanna, LVII/1 [1967], s. 24-32; aş. bk.). II. Meşrutiyet'in ilânıyla birlikte Selânik'te yayın hayatına başlayan İttihad ve Terakkî gazetesinin ilk sayısında "sosyalizm deta-devlet sosyalizmi" ile "komünizm deta-devlet komünizmi" ayırımı yapılarak ilkinin faydaları, ikincisinin kötülükleri sıralanır (Cerrahoğlu [Kerim Sadi], Türkiye'de Sosyalizmin Tarihine Katkı,

s. 176-180). Bu ayrıştırma ve yapılan değerlendirmeler ileriki yıllarda İslâm âleminde yapılan sosyalizm-komünizm ayırımının öncüsü olması açısından önemlidir.

1900'lü yılların başlarında sosyalist-komünist görüşlerin müslümanlar arasında dikkate değer bir şekilde tartışılıp yaygınlaşmaya başlaması üzerine ulemânın bu gelişmelere karşı tavır alma ihtiyacı hissettiği görülür. 1917 Bolşevik İhtilâli'nin müslümanlar arasında yankı bulmasından sonra buna karşı ilk fetvayı verenlerden biri Mısır Müftüsü Muhammed Bahît oldu. Bahît, 1919'da yayımladığı fetvada bolşevizmi bütün dinler gibi İslâm'ın hükümlerini de çiğnediği, Allah'ın yasakladıklarını, kan dökmeyi, başkalarının malını izinsiz ele geçirmeyi emrettiği, namus ve ırza saygısı olmadığı vb. gerekçelerle bu öğretileri kabul edenleri kâfir ilân etti (Görgün, s. 177). İsmail Hakkı İzmirli'nin de 1920'de benzer gerekçelerle sosyalizm ve komünizmi reddettiği görülür (el-Cevâbü's-sedîd, s. 203). Emperyalizmi de doktriner sosyalizmi de tenkit eden Muhammed İkbal'e göre Marx'ın Das Kapital'inde hurafeler arasına gizlenmiş bazı hakikatler bulunmakla birlikte yazar midede eşitlik üzerinde ısrar etmekte, beyninde küfrü taşımaktadır. Emperyalizm de mide ve beden çevresinde yükselmektedir; ikisi de Allah'ı tanımaz, insanı aldatır (DİA, XXII, 21).

Seyyid Kutub ve Mevdûdî gibi İslâmî hareketin önde gelen pek çok fikir adamı, İslâm'ın sosyal adaletin tesisinde Batı ideolojilerinden alacağı herhangi bir şeyin olmadığı kanaatindedir. Mevdûdî'ye göre sosyalizm fakirlerin kininin ve muhtaçların intikamının bir neticesidir (İslâm ve Muasır Nizamlara Göre İktisat Prensipleri, s. 49). Sezai Karakoç da İslâm ve sosyalizmi bağdaştırmaya çalışanları eleştiren yazarlardandır. Karakoç'a göre İslâm sosyalizmi diye bir şey olamayacağı gibi sosyalizm ve liberalizm de ne bir ekonomik yapı şeması ne bir ekonomik sistem, hatta ne de bir ekonomik doktrindir. Tarih içinde oluşan İslâmî ekonomi sosyalizm, liberalizm, komünizm ve kapitalizmle açıklanamaz. Çünkü İslâm insanı ekonomiye değil ekonomiyi insana bağlamıştır. Karakoç ilk baskısı 1967'de yapılan İslâm Toplumunun Ekonomik Strüktürü adlı eserinde (s. 18-25) kapitalizm gibi sosyalizmin de bir süre denenip terkedileceğini söyler.

İslâm dünyasındaki ikinci bir grup düşünür de sosyalizm ve komünizm arasında bir ayırım yaparak buna göre tavır belirledi. Farklı coğrafyalardan

çıkan Mustafa es-Sibâî, Nurettin Topçu ve Ali Şerîatî gibi fikir adamları sosyalist düşüncelerden istifadeyle müslüman toplumlarda sosyal adalet, mülkiyet vb. konuları tartıştılar. Mustafa es-Sibâî, fikir babalığını 1890'lı yıllarda Cemâleddîn-i Efgānî'nin yaptığı (Hanna, LVII/1 [1967], s. 24-32) İslâm sosyalizmi düşüncesini geliştirerek bu konudaki görüşlerini bir kitapta topladı (İştirâkiyyetü'l-İslâm, Dımaşk 1959). Burada komünizm, sosyalizm ve kapitalizm gibi kavramları inceledi. Sosyal güvenlik ve adaleti vurgulayan bir görüş olarak düşündüğü sosyalizmin insanî bir duygunun ürünü olduğunu ve bütün resullerin tebliğinde yeri bulunduğunu ileri sürdü. İslâm sosyalizmini İslâm akîdesinin bir parçası olarak gören Sibâî insan hak ve özgürlükleri, eşitlik, sosyal adalet gibi kavramlar üzerinde genişçe durur. Herkesin mülk edinme hakkını kabul etmekle birlikte mülkiyete kamu yararına sınır konulabileceğini, İslâm hukuku açısından bunun câiz olduğunu, hatta vakfın bir tür devletleştirme sayıldığını, komünizmin ise ruhu ve madde ötesini reddettiği için kabul edilebilir bir öğreti olmadığını ifade eder (İştirâkiyyetü'l-İslâm, s. 237-243). Şerîatî'ye göre ise Protestanlık, kapitalizm, Marksizm ve Faşizm, her ne kadar farklı yolları takip etseler de Batı denilen aynı evde yetişen ve aynı materyalizmden doğma kardeşlerdir (Man, Marxism and Islam, s. 43). Ezher rektörlerinden Mahmûd Şeltût, 1959'da neşrettiği fetvalarında komünizmi vahiy ve Tanrı'yı inkâr eden maddeci bir öğreti olduğu gerekçesiyle reddederken 1960'lı yıllarda İslâm sosyalizmini meşrulaştıracak makaleler kaleme aldı. Ezher Üniversitesi Rektörü Abdülhalîm Mahmûd, Haseneyn Muhammed Mahlûf, Muhammed el-Gazzâlî ve Yûsuf el-Kardâvî gibi âlimler ise sosyalizm ve komünizmin İslâm'la bağdaşamayacağını belirten fetvalar verdiler (Görgün, s. 182 vd.). Abbas Mahmûd el-Akkād, Marksizm-komünizmi hem teorik hem pratik açıdan eleştirir. "eş-Şüyûʿiyye ve'l-ḳavmiyye" başlıklı makalesinde komünistlerin sosyalizmlerini ilmî sosyalizm diye adlandırarak kendilerini evrenin ve maddenin esrarını bütün yönleriyle açıklayabilecek konumda gördüklerini, bunun ise bilimsel yönden mümkün olmadığını belirtir. Komünizmin uygulamalarını da eleştiren Akkād, Sovyetler Birliği'nde müslümanlara uygulanan çeşitli baskı ve zulümlere geniş bir şekilde değinir; uygulamaları anlatırken "komünist krallık, kızıl sömürgeciler" gibi tabirler kullanır (eş-Şüyûʿiyye el-yevm, s. 35-60).

Bütün Arap dünyasında tenkit edildiği kadar pek çok taraftar da bulan İslâm

sosyalizmi kavramı Türkiye'den cılız bir yankı buldu. Nurettin Topçu 1960 ve 1970'li yıllarda Fikir ve Sanatta Hareket dergisinde Sibâî'ninkinden farklı olsa da İslâm sosyalizmi, müslüman Anadolu sosyalizmi, ruhçu sosyalizm gibi terimler etrafında Anadolu milliyetçiliğine bağlı bir sosyalizm teorisi geliştirmeye çalıştı. Ona göre sosyalizm bir hak ve adalet davası olup İslâm'daki iktisadî sistem halkın bütün ihtiyaçlarını karşılayan, her ferdi iş ahlâkıyla seferber eden, ruhçu sosyalist bir sistemdir. Sefalet, işsizlik, haksızlık ve kurtuluşa götürecek bir otoritenin yokluğu ruhçu bir sosyalist düzene olan ihtiyacı gösterir. Topçu buna "Anadolu'nun bütün ruhuyla bağlanabileceği İslâm sosyalizmi" adını verir (Ahlak Nizamı, s. 164 vd., 169 vd.). Bu anlamda sosyalizmi ideal sistem sayarken komünizmi, özellikle de Rus komünizmini karşı durulması gereken bir doktrin olarak görür ve komünistleri felsefî ve hukukî açıdan eleştirir (a.g.e., s. 234-237).

Sosyalist-komünist fikirlerin müslüman toplumlarda yaygınlaşmasını isteyen bazı Marksist-sosyalist yazarlar da bu ideolojinin kökenlerini İslâm tarihinde göstermeye çalıştılar. Bu çizginin ilk isimlerinden Hüseyin Hilmi İştirâk dergisinde Şûrâ-yı Ümmet yazarı Alâeddin Cemil ile girdiği

polemikte sosyalizmi savunurken Kur'an ve hadislere dayanma ihtiyacını hissetti ve dinin emirlerini işçi davasına yardımcı olarak kullandı. Hüseyin Hilmi ayrıca zekâtı sosyalizmin pratiğe geçmiş bir şekli olarak ele aldı, tefecilik ve finans sermayesine çatarken de İslâmiyet'in antikapitalist cephesiyle birleşip şeriatın emrine uyarak işçileri birlikte hareket etmeye çağırdı (Cerrahoğlu, İslâmiyet, s. 4-6). İslâmiyet ve sosyalizmi bağdaştırmaya çalışan gayri müslim yazarlar da vardır. Filistin kökenli Marksist tarihçi Bendelî el-Cevzî ideolojik bir tarih okuması sonucu yazdığı eserinde İslâm tarihinde ortaya çıkan bazı fırkaların sosyalist olduğunu ileri sürdü (Min târîẖi'l-ḥarekâti'l-fikriyye fi'l-İslâm, Beyrut 1928). Roger Garaudy müslüman olmadan önce yazdığı Sosyalizm ve İslâmiyet adlı eserinde sosyalist sisteme geçen İslâm ülkelerinde yaşayanların aslında kendilerine yabancı bir sistemi ithal etmediklerini, böyle bir şeyin esasen kendi kültürlerinde mevcut olduğunu göstermeye çalıştı. Eseri Türkçe'ye tercüme eden Doğan Avcıoğlu ve E. Tüfekçi önsözde sosyalizmin Türk-İslâm kültüründeki kökenlerini ortaya çıkarmak gerektiğinden bahsederler (s. 5-8). Sosyalizmi dinî ve tarihî olarak meşrulaştırmak isteyen Marksist yazarlar genellikle İslâm tarihinde ortaya çıkan bazı aşırı fırkaları ve isyan

hareketlerini halk hareketi diye görüp sosyalizmin yerli öncüleri olarak gösterdiler. Özellikle din âlimi ve sûfî Şeyh Bedreddin Simâvî sosyalist hareketin öncüsü diye takdim edildi. Bu meşrulaştırma gayretlerine Mısır'da, özellikle Abdünnâsır'ın politikalarından vazgeçildiği yıllarda daha çok rastlanır. Roz el-Yûsuf dergisinin bu dönemde yayımlanan pek çok sayısı buna ayrılan yazılarla doludur (Görgün, s. 180-181). Konuyla ilgili çalışmaların bazılarında, bilhassa Batı literatüründe İslâm sosyalizmi ve Arap sosyalizmi ibareleri birbirinin yerine kullanılarak mevcut kavram kargaşasına bir yenisi daha eklenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

J. W. Redhouse, "Socialism", Lexicon of English and Turkish, London 1861, s. 695; M. Farlane, Turkey and its Destiny, London 1850, II, 430; İsmail Hakkı [İzmirli], el-Cevâbü's-sedîd fî beyâni dîni't-tevhîd, Ankara 1339-41, s. 200-206; Cemâleddin el-Efgānî, er-Red ʿale'd-dehriyyîn (trc. Muhammed Abduh), Kahire 1354/1935; Muhammed el-Gazzâlî, el-İslâm ve'l-menâhicü'l-iştirâkiyye, Kahire 1951; Mustafa es-Sibâî, İştirâkiyyetü'l-İslâmiyye, Dımaşk 1379/1960; a.mlf., İslâm Sosyalizmi (trc. A. Niyazioğlu), İstanbul 1974; A. Cerrahoğlu [Kerim Sadi], İslâmiyet ve Osmanlı Sosyalistleri, İslâmiyet ve Yöncü Sosyalistler, İstanbul 1964; a.mlf., Türkiye'de Sosyalizmin Tarihine Katkı, İstanbul 1994, tür.yer.; Roger Garaudy, Sosyalizm ve İslâmiyet (trc. Doğan Avcıoğlu - E. Tüfekçi), İstanbul 1965, ayrıca bk. tercüme edenlerin önsözü, s. 5-8; M. Ma'rûf ed-Devâlibî, Naẓarât İslâmiyye fi'l-iştirâkiyyeti'ṡ-ṡevriyye, Beyrut 1965; Mete Tunçay, Türkiye'de Sol Akımlar: 1908-1925, Ankara 1967; a.mlf. - E. J. Zürcher, Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyalizm ve Milliyetçilik: 1876-1923, İstanbul 1995; Fethi Tevetoğlu, Türkiye'de Sosyalist ve Komünist Faaliyetler (1910-1960), Ankara 1967; Mevdûdî, İslâm ve Muasır Nizamlara Göre İktisat Prensipleri (trc. İhsan Toksarı), İstanbul 1968, s. 49 vd.; Kemal H. Karpat, Political and Social Thought in the Contemporary Middle East, London 1968, tür.yer.; M. Beer, Sosyalizmin ve Sosyal Mücadelelerin Tarihi (trc. Galip Üstün), İstanbul 1969, tür.yer.; Abbas Mahmûd el-Akkād, eş-Şüyûʿiyye ve'l-insâniyye fî şerîʿati'l-İslâm, Beyrut,

ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Arabî); a.mlf., "eş-Şüyûʿiyye ve'l-ḳavmiyye", eş-Şüyûʿiyye el-yevm ve ġaden, Kahire, ts. (Mektebetü Mısr li't-tıbâa), s. 35-60; Aliyyüddin Hilâl, et-Tecdîd fi'l-fikri's-siyâsiyyi'l-Mıṣriyyi'l-ḥadîs̱: Uṣûlü'l-fikri'l-iştirâkiyye (1882-1922), Kahire 1975, tür.yer.; Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, İktisat Sosyolojisi Bakımından Sosyalizm, İstanbul 1976, I-II, tür.yer.; Abdülhalîm Mahmûd, Fetâvâ ʿani'ş-şüyûʿiyye, Kahire 1976; a.mlf., Maḳālât fi'l-İslâm ve'ş-şüyûʿiyye, Kahire 1976; a.mlf., Ebû Ẕer el-Ġıfârî ve'ş-şüyûʿiyye, Kahire 1976; Abdülmünʿim en-Nemr, İslâm lâ şüyûʿiyye, Kahire 1976; M. Bâşâ el-Mahzûmî, Ḫâṭırât Cemâliddîn el-Efġānî el-Ḥüseynî, Beyrut 1980, s. 177-190; Abdülcelîl eş-Şelebî, eş-Şüyûʿiyye ve'ş-şüyûʿiyyûn fî mîzâni'l-İslâm, Kahire 1986; Serol Teber, Paris Komünü'nde Üç Yurtsever Türk: Mehmet, Reşat ve Nuri Beyler, İstanbul 1986; Ali Shariati, Man, Marxism and Islam, [baskı yeri yok] 1987 (al-Hoda Publishers); Tareq Ismael - Rif'at el-Said, The Communist Movement in Egypt 1920-1988, New York 1990; Orhan Okay, Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi, İstanbul 1991, s. 268-271; Marksist Düşünce Sözlüğü (trc. Mete Tunçay v.dğr.), İstanbul 1993, tür.yer.; Cemil Meriç, Sosyoloji Notları ve Konferanslar, İstanbul 1993, s. 161-163; Nurettin Topçu, Ahlak Nizamı, İstanbul 1997, s. 160-180, 227-304; a.mlf., "Sosyalizm Devrimizin Şeriatıdır", İslâmiyat, V/2, Ankara 2002, s. 134-135; Hilal Görgün, Die Politische Rolle der Azhar in der Sadat-Ära (1970-1981), İstanbul 1998, s. 177-185; Sezai Karakoç, İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü, İstanbul 2003, s. 18-25; "Fesâdü meẕhebi'l-iştirâkiyyîn", el-Muḳteṭaf, VI, Kahire 1307/1890, s. 361-364; "el-İştirâkiyyûn ve'l-fevżaviyyûn", a.e., XI (1312/1894), s. 721-728; XII (1894), s. 801-808; "el-İştirâkiyyûn", el-Hilâl, IX, Kahire 1900, s. 20-21; G. H. Gardner - Sami A. Hanna, "Islamic Socialism", MW, LVI/2 (1966), s. 71-86; Sami A. Hanna, "Al-Afghānī: A Pioneer of Islamic Socialism", a.e., LVII/1 (1967), s. 24-32; Tamara Sonn, "al-Jawzi's Min Tarikh al-Harakat al-Fikriyyat fi'l-Islam: The Fist Marxist Interpretation of Islam", IJMES, XVII/1 (1985), s. 89-107; Mourad Magdi Wahba, "The Meaning of Ishtirakiyah: Arab Perceptions of Socialism in the Nineteenth Century", Alif: Journal of Comparative Poetics, özel sayı, X, Cairo 1990, s. 42-55; M. Nuri el-Amin, "The Role of International Communism in the Muslim World and in Egypt and the Sudan", British Journal of Middle Eastern Studies, XXIII/1, London 1996, s. 29-53; Bustânî, DM, X, 227-231; G. S. Harris, "Is̲h̲tirākiyya", EI² (İng.), IV, 123-125; P. J. Vatikiotis, "Is̲h̲tirākiyya", a.e.,

IV, 125-126; J. Couland, “Shuyūʿiyya”, a.e., IX, 517-522; Ziba Moshaver, “Shuyūʿiyya”, a.e., IX, 522-524; D. Bell, “Socialism”, International Encyclopedia of the Social Sciences, New York 1968, XIV, 506-534; Mehmet S. Aydın, “İkbal, Muhammed”, DİA, XXII, 21; Cosroe Chaqueri, “Communism”, EIr., VI, 95-102; Sepehr Zabih, “Communism”, a.e., VI, 102-105; Torāb Haqšenās, “Communism”, a.e., VI, 105-112; Anthony Arnold, “Communism”, a.e., VI, 112-118; “Sosyalizm”, ABr., XIX, 532-536; P. Thomas, “Socialism”, International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences, Amsterdam 2001, s. 14485-14488; F. Andreucci, “Socialism”, a.e., s. 14488-14492.

Hilal Görgün

SOVYETLER BİRLİĞİ

Avrupa ve Asya kıtası üzerinde Rusya’nın hâkimiyetinde 1922-1991 yılları arasında varlığını sürdüren sosyalist cumhuriyetler birliği

(bk. RUSYA).

SOYURGAL

Toprağa dayalı, vergi muafiyeti bulunan ve vârislere geçebilen bir tür bağış.

Altın Orda Hanlığı gibi Cengiz Han sonrası Moğol devletlerinde, özellikle de İran, Azerbaycan ve Anadolu'nun doğusunda kurulan Türkmen beylikleriyle Bâbürlüler'de başarılı kumandanlara, ele geçirilen yerlerde mukavemet göstermeden merkezî otoriteye bağlılık gösteren yöneticilere, hıristiyan ruhbanları dahil din adamlarına, sanatkâr ve ediplere verilen bir ihsanın ve belgesinin adıdır. Türkçe'de ilk defa IX-X. yüzyıllara ait Eski Uygurca metinlerde ve Moğolca'da XIII. yüzyılda kaleme alınmış olan Moğolların Gizli Tarihi'nde görülen kelimenin etimolojisi kesin bir çözüme kavuşturulamamıştır. Ancak genelde, Çince ci- "şefkat, merhamet" kökünden türetilen eski Türkçe tsoyurka-/soyurga- (acımak, şefkat ve merhamet etmek) masdarından geldiği ve "lutuf, hediye, bağış, ihsan, ödül" anlamlarını taşıdığı kabul edilmektedir (Doerfer, I, 351-353).

Spuler, İlhanlılar'da soyurgal kurumunu anlatırken bu tür arazilerin Anadolu, Ermenistan, Gürcistan, Şirvan, el-Cezîre, Kazvin, Şüşter ve Horasan'da bulunduğunu ve yalnız bağış olarak dul ve yetimlere değil öncelikle ücret ve ödül olarak devlet memurlarına, kumandanlara ve askerlere (irsî) verildiğini söylemekte ve maliye vezirliğine

bağlı özel bir dairenin bu işle ilgilendiğini bildirmektedir (İran Moğolları, s. 356-359). Soyurgalı ayrıntılı biçimde ele alan ilk inceleme Petruşevskiy'in çalışmasıdır (bk. bibl.). Araştırmacı konuyu Karakoyunlu ve Akkoyunlu yönetimlerinden başlayarak incelemiş ve özellikle soyurgalın müsellemden olan farkı üzerinde durmuştur. Bu konuda yapılan bir başka ayrıntılı inceleme de Murakami'ye aittir. Müellif bu tür timarlar için Batı Avrupa'da "fief ve lehen", Doğu İslâm dünyasında iktâ terimlerinin kullanıldığını söyler (Toyo Gakuho, s. 1). Ortaylı'ya göre soyurgal eski yönetici sınıfa ve toprak sahiplerine bolca bahşedilen bir imtiyazdır. Bunun sebebi ise açıktır. Güçsüz bir bürokratik mekanizmaya sahip olan geleneksel devlet taşrada kendi bölgelerinde idarî, malî, adlî işleri yürüten eski zümreyi yok edip bir otorite boşluğu yaratmaktansa onlarla ittifakı tercih etmiştir (Toplum ve

Bilim, sy. 4 [1978], s. 73). Böyle bir ihsana kavuşan kimse aynı zamanda "tarhan" unvanını elde etmiş sayılıyordu (a.g.e., sy. 4 [1978], s. 74). Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletlerinde soyurgalın yanı sıra "tuyul" da görülür; aradaki fark ise tuyulun irsî olmayıp göreve / zamana bağlı bir vergi muafiyeti içermesidir (a.g.e., sy. 4 [1978], s. 74; Herrmann, CXXXIX [1989], s. 108). İnalcık'a göre Osmanlılar'daki temliknâme özetle soyurgalın dengidir. İslâm devletlerinde yönetimin dağılımı temlik, soyurgal, yurtluk-ocaklık ve mâlikâne-mukātaa şeklinde görülmektedir (History and Historiography, s. 114, 116). Yine İnalcık'a göre Türk lehçelerinde yaygın biçimde kullanılan "soyurkamak" masdarı Moğol hükümdarlarının hizmetinde bulunan Uygur kâtipleri aracılığıyla Farsça'ya girmiş olmalıdır (a.g.e., s. 119).

Menşe itibariyle soyurgalın iktâ sisteminin değiştirilmiş bir biçimi olduğu anlaşılmakta, ancak onun yalnız hizmet karşılığı değil daha çok bir bağış şeklinde verildiği görülmektedir. Bunun yanı sıra soyurgal, sahibine ayrıca hem dokunulmazlık hem de idarî ve hukukî haklar kazandırmaktaydı. İlk defa XIII. yüzyılın sonlarında İran'da ortaya çıkan bu sistem İlhanlı Devleti'nin parçalanmasından sonra Celâyirliler, Karakoyunlular, Akkoyunlular, Timurlular ve Safevîler tarafından yaygın biçimde uygulanmış, özellikle günümüze Safevîler devrine ait pek çok belge ulaşmıştır. Türkmenler'e ve Safevîler'e ait soyurgallar ve iktâlar üzerine sistemli bir çalışma yayımlayan Busse bunların belgelerini içerik, iç düzen, tarih ve dönem gibi farklı yönlerden incelemiştir. Her belgenin başında hükümdarın adı, unvanı ve arkasından "sözümüz" ifadesi yer alır (Untersuchungen, s. 25). Röhrborn'a göre bu ifadeyi "bizim … fermanımız / … emrimiz" şeklinde anlamak gerekmektedir (ZDMG, CXXVII [1977], s. 334). Genelde kâğıt üzerine yazılmış olan belgelerde çoğunlukla damga bulunur; ilk bölümden sonra belirli kalıplar halinde sözler, daha sonra tarih ve bitiş dileği gelir.

BİBLİYOGRAFYA

Doerfer, TMEN, I, 351-354; Clauson, Dictionary, s. 556; Zemahşerî, Mukaddimetü'l-edeb (haz. Nuri Yüce), Ankara 1988, s. 177a; Türkçe İlk Kur'an Tercümesi (Rylands Nüshası) Karahanlı Türkçesi: Giriş-Metin-Notlar-Dizin (haz. Aysu Ata), Ankara 2004, s. 628; H. Busse, Untersuchungen zum Islamischen Kanzleiwesen, Kairo 1959, s. 25, 27, 98; Spuler, İran Moğolları, s. 356-359; İsmail Aka, Timur ve Devleti, Ankara 1991, s. 52, 112; A. D. Khan, Diplomatics of the Soyurghal Farman of the Great Mughals, 1556-1707, Allahabad 1994; P. Pelliot, Uygur Yazısıyla Yazılmış Uğuz Han Destanı (trc. Vedat Köken), Ankara 1995, s. 56-57; Halil İnalcık, "Autonomous Enclaves in Islamic States: Temlîks, Soyurghals, Yurdluk-Ocaklıks, Mâlikâne-Mukāta'as and Awqāf", History and Historiography of Post-Mongol Central Asia and the Middle East: Studies in Honor of John E. Woods (ed. J. Pfeiffer - Sholeh A. Quinn), Wiesbaden 2006, s. 111-134; V. Minorskiy, "A Soyurghal of Qasim b. Jahangir Aq-qoyunlu", BSOAS, IX (1938), s. 927-960; İ. P. Petruşevskiy, "K istorii instituta soyurgala", SV, VI (1949), s. 227-246; M. Murakami, "Mongoru chika no hooyuusei no kigen tokuni Soyurghal to Qubi to Emèü tono kanren nitsuite", Toyo Gakuho, XLIV, Tokyo 1961, s. 1-35; K. Röhrborn, "Staatskanzlei und Absolutismus im safawidischen Persien", ZDMG, CXXVII (1977), s. 313-343; İlber Ortaylı, "Osmanlı Toprak Düzeninin Kaynakları", Toplum ve Bilim, sy. 4, İstanbul 1978, s. 72-77; G. Hermann, "Ein Erlaß Tahmasps I von 934/1528", ZDMG, CXXXIX (1989), s. 104-119; Osman Gazi Özgüdenli, "İlhanlı Hükümdarı Ebu Sa'id Han'a Ait Dört Yarlıg", TTK Belleten, LXIX/254 (2005), s. 65-115; Kâzım Paydaş, "Moğol ve Türk-İslâm Devletlerinde Suyurgal Uygulaması", Bilig: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi, sy. 39, Ankara 2006, s. 195-218; A. K. S. Lambton, "Soyūrhg͟hāl", EI² (İng.), IX, 731-734.

Mehmet Ölmez

SÖĞÜT

Osmanlı Devleti'nin ilk kurulduğu yer olarak bilinen, bugün Bilecik'e bağlı ilçe merkezi.

Sakarya ırmağının güneyinde etrafı tepelerle çevrili çok derin ve dar bir boğazın (Söğüt deresi) ağzında, denizden yaklaşık 650 m. yükseklikte yer alır. Bilecik ile Eskişehir arasındaki ana yolun dışında kalır, ancak tâli yollarla güneyde Bozüyük ve doğuda orta Sakarya vadisi üzerindeki yerleşim yerlerine bağlanır. Kasabanın adı muhtemelen söğütgiller ailesinden olan ve genellikle su kenarlarında yetişen bir ağaçtan gelir. Söğüd / Söğüt'ün Sagouados adlı bir eski yerleşme yeri olduğu iddiaları ispat edilememiştir. Bununla birlikte buranın Bilecik gibi İznik-Eskişehir-Kütahya yolu üzerinde teşekkül etmiş bir kasaba olabileceği belirtilir. XV ve XVI. yüzyıl kaynaklarında Bey Söğüdü, Söğüdlü, Söğüdcük ve Söğütcük gibi adlara rastlanması (166 Numaralı Muhâsebe-i Vilayeti Anadolu Defteri, s. 55; Hüdavendigâr Livası, s. 267-269) yer isminin menşei hakkında belirleyicidir.

Söğüt'ün tarihî süreç içinde bir yerleşme yeri halinde ne zaman ortaya çıktığı kesin olarak bilinmemektedir. Eskiçağ'da orduların geçtiği güzergâh üzerinde olduğu belirtilen Söğüt yöresinin tarihi, Bilecik'i de kapsayacak biçimde Bitinya (Bithynia) bölgesinin genel tarihi içinde yer alır. Fakat buranın bir yerleşme yeri olarak ortaya çıkışı, Osmanlı Beyliği'nin kurulma aşamasının yaşandığı XIII. yüzyılın ikinci yarısında gerçekleşmiş olmalıdır. Bu hususta ilk Osmanlı tarihçilerinin müşterek rivayetlerinden biri, Kayı aşiretinin beyi olan Ertuğrul Gazi'nin Karacahisar'ın kuşatması sırasındaki başarısı ile Selçuklu Sultanı Alâeddin'i etkilemesi, bunun üzerine Sultan Alâeddin'in Ertuğrul Gazi'ye kışlak olarak Bilecik ve Eskişehir arasında verimli bir dere yatağını içine alan Söğüt vadisini ve yaylak olarak da Domaniç dağlarını vermesidir. Bir diğer rivayet ise Ertuğrul Gazi'nin Selçuklu Devleti sınır boylarına uç beyi olarak yerleşmesi sırasında buraya gelmesi ve mahallî Bizans güçleriyle savaşıp Bilecik'i alması olayıdır. Söğüt'te Ertuğrul Gazi'nin türbesinin bulunması, Şeyh Edebâlî ile Sultan Osman, Orhan ve Murad Hudâvendigâr'ın vakıflarına gelir olarak tahsis

edilen yerlerin mevcudiyeti, ayrıca XVI. yüzyıl tahrir verilerine göre burada Kayı aşiretinin yerleşmiş olması, Osmanlılar'ın tarih sahnesine çıktığı ilk dönemlerde Söğüt'ün belirleyici önemini ortaya koyar. Bu durumda Söğüt'ün, Ertuğrul Gazi'nin aşiretinin başında olduğu sıralarda bir uç yerleşmesi ve ardından oğlu Osman Gazi'nin ilk idarî merkezi şeklinde öne çıktığı söylenebilir. Osman Gazi'nin XIV. yüzyıl başlarında batıda Bizanslılar üzerine yapılan gazâ hareketini yayması ve süratle Marmara bölgesine doğru genişlemesi, arkasından oğlu Orhan Bey döneminde Bursa'nın fethi (726/1326) gibi sebepler, Söğüt ve yöresinin giderek idarî ve siyasî bakımdan arka planda kalmasına yol açmış

olmalıdır. İstanbul'un fethinden sonra ise İstanbul'dan Anadolu'ya doğru "sağ kol" veya "hac yolu" olarak bilinen meşhur yolun üzerinde bulunduğundan hacca giden hacıların konakladığı yerlerden biri haline gelmiştir.

Osmanlı döneminde Söğüt, idarî bakımdan Anadolu eyaletine bağlı Bursa (Hudâvendigâr) sancağının kaza veya nahiyeleri arasında yer alıyordu. 892'de (1487) nahiye merkezi muhtemelen bugünkü kasabanın ilk nüvesini oluşturan Bey Söğüdü / Söğüt adlı köydü. Burada yaklaşık elli beş kişi yaşıyordu (dört ellici, iki kesimci, iki bağban, bir haraçgüzâr ve iki kötürüm olmak üzere on bir hâne). Bu tarihte şehirleşmenin işareti olacak şekilde bir merkez konumunda değildi (a.g.e., s. 267, 269, 276). Söz konusu tahrir kayıtlarından buranın bir "ellici yeri" olduğu, yani devlet tarafından toprak işçiliği statüsü tanınmış küçük bir grup tarafından (ortakçı kullar) iskân edildiği anlaşılır. 1530'da bu köyün nüfusu yirmi hâne, dört mücerret (bekâr erkek) olmak üzere yaklaşık 100 kişiye yükseldi (166 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Anadolu Defteri, s. 55-58, 202). Bu nüfus içinde "cemâat-i ehl-i vezâif" adı altında kaydedilenler de vardı (üç hâne, bir imam ve bir müezzin). Söz konusu vazifelilerin nerede görevli olduklarına dair bir işaret olmamasına rağmen bunların köyde başta Ertuğrul Gazi Türbesi olmak üzere köyde mevcut mescidde vazifeli oldukları söylenebilir. Bu tahrir kayıtları, Osmanlılar'ın erken dönemlerinde Söğüt'ün esasında bir köy yeri olduğunu ve konar göçer grupların geçici (kışlak) iskân birimi halinde bulunduğunu gösterir. Daha sonra buraya toprağı işlemek üzere kul asıllı ortakçılardan oluşan küçük bir grubun yerleştirildiği anlaşılmaktadır.

981’de (1573) Söğüt idarî durumunu korudu. 936’da (1530) otuz sekiz köy, dört konar göçer grubun bulunduğu nahiyede 1573’te otuz yedi köy ve on mezraa kayıtlıydı. Bu tarihte Söğüt yine bir köy statüsündeydi. Fakat merkezin “nefs-i Söğüt” diye geçmesi buranın yavaş yavaş bir kasaba olma sürecine girdiğini gösterir. Bu süreç içinde 1573’te Söğüt’ün vergi veren erkek nüfusu 124’e ulaşmıştı. Bunun 113’ü müslüman (altmış dokuz hâne, kırk dört mücerret), on biri gayri müslimdi. Burada müslüman nüfusun on bir hâne ve on mücerredi muhtemelen Söğüt’teki türbe ve mescidde vazifeliydi. On dört kişiyse sipahi ve sipahizâde statüsünde bulunmaktaydı. Bu nüfus yapılanması içinde Söğüt’ün 1573’te 450-500 arasında nüfusu vardı. Cizye vergisi ödemekle mükellef olan gayri müslimler arasında Karaca, Karagöz ve Kurd gibi Türkçe adları taşıyanların varlığı bunların gayri müslim Türkler olabileceği intibaını uyandırmaktadır (Hüdavendigâr Livası, s. 268; Yinanç, sy. 34 [1985], s. 65-73).

XVII. yüzyıl ortalarında Söğüt’e uğrayan Evliya Çelebi, buranın Bursa sancağında Lefke (bugünkü Osmaneli) kazasına bağlı nahiyeler arasında yer aldığını, bağlı bağçeli, havası ve suyu latif, “... yedi yüz kiremitle mestûr Etrâk hâneli” küçük bir kasaba olduğunu belirtir. Bu durum, Celâlî hareketlerinden sonra Söğüt’ün hızlı bir nüfus artışı sürecine girdiğine işaret eder. Bu artışın normal bir artıştan ziyade daha çok dışarıdan alınan göçlerden ileri geldiği anlaşılmaktadır. Nitekim XVII. yüzyıl ortalarında Söğüt yöresine yakın, Sadrazam Köprülü Mehmed Paşa’nın Hân-ı Cedîd adıyla bilinen bugünkü Vezirhan beldesindeki kervansarayına toplam 126 nefer müslüman ve gayri müslim halkın ormanda yer açmak üzere yerleştirilmesi dikkat çekicidir (Hüdavendigâr Livası, s. 268). 1736’da Söğüt’ün dört mahallesinin olması da bu nüfus artışının bir göstergesi olarak nitelendirilebilir. Söğüt, XIX. yüzyılın ilk yarısında Hudâvendigâr (Bursa) vilâyetine bağlı Ertuğrul (Bilecik) sancağının bir kazası oldu. Tanzimat’tan sonra düzenlenen temettuât kayıtlarına göre 1840’lı yıllarda burada altı müslüman mahallesi bulunuyordu (Câmi-i Kebîr, Hacı Hüseyin, Çora Bey, Hüseyin, Balaban, Çimenlik). Gayri müslim nüfus da ayrı bir mahalle teşkil etmişti. Toplam erkek nüfus 1500 dolayındaydı. Gayri müslimler 434 erkek nüfusa sahipti. Bu durumda kasabanın toplam nüfusunun 5-6000 dolayında olduğu anlaşılmaktadır. XIX. yüzyılın sonlarında kasabanın nüfusu yine 6000 civarındaydı. Bu nüfusun önemli bir kısmını Türkler teşkil ediyordu. Genel nüfusun üçte birinden az olan gayri

müslimler Rum ve Ermeniler'den oluşuyordu. V. Cuinet ise Söğüt'te toplam nüfusun 17.845 olduğunu, bunun 14.838'ini Türkler, 1488'ini Ortodoks Rumlar, 1472'sini Gregoryen Ermeniler ve 47'sini yahudilerin teşkil ettiğini yazar. Bu tarihten sonra merkez kasabanın nüfusunda düşme görüldü. Millî Mücadele yıllarında burası iki defa Yunan saldırısına uğradı. İlki İkinci İnönü Savaşı sırasında oldu. Fakat Yunanlılar burada ancak altı gün kalabildi (26 Mart - 1 Nisan 1921). Aynı yılın temmuzunda ikinci işgal dönemi on üç ay sürdü. 4 Eylül 1922'de tahrip edilmiş bir şekilde işgalden kurtarıldı.

Osmanlı Beyliği'nin ilk dönemlerine beşiklik etmiş olan Söğüt kuruluş döneminin izlerini yansıtan bazı tarihî ve kültürel eserlere sahiptir. Bu eserlerin başında Söğüt ile âdeta bütünleşmiş olan Ertuğrul Gazi Türbesi gelir. Muhtemelen Orhan Gazi döneminde inşa edilen ve XVI. yüzyılda görevli olarak birer türbedarla muslukçunun bulunduğu bu türbe XVIII ve XIX. yüzyıllarda onarım gördü. Geleneğe göre türbeyi çevreleyen avlu içinde Osman Gazi'nin kardeşlerinden Saruyatu veya Savcı Bey'in babası Ertuğrul Gazi'nin yanında medfun olduğu söylenir. Hatta Osman Gazi vefat ettiğinde önce bu türbeye, sonra da Bursa'ya nakledildiği hâkim bir görüş olarak ileri sürülür. Bugün türbenin önünde tarih boyunca kurulan on altı büyük Türk devletinin ve Türkiye Cumhuriyeti'nin

kurucularının büstleri yer almaktadır. Ayrıca Söğüt'ün güneybatısında çevreye hâkim bir tepede Ertuğrul Gazi adıyla bir mescid vardır. Ertuğrul Gazi'nin vefatından sonra inşa edildiği anlaşılan bu mescidin XIX. yüzyıl sonlarında yeniden yapıldığı bilinmektedir (bk. ERTUĞRUL GAZİ CAMİİ ve TÜRBESİ). Bu eserlerden başka Söğüt'ün merkezinde Çelebi Mehmed adıyla bilinen bir cami yer alır. Bu caminin masraflarının Orhan Gazi vakfınca karşılanmasından dolayı esasında Orhan Gazi'ye ait olduğu ve Çelebi Mehmed tarafından yeniden inşa edilmesi sebebiyle onun adını taşıdığı ileri sürülür (bk. ÇELEBİ SULTAN MEHMED CAMİİ).

Osmanlılar'ın kuruluş döneminden sonra imara ve kültürel faaliyetlere pek sahne olmayan ve uzun süre gözlerden uzak kalan Söğüt'ün, XIX. yüzyıl sonlarında II. Abdülhamid'in imparatorluğu ayakta tutabilmek için pratiğe dayalı çok yönlü siyaseti çerçevesinde Osmanlı Devleti'nin kuruluş noktası olarak yeniden yorumlanmaya ve ön plana çıkarılmaya başlandığı

görülmektedir. II. Abdülhamid döneminde iki önemli tarihî eser inşa edilmiştir. Bunlardan biri 1889'da yaptırılan Hamidiye Camii, diğeri 1901'de inşa edilen idâdîdir. İdâdînin yanında 1919 yılında yapılan bir de yetimhane mevcuttur. Bundan başka kasabada Çelebi Mehmed Camii'nin önündeki küçük meydanda Kaymakam Said Bey tarafından inşa ettirilen bir de çeşme vardır. Bu eserlerin dışında XIX. yüzyıl sonlarında Söğüt'te eğitim ve öğretim alanında iki kütüphane, iki medrese, bir rüşdiye ve ibtidâî mektebin olduğu dikkati çekmektedir.

Ertuğrul Gazi Türbesi'nin Söğüt'te olmasından dolayı Ertuğrul Gazi'ye mensup olduklarına inanılan Poyrazlı, Tolazlı, Özbekli, Sazlı, Akçini (Akçainli), Hacı Halil obası, Veliler, Karabağlı, Softalı ve Akçakoyunlu adlarıyla bilinen yörük gruplarının zamanla burasını bir ziyaret ve tören yeri haline getirdikleri, ancak 1863'te Ahmed Vefik Efendi'nin (Paşa) Anadolu'nun sağ kol müfettişliği döneminde bunlar iskân edildikten sonra yavaş yavaş bu geleneği unutmaya başladıkları, II. Abdülhamid döneminde ise zayıflayan aidiyet bağının tekrar kuvvetlendirilmesi düşüncesiyle bunun yeniden canlandırıldığı bilinmektedir. Bu geleneksel ziyaret ve törenler çerçevesinde yörük beyleri erkek evlâtları dünyaya geldiğinde, çocuklarını Ertuğrul Gazi Türbesi'ne götürüp kurban keserek isim verirler, yılda iki defa 300 atlı ile türbeyi ziyarete gelerek üç dört gün kalırlar, yine kurban keserler ve cirit oynarlardı. Ziyaret ve törenlerde geleneksel kıyafet olarak başlarına keçe külâh giyerler ve ihtiyarları külâhın etrafına ağabani denen sarık, gençleri ise kırmızı Trablus sarık sararlardı (BA, Yıldız, ts., Kısım nr. 18, Evrak, nr. 553/368, Zarf nr. 93, Karton nr. 36). Bugün yörük bayramı kapsamında yapılan bu törenler dolayısıyla kendilerini Ertuğrul Gazi'ye nisbet eden Karakeçili aşireti mensupları her yıl eylül ayının ikinci haftasının cumartesi ve pazar günleri Söğüt'e gelmekte ve mahallî kıyafetleriyle törenlerini icra etmektedir. Bu gelenek her yıl düzenlenen resmî bir organizasyona dönüşmüş bulunmaktadır.

1927'de 2446 kişilik nüfusuyla geçirdiği işgal yıllarının izini taşıyan Söğüt ancak 1975 sayımında 5000 nüfusu aşabildi (5329 nüfus). 1980'li yıllardan sonra ciddi bir gelişme gösterdi, bazı yeni sanayi tesisleri kuruldu. 1990'da nüfusu 10.000'e yaklaştı (9470), 2000 sayımında 10.000'i (12.644 nüfus) ve 2007 sayımında 15.000'i (15.761) geçti. Önceleri pamuk üretimi ve ipek dokumacılığı ön planda iken bugün seramik ve mermercilik başlıca endüstri

alanını oluşturur. Günümüzde Söğüt'te beş mahalle bulunmaktadır (Orta, Kayhan, Cumhuriyet, Balaban, Türkmenbaşı).

BİBLİYOGRAFYA

166 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Anadolu Defteri: 937-1530 (nşr. BA Dairesi), Ankara 1995, s. 55-59, 202; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), III, 10; Cuinet, IV, 176-179; Hüdavendigâr Livası Tahrir Defterleri (haz. Ömer Lutfi Barkan - Enver Meriçli), Ankara 1988, s. 267-291; İbrahim Hakkı Konyalı, Söğüt'de Ertuğrul Gazi Türbesi ve İhtifali, İstanbul 1959; Taylan Akkayan - Mehmet H. Aydın, Ertuğrul Gazi'den Bugüne Söğüt, İstanbul 1983; Sait Öztürk, "Ondokuzuncu Yüzyılda Söğüd Kazası'nın Sosyal ve Ekonomik Özellikleri", Söğüt: VIII. Osmanlı Sempozyumu, İstanbul 1995, s. 51-64; I. Beldiceanu-Steinherr, "Bitinya'da Gayrimüslim Nüfus (14. Yüzyılın İkinci Yarısı - 15. Yüzyılın İlk Yarısı)", Osmanlı Beyliği: 1300-1389 (trc. Gül Çağalı Güven v.dğr.), İstanbul 1997, s. 10-13; R. P. Lindner, Ortaçağ Anadolusu'nda Göçebeler ve Osmanlılar (trc. Müfit Günay), İstanbul 2000, s. 52-53; Filiz Yenişehirlioğlu, "Söğüt: Osmanlı Beyliği'nin Kuruluşu ve Tarihi Coğrafyanın Çevre Düzenlemesi", Tarih Yazımında Yeni Yaklaşımlar, Küreselleşme ve Yerelleşme, İstanbul 2000, s. 92-112; Refet Yinanç, "XVI. Yüzyılda Söğüt ve Köyleri", TDA, sy. 34 (1985), s. 65-73; Kāmûsü'l-a'lâm, IV, 2587-2588; Besim Darkot, "Söğüt", İA, X, 761-763; J. H. Kramers, "Sögüd", EI² (İng.), IX, 706.

İlhan Şahin

SÖKMEN, Tayfur

(1892-1980)

Hatay Cumhuriyeti'nin ilk ve tek cumhurbaşkanı.

Tam adı Tayfur Ata'dır. Antep'te doğdu; çocukluk ve gençlik yılları Hatay'ın Kırıkhan ilçesi Alaybeyli köyünün yanında Bâyezîd-i Bistâmî Ziyareti'ndeki konakta geçti. İlk mektebi ve rüşdiyeyi burada okudu; İ. Hakkı Konyalı'dan özel dersler aldı. 1915-1916 yıllarında ordu emrine girerek Kırıkhan-Hassa arasında askerî sevkiyat ve top nakli için yapılmakta olan yolda görev aldı. Daha sonra Halep'te ordu kumandanı Nihad Paşa'nın maiyetinde istihbarat görevlisi olarak çalıştı. Savaşın Osmanlı Devleti'nin yenilgisiyle sonuçlanması üzerine buradan ayrıldı. 14 Kasım 1918 tarihinde İskenderun Limanı'na asker çıkarıp Aralık 1918'de Türk bölgeleri olan Antakya, İskenderun, Belen, Reyhaniye, Ordu ve Bayır-Bucak bölgelerini işgal eden Fransızlar'a karşı direniş hareketinin örgütlenmesine ön ayak oldu.

Son Osmanlı Mebusan Meclisi'nin 28 Ocak 1920'de yaptığı gizli oturumda Mîsâk-ı Millî'yi kabul etmesi üzerine 31 Mayıs'ta Mustafa Kemal Paşa'ya bir telgraf çeken Tayfur Bey, Antakya, İskenderun ve

yöresinin Mîsâk-ı Millî'ye dahil olup olmadığını sordu. Paşadan dahil olduğu cevabını alınca Maraş'ta kolordu kumandanı Selâhaddin Âdil Paşa ile görüşerek yardım vaadi aldı ve Reyhaniye'ye dönüp Reyhaniye Kuvâ-yi Milliye Çetesi'ni kurdu (Eylül 1920). Eylül 1921 tarihinde bir heyetle Ankara'ya giderek Mustafa Kemal ve Fevzi (Çakmak) paşalarla görüştü ve onlardan yardım sözü aldı. Reyhaniye'ye döndüğünde Mürselzâde Hakkı Bey'in kızı Medine Hanım'la evlendi. 20 Ekim 1921'de Türkiye ile Fransa arasında imzalanan Ankara İtilâfnâmesi Antakya, İskenderun ve yöresini (İskenderun sancağı) Türkiye dışında bıraktı, ancak burada özerk ve Türkler'e ayrıcalık tanıyan bir idare kurulmasını öngördü. Tayfur Bey bu dönemde Hilâl-i Ahmer'in (Kızılay) Reyhaniye Komitesi'ni kurdu, fakat kendisi komitede yer almadı. Fransızlar'ın bölgede itilâfnâme hükümlerini

yerine getirmemeleri ve idareyi sertleştirmeleri üzerine Tayfur Bey mücadeleyi örgütlemeyi hızlandırdı ve çok geçmeden arkadaşlarıyla birlikte Reyhaniye'yi terkedip Türkiye'ye geçmek zorunda kaldı. Gıyabında ölüm cezasına çarptırıldı. 1922 yılı ortalarında Adana'ya taşındı ve burada Antakya, İskenderun ve Havalisi Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti'ni kurarak mücadelesini sürdürdü. Bu yoğun faaliyetleri yüzünden sağlığı bozuldu. Kasım 1924'te tedavi için Viyana'ya gitti. 1926'da Türkiye'ye döndü. Hariciye Vekâleti'nin girişimiyle Fransa'dan İskenderun sancağına giriş izni alan Tayfur Bey gördüğü baskı yüzünden 1927'den sonra Gaziantep, Adana ve İstanbul'da yaşamak zorunda kaldı. 1935'te Antalya bağımsız milletvekili olarak Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne girdi. Mazbatasını aldıktan sonra Dolmabahçe Sarayı'na gidip Atatürk'e şükran ve tâzimlerini arzetti. Atatürk Tayfur Bey'e "Sökmen" soyadını verdi.

9 Eylül 1936'da Fransa ile Suriye arasında manda idaresine son vermeyi ve iki taraf arasında ittifak kurmayı amaçlayan bir anlaşma imzalandı. Bununla Ankara İtilâfnâmesi hükümleri hiçe sayılarak İskenderun sancağı Suriye'nin bir vilâyeti haline getirilmek isteniyordu. Adı geçen anlaşmada Antakya-İskenderun'la ilgili olarak, "Bu çevredeki muhtar idare, Suriye hükümetinin kurulmasından sonra Fransız mandasındaki aynı hukuk ve yetkilerle bağımsız Suriye'ye geçecektir" ifadesi yer alıyordu. Bu düşüncenin uygulamaya konulmasıyla İskenderun sancağı orada yaşayan Türkler'in haklarını garanti altına alan özel hukukî statüsünü kaybedecek, dolayısıyla Türkiye'nin söz hakkı da kalmayacaktı.

1 Kasım 1936'da Atatürk meclisi açış konuşmasında Sancak (İskenderun) konusunun Türkiye için önemini vurguladı. 2 Kasım'da Tayfur Sökmen'le görüşen Atatürk, davaya resmen el koyduğunu ve Antakya-İskenderun yöresine Hatay adını verdiğini söyleyerek teşkilâtlanma konusunda tâlimat verdi. Ocak 1937'de varılan anlaşmaya göre Sancak iç işlerinde bağımsız, fakat dış işlerinde bazı şartlarda Suriye'ye bağımlı "ayrı bir varlık" olacaktı. 29 Mayıs 1937'de Milletler Cemiyeti, Hatay için ayrı bir statü ve anayasa kabul etti. Yapılan seçimlerde Fransızlar, Türkler aleyhinde propaganda yaptılar. Türkiye bu duruma sert tepki gösterdi. Nihayet Hatay sorununun Türkiye ile Fransa arasında yapılacak görüşmelerle çözülmesine karar verildi.

Fransa, Avrupa'da giderek tehlikeli bir hal alan konjonktürü dikkate alarak Hatay konusunda uyuşmazlığa son vermek amacıyla Türkiye ile ikili görüşmelere razı oldu. Haziran 1938'de Antakya'da başlayan görüşmeler sonucunda 3 Temmuz 1938'de Türk-Fransız Askerî Antlaşması, 4 Temmuz'da da Türk-Fransız Dostluk Antlaşması imzalandı, seçimler tamamlandı. Nihayet 2 Eylül 1938'de Hatay Meclisi açıldı ve Hatay Cumhuriyeti'nin kurulduğu ilân edildi. Tayfur Sökmen cumhurbaşkanlığına seçildi. Hatay Devleti Meclisi 23 Haziran 1939'da Türkiye'ye ilhak kararı aldı ve Hatay Devleti'ne son verdi. Cumhurbaşkanlığı görevi sona eren Tayfur Sökmen 1950'ye kadar Antalya, 1950-1954'te Hatay milletvekili olarak Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde yer aldı. 7 Haziran 1968'de kontenjan senatörlüğüne seçildi. Bu görevi 2 Haziran 1974 tarihine kadar devam etti, ardından siyasî hayatı sona erdi. 3 Mart 1980'de vefat etti ve İstanbul'da Zincirlikuyu Mezarlığı'na defnedildi. Hatay'ın Kurtuluşu İçin Harcanan Çabalar adlı bir kitabı vardır (Ankara 1978).

BİBLİYOGRAFYA

Hamdi Selçuk, Bütün Yönleriyle Hatay'ın O Günleri, İstanbul 1972, tür.yer.; Mehmet Tekin, Hatay Basın Tarihi, Antakya 1985, tür.yer.; a.mlf., Hatay Devlet Reisi Tayfur Sökmen, Antakya 2002.

Şerafettin Can Erdem

SÖKMEN b. ARTUK

(ö. 498/1104)

Artuklular'ın Hısnıkeyfâ kolunun kurucusu (1102-1104).

Artuklu Beyliği'nin atası Artuk b. Eksük'ün oğludur. Artuk Bey'in Kudüs Selçuklu valisi iken ölümü üzerine (484/1091) Suriye ve Filistin Selçuklu Devleti Hükümdarı Tutuş onun yerine iki oğlu Sökmen ile Necmeddin İlgazi'yi tayin etti. Sökmen ve İlgazi, Suriye ve el-Cezîre'de meydana gelen siyasî ve askerî olaylar sebebiyle devamlı olarak Kudüs'te kalamadıklarından şehri nâibleri vasıtasıyla idare ettiler.

Tutuş'un ölümünün (488/1095) ardından yerine geçen oğlu Rıdvân, daha önce babasının hâkimiyetinde olan Diyarbekir bölgesini ele geçirmek için yola çıkıp Tutuş'un 486'da (1093) Sökmen'e iktâ etmiş olduğu Suruç'a (Serûç) yönelince Sökmen ondan önce şehre gidip savunma önlemleri aldı. Bunun üzerine Rıdvân Halep'e döndü ve bu defa Dımaşk'ta kendisinden ayrı bir Selçuklu Melikliği kuran kardeşi Dukak'a karşı savaş hazırlıklarına başladı. Bu sırada Suruç'ta bulunan ve kalabalık bir Türkmen kuvvetine sahip olan Sökmen'i kendisine yardım için Halep'e davet etti. Sökmen de emrindeki kuvvetlerle Fırat'ı geçtikten sonra yolda rastladığı Rakka Emîri Yûsuf b. Abak'la beraber Halep'e yöneldi. Sökmen ve Yûsuf'un kendisine saldıracakları endişesine kapılan Rıdvân onları Mercidâbık yakınlarında karşıladı. Sökmen, Rıdvân'la savaşmak niyetinde olan Yûsuf'tan ayrılıp Rıdvân'la birlikte Halep'e geldi. Rıdvân gösterdiği bu sadakatten dolayı Maarretünnu'mân'ı Sökmen'e verdi. Dukak'a karşı Dımaşk'a saldırıya geçen Rıdvân'ın yanında yer alan Sökmen, bu sırada kardeşi İlgazi'nin Dukak tarafından hapsedildiğini öğrenince Kudüs'e giderek kardeşinin nâiblerini bertaraf edip şehrin yönetimine tek başına hâkim oldu (489/1096). Suriye ve Filistin Selçuklu Devleti'nin Halep ve Dımaşk merkez olmak üzere ikiye ayrılmasıyla zayıf duruma düşmesini fırsat bilen Mısır Fâtımî Halifesi Müsta'lî-Billâh, Efdal b. Bedr el-Cemâlî kumandasında bir ordu göndererek Kudüs'ü işgal etti

(Şâban 491 / Temmuz 1098). Sökmen, daha sonra buraya geldiği anlaşılan kardeşi İlgazi ve bütün Artuklu ailesi mensuplarıyla beraber Kudüs'ten ayrılıp Halep'e Melik Rıdvân'ın yanına gitti (Muharrem 490 / Aralık 1096 - Ocak 1097). Bu sırada Dukak Halep çevresini yağmalamaya başlayınca Rıdvân, Sökmen ve diğer müttefikleriyle birlikte kardeşinin üzerine yürüdü. Sökmen, Kuvayk çayı kıyısında yapılan savaşta (5 Rebîülâhir 490 / 22 Mart 1097) büyük cesaret ve kahramanlık gösterdi (İbnü'l-Adîm, II, 126). Aynı yıl Müsta'lî-Billâh Rıdvân'a haber gönderip Fâtımîler adına hutbe okutursa Dukak'a karşı kendisini destekleyeceğini bildirdi. Rıdvân'ın bu teklifi kabul edip Fâtımîler adına hutbe okutması Sünnî İslâm dünyasında büyük tepkiyle karşılandı. Bu uygulamaya karşı çıkan emîrlerin başında yer alan Sökmen hutbenin tekrar Abbâsîler adına okunmasında önemli rol oynadı.

Haçlılar'ın Antakya yönüne harekete geçmeleri üzerine Vali Yağısıyan, başta Büyük Selçuklu Sultanı Berkyaruk olmak üzere Musul Selçuklu Valisi Kürboğa, Dımaşk ve Halep Selçuklu melikleri Dukak ve Rıdvân, Humus Emîri Cenâhüddevle Hüseyin, Sincar Emîri Arslantaş ve Suruç Emîri Sökmen'e haber göndererek Antakya'ya yardıma gelmelerini istedi. Adı geçen emîrler arasında yapılan toplantıda Sökmen, önce Diyarbekir bölgesine gidilip burayı hâkimiyet altına aldıktan sonra buradan sağlanacak kuvvetlerle Haçlılar'a karşı savaşılmasını teklif etti. Teklifinin kabul edilmemesine kızan Sökmen, Rıdvân'ın saflarından ayrılıp Dukak'ın tarafına geçti. Haçlılar'ın Antakya'yı işgali üzerine (491/1098) Selçuklu ordusu Musul Valisi Kürboğa kumandasında harekete geçti. Bu orduya diğer emîr ve meliklerle birlikte Sökmen de katıldı. Kürboğa'nın isabetsiz kararları yüzünden beraberinde bulunan emîrler Selçuklu ordusundan ayrılırken Sökmen de bir süre daha savaştıktan sonra çekilmek zorunda kaldı.

Sökmen, yönetimini yeğeni Belek b. Behrâm'a bıraktığı Suruç'un Urfa kontu I. Baudouin tarafından işgal edilmesi yüzünden (Temmuz-Ağustos 1098) şehri geri almak için harekete geçti. Şehrin senyörü Foulque de Chartres ve yeni Urfa kontu II. Baudouin beraberlerindeki Ermeni askerleriyle birlikte Suruç'u savunmaya başladılar. Yapılan şiddetli savaş sonunda Haçlı ve Ermeni kuvvetleri ağır bir yenilgiye uğratıldı. Ölüler arasında Foulque de Chartres de bulunuyordu. II. Baudouin güçlükle Urfa'ya kaçtı (Rebîülevvel 494 / Ocak 1101). Hayatlarından endişeye

kapılan hıristiyan halkı, Latin Piskoposu Benedict ile birlikte iç kaleye çekilerek Sökmen'in kuvvetlerine karşı direnişi sürdürdüler. Bunun üzerine Sökmen iç kaleyi kuşatıp şiddetle sıkıştırmaya başladı. Öte yandan Urfa'ya kaçmış olan II. Baudouin, Antakya'ya giderek oradan sağladığı yeni kuvvetlerle Suruç'a yönelip savaşa katılınca Sökmen iç kaleyi kuşatmaktan vazgeçip II. Baudouin ile savaşa girişti. Urfa kontunun Suruç'a gelip savaştığını haber alan iç kaledeki halk aşağı inip Türk kuvvetleriyle yeniden savaşa başladı. Sökmen düşman kuvvetlerini bozguna uğratmak üzereyken bir bölüm Türkmen'in kendisinden ayrılıp savaş meydanını terketmesi yüzünden Suruç'tan çekilmek zorunda kaldı. Böylece Suruç yeniden Haçlılar'ın işgaline uğramış oldu.

Musul Selçuklu Valisi Kürboğa, İmâdüddin Zengî b. Aksungur ile birlikte İnaloğulları'nın elinde bulunan Âmid'i kuşatmaya başlayınca (494/1101) şehrin emîri İbrâhim b. İnal bu sırada Suruç'u terketmiş bulunan Sökmen'den yardım istedi. Sökmen yeğeni Yâkūtî ile birlikte İbrâhim'in yardımına gitti. Çarpışmalar sırasında Yâkūtî, Kürboğa kuvvetleri tarafından esir alındı ve Mardin Kalesi'ne hapsedildi. Kürboğa, savaşı kazanmasına rağmen sağlam surlara sahip olan Âmid'i ele geçiremeyeceğini anlayıp buradan ayrıldı.

Bu olayın ardından Cezîre-i İbn Ömer hâkimi Çökürmüş'ün saldırısına uğrayan Musul hâkimi Türkmen Mûsâ, Diyarbekir bölgesinde bulunan Sökmen'e haber gönderip kendisine hâkimiyetinde bulunan Hısnıkeyfâ (Hasankeyf) ile birlikte 10.000 dinar vereceğini, buna karşılık Musul'a yardımına gelmesini bildirdi. Sökmen'in Türkmen Mûsâ'nın yardımına gittiğini öğrenen Çökürmüş hemen kuşatmayı kaldırıp Musul'dan ayrıldı. Türkmen Mûsâ, Sökmen'i karşılamaya giderken bir suikast sonucu öldürüldü. Sökmen, Mûsâ'nın kendisine vermeyi vaad ettiği Hısnıkeyfâ kalesini Mûsâ'nın buradaki nâiblerinden teslim aldı (495/1102). Böylece Hısnıkeyfâ'ya hâkim olan Sökmen burada ilk Artuklu Beyliği'ni kurdu.

Necmeddin İlgazi, Büyük Selçuklu Devleti tahtında hak iddia eden Melik Muhammed Tapar'ın Bağdat şahnesi idi. Selçuklu Sultanı Berkyaruk'un Gümüştegin el-Kaysarî'yi Bağdat şahneliğine tayin etmesi üzerine İlgazi bu sırada Hısnıkeyfâ'da bulunan Sökmen'e haber gönderip yardım istedi. Bağdat'a hareket eden Sökmen, yolu üzerinde bulunan Tikrît'i işgal ettikten

sonra Bağdat yakınlarındaki Remle'de karargâh kurdu. Kendisine katılan İlgazi ve Hille Emîri Seyfüddevle Sadaka ile birlikte Bağdat civarında bulunan Düceyl ırmağı yöresindeki bütün köyleri yağmaladı. Çevrede şiddetli bir yiyecek sıkıntısının başlaması ve halkın güç duruma düşmesi üzerine Halife Müstazhir-Billâh şahne Gümüştegin'i Bağdat'tan uzaklaştırdı ve İlgazi şahnelik görevine iade edildi.

Sökmen, yeğeni Ali'nin Mardin'i Çökürmüş'e teslim etmek istediğini öğrenince Mardin'e yürüyüp şehri onun elinden aldı. Buna karşılık kendisine Cebelcûr'u (Çapakçur) verdi (496/1103). Aynı yıl yeğeni Yâkūtî'nin öldürülmesinden sonra Re'sül'ayn da Sökmen'in hâkimiyetine girdi. Böylece Sökmen askerî ve iktisadî açıdan Diyarbekir bölgesinin Hısnıkeyfâ ve Mardin gibi iki büyük merkezini egemenliği altına almış oldu. Ancak Diyarbekir bölgesi sadece iki yıl (1102-1104) Sökmen'in idaresinde kaldı. Onun 498'de (1104) ölümüyle beylik Mardin ve Hısnıkeyfâ Artukluları olmak üzere iki kola ayrıldı.

Urfa Kontu II. Baudouin ve kardeşi Joscelin'in çok sayıda Türkmen'in bulunduğu Diyarbekir bölgesiyle Suriye'nin bağlantısını kesmek amacıyla iç karışıklıkların hüküm sürdüğü Harran'ı kuşattıklarını haber alan Sökmen, Çökürmüş'le aralarındaki düşmanlığı bir tarafa bırakarak harekete geçti ve 10.000 kişilik bir kuvvetle Re'sül'ayn'a geldi. Sökmen ile Çökürmüş, 9 Şâban 497'de (7 Mayıs 1104) II. Baudouin ve Joscelin'in kuvvetleriyle savaşa tutuştular. Sökmen ve Çökürmüş, Haçlılar'ı Belih çayı yöresinde pusuya düşürüp büyük bir kısmını kılıçtan geçirdiler. II. Baudouin ve Tel Bâşir Senyörü Joscelin de Courtenay esir alınarak Sökmen'in çadırına götürüldü. Antakya Prinkepsi Bohemund ve Tankred âni bir saldırıya geçmek üzere bir tepenin arkasında bekliyorlardı. Haçlı ordusunun bozguna uğradığını görünce geceleyin gizlice kaçmak zorunda kaldılar. Böylece Haçlılar'a ilk büyük darbeyi vuran Sökmen düşmanları bir süre takip edip geri döndü. Haçlı Kontu II. Baudouin'in Çökürmüş'ün adamları tarafından fidye amacıyla kaçırıldığını gören askerlerinin öfkesini de, "Müslümanların bu gazâdan duydukları sevinç bizim aramızdaki karışıklıktan dolayı kedere dönmesin" diyerek yatıştırdı. Daha sonra esir alınan veya öldürülen Frank askerlerinin elbiselerini askerlerine giydirerek başta Şabahtan (Şeyhan) bölgesindeki bazı kaleler olmak üzere civardaki birçok Haçlı kalesini kolayca ele geçirdi. Ardından Hısnıkeyfâ'ya

dönen Sökmen’in yiğitliği ve savaş kabiliyeti bütün İslâm dünyasına yayıldı.

498 (1104) yılında Haçlı saldırıları karşısında çok güç duruma düşen Trablusşam Emîri Fahrülmülk İbn Ammâr, Sökmen’i yardımına çağırdı ve kendisine istediği kadar para ve asker vereceğini bildirdi. Sökmen, Trablusşam’a sefer hazırlıklarına başladığı sırada Dımaşk Emîri Tuğtegin, Sökmen’e bir mektup göndererek ölmek üzere olduğunu, ölümünden sonra Dımaşk’ı koruyacak bir kimsenin bulunmadığını, Haçlılar’ın şehri kolayca işgal edebileceklerini bildirdi ve Dımaşk’a hâkim olmasını vasiyet etti. Sökmen de Dımaşk’ın korunmasının İslâm âlemi için daha önemli olduğunu düşünüp Dımaşk’a hareket etti. Bu arada Tuğtegin’in vasiyetini ve Sökmen’in şehri teslim almak için gelmekte olduğunu öğrenen maiyeti endişeye kapılıp Tuğtegin’e bu teklifin isabetli olmadığını söylediler ve Sökmen’i şehre sokmamak için bazı tedbirler aldılar. Dımaşk yakınlarındaki Karyeteyn’e gelmiş olan Sökmen difteri hastalığına yakalandı. Durumunun ağırlaştığını gören yakın adamları Hısnıkeyfâ’ya geri dönmesi tavsiyesinde bulundularsa da o kabul etmedi. Bir süre sonra hastalığı daha da arttı, 1 Safer 498’de (23 Ekim 1104) Karyeteyn’de öldü ve Hısnıkeyfâ’ya götürülüp orada defnedildi (İbnü’l-Kalânisî, s. 147; İbnü’l-Esîr, X, 390). Hısnıkeyfâ’da ilk Artuklu Beyliği’ni kuran Muînüddevle Sökmen çok zeki, kabiliyetli, ileri görüşlü, iyilik yapmayı seven, dindar bir Türkmen beyi idi. Babası Artuk Bey gibi savaş yöntem ve tekniğini iyi biliyordu. İslâm topraklarında devamlı olarak ilerleyen ve hâkimiyet sahalarını genişleten Haçlılar’a karşı kazandığı Belih çayı zaferiyle müslümanların Haçlılar karşısındaki gerileyişini durdurmayı ilk defa o başarmış, böylece İslâm âleminde Haçlılar’a karşı direnme, savunma ve hücum enerjisinin doğmasına sebep olmuştur. Ölümünden sonra Hısnıkeyfâ ve Mardin’de oğlu İbrâhim hüküm sürmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Amedroz), s. 32, 132, 133, 135, 138, 143, 147; İbnü’l-Ezrak el-Fârikī, Târîḫu Meyyâfâriḳīn ve Âmid (nşr. Bedevî

Abdüllatîf Avad), Kahire 1959, s. 269, 271, 272-274, 277, 279, 283; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 390; ayrıca bk. İndeks; a.mlf., et-Târîḫu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atâbekiyye bi'l-Mevṣıl (nşr. Abdülkādir Ahmed Tuleymât), Kahire 1382/ 1963, s. 30; İbnü'l-Adîm, Zübdetü'l-ḥaleb, II, 123, 124, 125, 126, 127, 129; İbn Müyesser, Aḫbâru Mıṣr (nşr. H. Massé), Kahire 1919, II, 37, 38; Bedreddin el-Aynî, ʿİḳdü'l-cümân, TSMK, III. Ahmed, nr. 2911/a 12, III, vr. 211a-b, 213a, 221b, 223a, 225b, 231a; Urfalı Mateos Vekayinâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162) (nşr. ve trc. H. D. Andreasyan), Ankara 1962, s. 234, 251; el-Ḥurûbü'ṣ-Ṣalîbiyye fî âs̱âri's-Süryâniyye (trc. İshak Ermele es-Süryânî), Beyrut 1929, s. 36, 37; Osman Turan, Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi, İstanbul 1973, s. 139-145; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, II, 30, 33, 34, 36, 52, 89, 91; İmâdüddin Halîl, el-İmârâtü'l-Artuḳıyye fi'l-Cezîre ve'ş-Şâm, Beyrut 1400/ 1980, s. 65-92; Işın Demirkent, Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi: 1098'den 1118'e Kadar, Ankara 1990, I, 47, 50, 77-80, 86, 90, 92, 93, 95-96, 98-102, 112-115; Ali Sevim, Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi, Ankara 2000, s. 163-164, 166-169, 171-172, 175-176, 183-184, 188, 197, 245-249; a.mlf., "Artukoğlu Sökmen'in Siyasî Faaliyetleri", TTK Belleten, XXVI/103 (1962), s. 501-520; a.mlf., "Sökmen", İA, X, 463-466.

Ali Sevim

SÖKMENLİLER

(bk. AHLATŞAHLAR).

SÖMÜRGECİLİK

“Bir devletin kendi sınırları dışında kalan genelde deniz aşırı toprakları askerî müdahale başta olmak üzere çeşitli yollarla ele geçirmesi ve orada hâkimiyet kurup yerli toplumlar üzerinde siyasî, iktisadî ve kültürel alanlarda üstünlük sağlayarak bunların her türlü imkânlarını kendi menfaati için yağmalaması” şeklinde tarif edilebilen sömürgecilik, Antikçağ’dan modern zamanlara kadar gelen bir süreç içinde farklı şekillerde uygulanmış ve uluslararası ilişkilerin en kapsamlı anlaşmazlık ve çatışma konularından biri haline dönüşerek insanlık tarihini utanç verici sayfalarla doldurmuştur. Tarzını ve görüntüsünü değiştirmiş olmakla birlikte günümüzde de devam eden sömürgeciliğin bütün yönleriyle sistemli bir şekilde uygulanması XVI. yüzyılın başlarına rastlamaktadır.

Antikçağ’dan itibaren kendi bölgelerinde güçlenen pek çok devlet, hâkimiyet alanları dışındaki yerlere vatandaşlarından oluşturdukları küçük toplulukları gönüllü veya zorunlu olarak yerleştirmiştir. Başlangıçta bu yerleşmelere işaret etmek üzere Latince colunus ve colonia kelimeleri ortaya çıkmıştır. Bunlardan colonia (bir yere göçüp yerleşme) Roma İmparatorluğu döneminden itibaren “sömürge” anlamında kullanılmış ve daha sonra bundan coloniser (sömürgeleştirmek) ve colonisation (sömürgeleştirme) gibi kelimeler türetilmiştir. Özellikle modern dönemde sömürgeleştirmeye ve sömürgeciliğe Arapça’da isti‘mâr, sömürgeleştirilen yere müsta‘mere, Türkçe’de ise müstemleke denilmiş ve sömürmek fiilinden sömürge ve sömürgecilik kelimeleri türetilmiştir.

XIX. yüzyılın ortalarında giderek yaygınlaşan ve XX. yüzyılın başında yeryüzünün birkaç ülkesi hariç tamamını işgal ederek sömürgeleştiren Avrupalı büyük güçler, tarihte en fazla Roma dönemindeki sömürgeci teşkilâtlanma ve askerî güç kullanımı usulünden etkilenmiştir. Romalılar da modern Avrupa sömürgeciliğinde olduğu gibi yerlilerin imkânlarına el koymakla yetinmeyip onlara köle muamelesi yapmıştır. Milâttan sonra V. yüzyılın ikinci yarısında Batı Roma’nın özellikle Kuzey Afrika’daki sömürgelerinde Vandallar tarafından yenilgiye uğratılmasıyla birlikte büyük bir çöküntü yaşaması, böylece Eskiçağ’ın sona erip Ortaçağ’ın başlamasıyla

birlikte Akdeniz havzasında Bizans hâkimiyeti üstünlük kazanmış, Roma döneminin benzeri olan uygulamalar bu dönemde de devam etmiştir.

Yeni bir çağın başlamasıyla oluşan dönüşüm, İslâmiyet'in Arap yarımadası sınırlarını aşarak Asya, Afrika ve İber yarımadasından Avrupa'nın batı bölgelerine kadar yapılan fetih hareketleriyle hız kazanmıştır. Bu yayılma yeryüzünün en uzun ömürlü imparatorluğu olarak kabul edilen Roma hâkimiyetine göre çok ciddi farklılık arzetmekteydi. Çünkü ilk defa Medine'de şekillenen İslâm devletinden başlayarak Osmanlı Devleti'nin sona ermesine kadar Asya, Afrika ve Endülüs'te kurulan, sayıları 200'ü geçen müslümanların idaresindeki devlet yapılanmalarında Antikçağ, Ortaçağ, Yeniçağ ve özellikle modern çağdaki Avrupalılar'ın başlattığı sömürgeleştirme faaliyetlerinin temel gerekçelerine ve hedeflerine rastlanmamaktadır. Avrupa sömürgeciliğinde öne çıkan şey güçlünün oluşturduğu hukukun geçerli olması anlayışı İslâm idarelerinde bunun yanında hukuk gücünün de yer alması ilkesine dönüşmüş ve bu ikisinin birlikte yürütülmesiyle farklı bir adalet anlayışı ortaya çıkmıştır. İslâm fetihleri tek bir milletin yönetiminde devam etmeyerek Araplar'dan İranlılar'a, Türkler'e, Berberîler'e, zenci toplumlara, hatta Güney Asya toplumlarına kadar yaygınlık kazanmış ve fethedilen ülkelerin insanları kısa zamanda fatihler arasında yer almıştır.

İslâmiyet'in hızlı yayılışı karşısında hıristiyan dünyası özellikle Avrupa kıtasının içine kapanmak zorunda kaldı ve Akdeniz havzasıyla irtibatını müslümanlarla iş birliğine dayalı olarak yürütebildi. Bu durumdan

büyük rahatsızlık duyan papalık Avrupa'daki iktidarları devamlı şekilde tahrik ederek bir taraftan İber yarımadasındaki Endülüs'ü müslüman hâkimiyetinden kurtarmaya gayret etmekte ve daha önemlisi Kudüs'ün de içinde bulunduğu Ortadoğu, Mısır, Kuzey Afrika ve Anadolu'daki İslâmî idareleri ortadan kaldırmak için her yolu denemekteydi. Nihayet dünya tarihinin en önemli olaylarından biri olarak kabul edilen Haçlı seferleriyle birlikte doğrudan müslümanların yaşadığı ülkeler hedef alındı, böylece buraları eskiden olduğu gibi yeniden sömürgeleştirme mücadelesi başlatıldı. XI. yüzyılın sonlarından XV. yüzyılın sonunda Endülüs'teki son müslüman hânedanı olan Nasrîler'in yıkılışına kadar uzanan üç asırda İslâm devletleriyle papalık merkezli hıristiyan güçler arasında büyük savaşlar

cereyan etti. Bu anlamda Papa II. Urban'ın çağrısıyla başlatılan Haçlı seferlerinden ilki 1099 yılında Kudüs'ün ele geçirilmesiyle sonuçlandı. Bu seferlerin başarılı olduğu dönemlerde hıristiyan güçleri Güneydoğu Anadolu'dan Suriye ve Lübnan dahil Filistin'e kadar yayılarak İslâm hâkimiyetindeki toprakların belli bir kısmını işgal ettiler.

IX. (XV.) yüzyılın sonlarında yoğunlaşan coğrafî keşifler neticesinde ele geçirilen yerler yüzünden birbiriyle büyük bir rekabete girişen Portekiz ve İspanya arasında papanın da aracılığıyla Tordesillas Antlaşması imzalandı (7 Haziran 1494). Buna göre Batı Afrika açıklarındaki Yeşilburun adasının (Cabo Verde Island) 370 deniz mili batısından geçen bir meridyen çizildi ve Avrupa dışındaki kara parçalarından batı yarımkürede kalanlardan ele geçirilecek olanlar İspanya'ya, doğu yarımkürede kalanlar ise Portekiz'e ait olacaktı. Bu antlaşma modern sömürgecilik yolundaki ilk uluslararası antlaşmadır. Böylece modern sömürgeciliğin iki öncü ülkesi aralarındaki rekabete son verip yeni topraklar ele geçirmekte gecikmedi. İspanya, Kristof Kolomb kumandasında Yeni Dünya olarak adlandırılan Amerika kıtasını sömürgeleştirmeye girişirken Portekiz, Vasco da Gama öncülüğünde 1498 yılında Afrika'nın batı kıyılarını dolaşıp Ümitburnu'na ulaştı ve buradan Hindistan'a kadar uzanan bölgede geniş bir hâkimiyet alanı oluşturdu. Alman imparatorluk tacına da sahip olan İspanya Kralı Karlos (V. Karl), Akdeniz havzasını da idaresine almak istiyordu. Nitekim Fas'tan başlayarak 1510 yılına kadar geçen sürede bugünkü Libya'nın başşehri Trablusgarp dahil bölgedeki bütün mahallî müslüman idarelerine son verdi veya kendisine tâbi kıldı, yerleşim yerlerinin tamamına yakını tahrip edildi. Benzeri istilâ ve yıkım hareketlerini Portekiz de 1505'te Mozambik'te başlattı. 1517 yılında Cidde önüne kadar ulaşan donanmasıyla Hint Okyanusu sahillerinde ve Kızıldeniz çevresinde müslümanların hâkimiyetinde bulunan kırk civarındaki şehir devletini yakıp yıktı ve müslüman ahalinin çoğunu katletti. Dönemin iki güçlü İslâm devletinden biri olan Memlükler, Hint Okyanusu ve Kızıldeniz havzasında Portekizliler'e engel olamadılar ve yenik düştüler. Daha ziyade Avrupa'da hıristiyan güçleriyle mücadele eden Osmanlı Devleti, Afrikalı müslümanların yardım taleplerine cevap vererek 1516 yılından 1574 yılında Tunus'un kesin biçimde Osmanlı idaresine alındığı döneme kadar Kuzey Afrika bölgesini İspanyol istilâsından ve buna dayalı sömürgeleştirilme tehlikesinden kurtardı. Yine Cidde önüne gelen Portekiz donanması,

1517'de Kahire'deki Memlük hâkimiyetine son veren Yavuz Sultan Selim'in gönderdiği bir donanmayla Kızıldeniz havzasından Hint Okyanusu'na püskürtüldü. Burada Pîrî Reis'in kumandasında Hint Kaptanlığı adıyla bir deniz gücü kurularak Basra körfezi, Arap yarımadası ve Kenya'ya kadar uzanan Doğu Afrika sahillerindeki müslüman idareleri Portekiz istilâsından kurtarılarak uzun müddet sömürgeleştirilmeleri engellendi. XVI. yüzyılın başından itibaren yaşanan bu süreçte Osmanlı Devleti, Afrika kıtasının batı sahilleri hariç büyük bir kısmını, Arap yarımadasının Yemen dahil tamamına yakınını sömürgeci girişimlere karşı muhafaza altına aldı ve bu durum XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadar devam etti. Bunun dışında Hindistan ve Açe dahil Endonezya'daki müslümanlara da yardım eli uzatılarak sömürgeci Portekiz ve Hollanda donanmalarının onlara daha fazla zarar vermelerinin önüne geçildi.

Amerika kıtası yerlilerinin yardımına koşacak herhangi bir devlet bulunmadığı için onların ülkeleri kısa zamanda istilâ edildi, toprakları ellerinden alındı, büyük bir çoğunluğu soy kırımı derecesinde katliama mâruz bırakıldı ve kültür varlıkları tamamen tahrip edildi. Yeni sömürgelerde büyük ölçüde yok edilen insan gücünün yerine geçmek üzere Osmanlı Devleti'nin hâkimiyet ve nüfuz alanı dışında kalan Batı ve Güney Afrika sahillerinden XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadar devam eden dört asırlık zaman içinde başta Portekizliler olmak üzere İspanyollar, Hollandalılar, Fransızlar, İngilizler ve diğer Avrupa devletlerine mensup tüccarlar tarafından 100 milyon civarında insan köleleştirilip götürüldü. Tarihte benzerine rastlanmayan şekilde yürütülen köle ticaretinde Afrika'nın hür insanları bir ticaret malı haline getirilerek kıtalar arası kurulan köle pazarlarında satıldı.

Modern çağda Avrupalılar'ın başlattığı sömürgeleştirme faaliyetlerini haklı gösterme düşüncesi XIX. yüzyılda kuvvet kazandı ve II. Dünya Savaşı sonrasına kadar devam etti. Savaşın bitmesiyle birlikte sömürgecilik farklı toplumların bir arada yaşamasına engel bir durum olarak görülmeye başlandı. Öte yandan sömürgelerde bağımsızlık mücadeleleri yaygınlaştı. Bu mücadeleler sonunda bazı ülkeler bağımsızlıklarına kavuşmalarına rağmen ekonomik anlamda eski sömürgeci devletlerin denetimi altında tutuldu. Sömürgeciliğin Avrupa toplumlarınca benimsenmesinde veya sömürgeleştirme adına yapılanların insan haklarını ihlâl ettiği ileri sürülerek

karşı çıkılmasında din adamları, filozoflar, siyaset bilimciler ve devlet adamlarının önemli payı oldu. İspanyol asıllı ilâhiyatçı ve siyaset teorisyeni Francisco de Vitoria (ö. 1546), Avrupalılar'ın sömürgeleştirdikleri yerlerdeki toplumların hukukî ve ahlâkî hakları olduğunu savunanların başında gelmekteydi. F. de Vitoria, insanın temel haklarından olan hayat ve hürriyet hakkına saygı gösteren bir sömürgeciliği ve hıristiyanlaştırma hareketini övmekteydi. Hollandalı hukukçu Hugo de Groot (ö. 1645), Avrupa'da mezhep kavgalarının ve sömürgecilik rekabetinin en fazla yaşandığı dönemde özellikle sömürgelerde yerlilere karşı takınılan tavır karşısında her insanın sahip olması gereken tabii haklarını savunarak uluslararası hukuk alanının öncülerinden oldu.

Avrupa devletlerini sömürgeciliğe sevkeden önemli etkenlerden biri ekonomik istismar yanında stratejik gerekçeler olup (monopolitik ticaret sistemi) birbirlerine rakip konumundaki ülkeler, ortaya yeni sömürgecilerin çıkmasını engellemek ve ticareti başkalarını karıştırmadan anavatan-koloni ikilemiyle sürdürmek istemekteydi. Bu anlamda merkantilist önlemler alınır, mal taşımacılığının anavatan bandırasıyla yapılmasına, ucuz ham madde temini ve işlenmiş malların ihracına önem verilir, anavatan pazarı sömürgelerin aksine yüksek gümrük duvarlarıyla korunurdu. Öte yandan yeryüzünün önemli noktaları ele geçirilerek diğer devletlerin girişimleri kontrol altında tutulmaktaydı. Yine köle ticaretindeki tekel mümkün mertebe korunup belli şirketlerin yararı

gözetilmekteydi. Akdeniz'de Cebelitârık Boğazı, Basra körfezinin Arap yarımadası kıyıları, Kızıldeniz'de Bâbülmendep Boğazı, Hint Okyanusu adaları bu açıdan son derece önemli stratejik yerler arasındaydı. XIX. yüzyılda sanayileşme ve teknolojik gelişmenin de verdiği imkânlarla kendi din ve kültürlerini üstün gösterip sömürülen ülkelerdeki insanların alt tabakadan olduğunu iddia ederek onları "medenîleştirme" hakkını kendilerinde görmekteydiler. Bununla beraber bu zihniyet değişikliği, daha önceki yüzyılda kitleleri köleleştirmekle kalmayıp insandan dahi saymayan sömürgecilere göre özverili bir davranış sayılır.

Sömürgecilerin en önemli faaliyetlerinden biri, Hıristiyanlığı sömürülen ülkelerin yerlilerine kabul ettirmeleridir. Bu anlamda en büyük desteği başta Katolik ve Protestan kiliseleri verirken Anglikan kiliseleri ve diğerlerinin de

bu konuya büyük katkıları oldu. Böylece Latin Amerika, Güney Asya ve Sahrâaltı Afrikası'nda misyonerler vasıtasıyla geniş kampanyalar yürütülerek Hıristiyanlık büyük bir hızla yayıldı. Cizvitler Çin, Hindistan ve Japonya'da hep ön planda olurken Protestan papazları özellikle Madagaskar, Çin ve Havai'de etkili oldular. Hz. Îsâ'nın mesajını yayma bahanesiyle oralara giderken devletleri de onları ordularıyla tehlikelere karşı koruyordu. Amerika'da XVI. yüzyıl öncesinde hiç hıristiyan nüfus yokken bugün 1 milyara yaklaşan nüfusuyla kıtada yaşayanların tamamına yakınını hıristiyanlar oluşturmaktadır. Yine 1900'lerin başında Afrika kıtasında toplam 10 milyon civarında tahmin edilen hıristiyanların sayısı bugün 1 milyarı aşmakta olan nüfus içinde 350 milyon civarındadır. Asya'da yine misyonerlik faaliyetleri neticesinde hıristiyan olanların sayısı 300 milyondan fazladır. XV. yüzyılda başlayıp XX. yüzyılın ikinci yarısında sona eren modern Avrupa sömürgeciliği dört aşamalı bir süreç takip etmiştir. Bunlardan birincisi 1763 Paris Antlaşması'na kadar devam ederken ikinci dönem 1875 yılına, üçüncü dönem I. Dünya Savaşı'nın başladığı 1914 yılına ve sonuncusu II. Dünya Savaşı'nın bittiği 1945 yılına kadar sürdü. Bundan sonrası 1970'li yılların ortalarına kadar bütün sömürgelerin bağımsızlıklarını elde ettikleri dönem olarak kabul edilmektedir.

XVI. yüzyılda büyük bir sömürge imparatorluğu kuran Portekiz ve İspanya'yı Hollanda ve İngiltere takip etti. Özellikle Kraliçe Elizabeth zamanında İngiltere dikkatini deniz aşırı ülkelere verip yeni sömürgeler elde etmeye yöneldi. XIX. yüzyılın başında bütün sömürgecilerin önüne geçerek büyük bir üstünlük sağladı. Yaşanan sonu gelmez savaşlar kıta Avrupa'sını parçalanmaya sürüklerken İngiltere elde ettiği refah düzeyi, nüfusunun hareketliliği ve ekonomisinin yayılmasıyla dünyayı sömürgeleştirme faaliyetinde öne çıktı ve bu alandaki başarılarıyla diğer Avrupalı sömürge idarecilerine örnek oldu. İngiltere'nin bu yüzyılda sömürgeleştirdiği ülkelerin toplam yüzölçümü 35 milyon km^2'yi bulurken bu ülkeyi 12,5 milyon km^2 ile Fransa takip ediyordu.

Giderek güçlenen Almanya'da sömürgecilik konusu XIX. yüzyılın ikinci yarısında ciddi tartışmalara yol açtı. XVI. yüzyılın büyük Alman tüccar ailesi Welserler tarafından Venezuela'da elde edilen ticaret kolonisi ve XVII. yüzyılda Brandenburg / Prusya Dukalığı'nın Batı Afrika'daki kolonisi kalıcı olmadı. XIX. yüzyılın başlarından itibaren Alman

sömürgeciliğinin fikir babaları, sömürgeciliği refah kaynağı ve artan nüfusun başka yerlere dağıtılması için önemli bir fırsat olarak görmekteydi. Böylece Almanya, Güneybatı Afrika'da bugünkü Namibya'yı, Doğu Afrika'da Zengibar Sultanlığı'nın hâkimiyetinde olan Tanzanya ve çevresini, Batı Afrika'da Togo ve Kamerun'u, Okyanusya bölgesinde kısmen de olsa Yeni Gine'yi sömürgeleştirdi. Ancak uzak yerlerdeki yerleşimlerin bir iki nesil içinde Almanlık'tan uzaklaşılmasına yol açtığı gerçeğinden hareketle bilhassa asrın son çeyreğine doğru ekonomik bir değer arzeden başlıca parçaları çoktan paylaşılmış olan dünyada kendilerine pek de yer kalmadığını görerek gözlerini coğrafyalarının uzantısında yer alan Osmanlı Devleti'nin zengin ve bâkir topraklarına diktiler (Drang nach Osten politikası).

Almanya'dan sonra Avrupalı devletler içinde sömürgecilik faaliyetlerine en son katılan devletler arasında Belçika ve İtalya gelmektedir. Sömürgeci devletler Afrika'yı paylaşmak, sömürge meselelerini modern hukuk kurallarına bağlamak ve aralarındaki sürtüşmeleri ortadan kaldırmak amacıyla Almanya'da bir araya gelerek bir antlaşma imzaladılar (Kasım 1884). Belçika Kralı II. Leopold, 1870 yılından itibaren sömürge haline getirmek üzere bugünkü Kongo Demokratik Cumhuriyeti ile şahsen ilgilendi. Bu amaçla 1884'te bir tür sömürge örgütü olan Uluslararası Kongo Derneği'ni kurdu ve daha sonra burası Bağımsız Kongo Devleti adıyla sömürge haline getirildi (15 Kasım 1908). İtalya da XIX. yüzyıl sonunda sömürge edinme siyasetine katıldı. Güçsüzlüğü sebebiyle anavatana yakın yerleri tercih etmek zorunda kaldı ve Afrika'da henüz istilâ edilmeyen yerler üzerinde yoğunlaştı. Bugünkü Eritre ve Etiyopya topraklarını içine alan Habeşistan'ı, Somali ve Osmanlı Devleti'nin bir vilâyeti olan Trablusgarp'ı (Libya) ele geçirdi (1912).

Avrupa sömürgeciliğinin XV. yüzyılın sonlarından XX. yüzyılın ikinci yarısına kadar yaklaşık beş asır devam etmesinde ilk iki asırdan sonra kurulan ticarî şirketlerin büyük rolü oldu. Fransa'da Compagnie des Indes'in kurulması ve İngilizler'in 1607-1732 yılları arasında oluşturdukları sömürge şirketleri vasıtasıyla sistem gittikçe gelişti. Özellikle Afrika ve Güney Asya'nın sömürgeleştirilmesinde United African Compagny, Royal Niger Compagny, British East African Compagny ve British South Asia Compagny önemli rol oynadı. Almanlar'ın Deutsche Kolonial Gesellschaft,

Belçikalılar'ın Association Internationale du Congo ve İtalyanlar'ın Filonardi şirketlerinin her biri birer sömürgeci devlet gibi faaliyet göstererek ele geçirilen ülkelerde kendi bütçelerine, kanunlarına, güvenlik güçlerine sahip oldular ve diplomatik ilişkilerde bulundular.

Sömürgecilik büyük nüfus hareketlerine yol açmış, böylece dünyanın pek çok yerinde nüfus değişimlerine sebep olmuştur. Anavatanlardan sömürgelere yapılan gönüllü göçler, köleleştirilerek Afrika'dan Amerika'ya 100 milyona yakın insanın taşınması, bir sömürgeden diğerine göçlerin yaptırılması, Burkina Fasolular'ın Fildişi Sahili'ne, Bengladeşliler'in Birmanya'ya, Hindistanlılar'ın İngilizler'in Hint Okyanusu adaları Karayip denizindeki ada sömürgelerine, Lübnanlılar'ın Fransız Afrikası'na taşınması bunun en ciddi örnekleri oldu. Avrupa ve özellikle İngiltere'den gelen çok sayıda insanın yerleştiği ülkelerde yerli halklar imha edildi.

Avrupalılar tarafından geliştirilen sömürgeci sistemde kurulan yeni şehirler, yapılan kara ve demir yolları, inşa edilen limanlar, hastahaneler ve okullar tamamıyla oralarda bulunan sömürgeciler için olup bunlardan yerliler hiçbir şekilde istifade edemiyordu. Avrupa'dan gelenlerle yerlilere bulaşan hastalıklar büyük kitlelerin ölümüne sebep olunca mecburen yerlileri de tedavi etmeye başladılar. Eğitim konusunda sadece kendilerine yardımcı olabilecek kimselere belli seviyeye kadar eğitim verdiler. Öyle ki Afrika sömürgelerinde geleneksel eğitim kurumları yok edilip

yerlerine açılan okullarda en çok orta eğitim seviyesinde eğitim verildiği için kıtanın tamamında üniversite mezunu olanların sayısı 1950'li yıllarda bile birkaç yüz kişiyi geçmiyordu.

BİBLİYOGRAFYA

M. Abdul Aziz, Japan's Colonialism and Indonesia, The Hague 1955, tür.yer.; R. Emerson, Sömürgelerin Uluslaşması: Asya ve Afrika Halklarının Ortaya Çıkışları (trc. Türkkaya Ataöv), Ankara 1965, s. 62-90; G. de Bosschère, "Le néo-colonialisme: essai de définition", De l'impérialisme à

la décolonisation (ed. J. Berque - J.-P. Charnay), Paris 1965, s. 415-432; A. Memmi, The Colonizer and the Colonized, Boston 1967, s. 90-111; J. Suret-Canale, French Colonialism in Tropical Africa: 1900-1945 (trc. T. Gottheiner), London 1971, tür.yer.; Cemâl Hamdân, İstrâtîciyyetü'l-istiʿmâr ve't-taḥrîr, Beyrut 1403/1983, s. 49-54, 105-108; J.-P. Biondi, Les anticolonialistes: 1881-1962, Paris 1992, s. 14-15, 28, 31, 39; M. A. Klein, Slavery and Colonial Rule in French West Africa, Cambridge 1998, tür.yer.; C. M. Cipolla, Silahlar ve Avrupa Sömürgeciliği (trc. Taşkın Temiz), İstanbul 1998, s. 9, 46-53; M. Ferro, Sömürgecilik Tarihi: Fetihlerden Bağımsızlık Hareketlerine Kadar, 13. Yüzyıl-20. Yüzyıl (trc. Muna Cedden), İstanbul 2002, s. 48-50, 74-80, 94, 133-140, 169-172; Ahmet Kavas, "Afrika'da Fransız Sömürgeciliği", Sömürgecilik Hareketlerinde Fransa ve Anadolu'da Fransız-Ermeni İşbirliği (ed. Orhan Kılıç - Mehmet Çevik), Elazığ 2003, s. 69-78; a.mlf., "Yeni Sömürgeciliğin Afrika Toplumlarını Sosyoekonomik, Dinî, Siyasî Alanlarda Birliğe Zorlaması", İslâmiyât, VIII/2, Ankara 2005, s. 25-38; J.-P. Sartre, Colonialism and Neocolonialism (trc. A. Haddour v.dğr.), London 2006, s. 37-54; Orhan Yüksel, "Sömürge ve Sömürgecilik", TA, XXIX, 356-359; Christopher Edens, "Colonization", The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East, New York 1997, II, 52-55; Şit Tufan Buzpınar, "Fransa", DİA, XIII, 184-187; İsmail Hakkı Göksoy, "Hollanda", a.e., XVIII, 226-227; Azmi Özcan, "İngiltere", a.e., XXII, 299-302; Şerafettin Turan, "İtalya", a.e., XXIII, 448-452; Refîk Cûycâtî, "el-İstiʿmâr", el-Mevsûʿatü'l-ʿArabiyye, Dımaşk 2000, II, 187-196; Jamal Malik, "Colonialism", Encyclopedia of Islam and the Muslim World (ed. R. C. Martin), New York 2004, I, 152-155.

Ahmet Kavas

SÖVME

Türkçe'de "ağır ve kötü söz söyleme, ırza ve namusa dokunan ayıp ve çirkin ifadeler kullanma, küfretme" anlamına gelen sövme ile ilgili olarak Arapça'da (sebb ve şetm), yanında ta'n, la'net, hakāret gibi kelimeler kullanılmaktadır. Sövme ahlâken kınanan bir davranış olduğu gibi genellikle suç sayılan bir fiil olması yönüyle ceza hukukunda özel şekilde incelenir. Kur'ân-ı Kerîm'de seb kelimesi iki defa (el-En'âm 6/108), hadislerde seb ve şetm kelimeleri yaygın biçimde sözlük anlamlarında geçer (Wensinck, el-Muʿcem, "sbb", "ştm" md.leri). Sözlükte "kesici veya delici aleti vücuda batırma" mânasındaki ta'n "eleştirme" yanında "sözlü saldırı ve kötüleme" anlamında da kullanılır. Bu kelime Kur'ân-ı Kerîm'de iki yerde "dine yönelik sözlü saldırı" mânasında (en-Nisâ 4/46; et-Tevbe 9/12), hadislerde "silâhla yaralamak, başkasının soyunu küçümseyip kötülemek ve ayıplamak" anlamında yer almıştır (Wensinck, el-Muʿcem, "ṭaʿn" md.). Fıkıhta ayrıca davada güvenilir olmadıkları vb. sebeplerle karşı tarafın şahitlerine itiraz etmeyi ifade eder. "Allah'ın rahmetinden uzak bırakılma" anlamına gelen la'net kelimesi "bu yönde beddua etme" yanında kötü söz söyleme mânası kastedilerek de kullanılmaktadır (bk. LÂNET). Fıkıhta seb genellikle "kötü söz söyleme" anlamıyla ele alınmakla birlikte bazı fakihler bunun iftira, aşağılama ve kusur isnat etmeyi kapsayan bir kavram olarak düşünülmesi gerektiğini söylemişlerdir (Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, IV, 309; Mv.F, XXIV, 133). Yine seb ve kazf (zina iftirası) kelimelerinin birbirinin yerine kullanıldığı görülür. Öte yandan hakāret, sözlükte "bir şeye veya bir kimseye yönelik küçültücü ve aşağılayıcı söz ve davranış" mânasına gelir. Kelâm ve fıkıh literatüründe dine, dinî değerlere ve insanlara sövme fiili sövülen şeyle birlikte zikredilerek seb, şetm ve ta'n kelimeleriyle ifade edilmiştir: Sebbü'd-dehr, şetmü'r-resûl ve et-ta'n fi's-sahâbe gibi.

5237 sayılı Türk Ceza Kanunu'nda şerefe karşı suçlardan sayılan hakaret "bir kimseye onur, şeref ve saygınlığını rencide edebilecek nitelikte somut bir fiil veya olgu isnat etmek ya da yakıştırmalarda bulunmak yahut sövmek suretiyle bir kimsenin onur, şeref ve saygınlığına saldırmak" şeklinde tanımlanmıştır (md. 125). 765 sayılı kanunda hakaret ve sövme suçları ayrı

ayrı düzenlenmişken yeni kanunda sövme hakaret suçu içinde değerlendirilmiştir. Aynı maddeye göre hakaret suçunun kişinin dinî, siyasî, içtimaî, felsefî inanç, düşünce ve kanaatlerini açıklamasından, değiştirmesinden, yaymaya çalışmasından, mensup olduğu dinin emir ve yasaklarına uygun davranmasından dolayı veya mensup bulunduğu dine göre kutsal sayılan değerlerden bahisle işlenmesi cezayı ağırlaştırıcı sebeplerdir.

Kur'ân-ı Kerîm'de konuşma organları olan dil ve iki dudak Allah'ın insana verdiği başlıca nimetler arasında gösterilmiş (el-Beled 90/9), birçok âyet ve hadiste konuşma yeteneğinin iyilik yolunda, din, ahlâk ve nezaket kurallarına uygun biçimde kullanılması istenmiş (meselâ bk. el-Bakara 2/263; en-Nisâ 4/5, 8, 9, 63, 148; el-İsrâ 17/23, 28; Tâhâ 20/44; el-Ahzâb 33/32, 70; Müsned, V, 225; İbn Mâce, "Fiten", 12; Tirmizî, "Birr", 53, 65; "Zühd", 63), kıyamet günü insanlara dünyada yapılıp edilenlerin hesabı sorulurken dillerinin de tanıklık edeceği uyarısında bulunulmuştur (en-Nûr 24/24; Taberî, XVIII, 105). İslâm ahlâkıyla ilgili eserlerde "âdâbü'l-lisân" ve "âfâtü'l-lisân" gibi başlıklar altında dilin insanın yaratılış hikmetine uygun biçimde Allah'a kulluk ve insanlara iyilik yolunda kullanılmasının gerekliliği üzerinde önemle durulmuştur. Gazzâlî konuşma ve dilin öneminden söz ederken, "Allah'ın en değerli nimetlerinden ve akıllara durgunluk veren ince sanat eserlerinden biri olan dilin cirmi küçük ise de itaati veya cürmü çok büyük olabilir. İman veya inkârın dille ifade edilmesi bu organın önemini göstermeye yeter" demektedir (İḥyâʾ, III, 108). İslâm ahlâkçılarının dilin âfetleri arasında saydıkları kötülüklerden biri de sövmek ve lânet içeren sözler söylemektir. Zira Kur'an'da ve hadislerde bu davranış biçiminin müslümana yakışmayacağı bildirilmiştir. Meselâ bir âyette övgüye lâyık müminlerin nitelikleri anlatılırken, "Kendini bilmez kimseler onlara sataştığında 'selâm' deyip geçerler" buyurularak (el-Furkān 25/63) seviyesiz kişilerin kötü sözlerine benzer şekilde karşılık verme yerine, "Kem söz sahibine aittir" düşüncesiyle hareket edilmesi tavsiye edilmiştir. Bu bağlamda dinî değerlere hakaret konusunun özel bir önem taşıdığına dikkat çekilen bir âyette müşriklerin putları hakkında hakaret içeren sözler söylenmemesi istenmiş, böyle bir fiilin onları Allah hakkında yakışıksız sözler söylemeye sevkedebileceği belirtilmiştir (el-En'âm 6/108). Bu âyetin, yanlışlığı açık biçimde görülse bile karşı tarafın mânevî değerlerini küçültücü sözler söylemenin gereksiz tartışmalara ve onların da hak inancı

tahkir etmelerine yol açacağına, böylece bâtıl inançlarını sürdürmelerine ortam hazırlanmış olacağına yönelik bir uyarı içerdiği açıktır. “Mümin, insanların şerefine saldıran, lânet okuyan, çirkin konuşan ağzı bozuk kişi değildir” buyuran (Tirmizî, “Birr”, 48) Hz. Peygamber’in bu ilkeye hayatında titizlikle uyduğu ve sövgü ya da çirkin söz sayılabilecek ifadeler kullanmadığı bilinmektedir (Buhârî, “Edeb”, 38, 44). Resûl-i Ekrem’in, Câhiliye döneminin kötü davranışlarından arınmaları için ashabını eğitirken bu konuyu özel olarak vurguladığı örnekler de vardır.

Nitekim İslâm’a yeni giren Câbir b. Süleym’e kimseye sövmemesi tavsiyesinde bulunmuş, o da buna uyarak hayatı boyunca hiçbir insana veya hayvana kötü söz söylememiştir (Ebû Dâvûd, “Libâs”, 25). Sövmenin sosyal hayatta açtığı yaralara ve kişinin dindarlığına verdiği zararlara değişik vesilelerle dikkat çeken Hz. Peygamber (meselâ bk. Buhârî, “Îmân”, 36; Müslim, “Birr”, 68) ölülere sövme âdetini şiddetle eleştirmiş ve bunun hayattakileri üzeceği uyarısında bulunmuştur (Tirmizî, “Birr”, 51). Yine hadislerde ana babaya, sahâbîlere, zamana, rüzgâra, hastalığa ve hayvanlara sövmek de yasaklanmıştır (Wensinck, el-Muʿcem, “sbb” md.). Öte yandan hac ve oruç gibi ibadetleri yerine getirirken kişinin daha dikkatli olması ve kendisine kötü söz söylense bile buna kötü sözle mukabelede bulunmaması emredilmiştir (el-Bakara 2/197; Buhârî, “Ṣavm”, 9).

Genellikle sövmenin her türü dinen hoş karşılanmamakla birlikte bu fiilin dinî hükmü sözün sahibine ve konumuna göre değerlendirilerek belirlenmeye çalışılmıştır. Allah Teâlâ, peygamberler, ilâhî kitaplar ve melekler gibi temel inanç öğelerine hakaret müslümanı dinden çıkarır. Dinden çıkmayı gerektirmeyen durumlarda insana, insanî değerlere veya canlı cansız nesneye yönelik olarak örfen sövgü sayılan bir söz söylemek kural olarak haram sayılmıştır. Kişiyi kötü söz söyleme yönelten etkenlere göre bunun haram olmayacağı durumlardan da söz edilmiş, meselâ kişinin yakalandığı hastalığın verdiği ıstırabın etkisiyle hastalığa sövmesi mekruh, kendisine söven kişiye -zina iftirası olmamak kaydıyla-aynı şekilde veya benzer bir ifadeyle karşılık vermesi tenzîhen mekruh, hatta bazı âlimlerce câiz diye nitelenmiştir; ancak hiç karşılık vermemek daha üstün sayılmıştır. Fakihler konuyu ceza hukuku açısından da incelemişler, dinden çıkaran sövgüye irtidad, iffetli insana zina iftirası içeren sövgüye kazf hükümlerinin, diğer sövgülere ise kural olarak ta‘zîr cezasının uygulanması

gerektiğini belirtmişler, ancak ebeveynin evlâdına kötü söz söylemesi gibi durumları bundan istisna etmişlerdir. Sövgünün üstü kapalı şekilde yapılması da aynı sonucu doğurur. Bazı âlimlere göre dinî esaslara hakaret irtidaddan daha büyük bir suç olduğundan mürtedin tövbesi kabul edildiği halde bu suçu işleyenin tövbesi kabul edilmez; bazılarına göre ise bu kişilere de diğer mürtedlerin hükümleri uygulanır ve tövbeleri kabul edilir. Fakihler, gayri müslim vatandaşın Allah'a, Hz. Muhammed'e ve peygamber olduğunda ittifak bulunan bir şahsa sövmesi durumunda zimmet sözleşmesine riayetsizlik sebebiyle ta'zîr veya ölüm cezasına çarptırılacağı kanaatindedir. Ölüm cezasını Hanefîler tekerrür halinde, Şâfiîler zimmet sözleşmesinde bu yönde hüküm bulunması durumunda gündeme getirir. Mâlikîler ve Hanbelîler bu davranıştan dolayı kural olarak ölüm cezası verilmesi gerektiğini, ancak müslüman olması halinde cezanın düşeceğini belirtir.

İslâm âlimleri Resûl-i Ekrem'e dil uzatılması konusuna ayrı bir duyarlılık göstermiş ve buna dair özel eserler kaleme almışlardır. Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin es-Sârimü'l-meslûl'ü ve Takıyyüddin es-Sübkî'nin es-Seyfü'l-meslûl'ü bu türün meşhur örnekleri arasında sayılabilir. Ehl-i sünnet âlimlerinin bir kısmı sahâbeye sövmenin küfrü gerektireceğini savunurken çoğunluk bu fiili işleyenin kâfir değil bid'atçı ve sapkın olarak niteleneceği kanaatindedir. Ancak Kur'an'ı inkâr anlamına geleceğinden (en-Nûr 24/11) Hz. Âişe'nin iffetine iftira etmenin küfrü gerektireceğinde görüş birliği bulunmaktadır (bk. SÂBBE).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, II, 330; III, 127; Lisânü'l-ʿArab, "sbb", "ştm", "tʿan" md.leri; Müsned, V, 225; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, XVIII, 105; Gazzâlî, İḥyâʾ (Beyrut), III, 108; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, IV, 157, 258; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, VI, 171-172, 177; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr, Kahire 1328 → Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), IV, 309-313; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), IV, 231-238; V, 466; "Sebb", Mv.F, XXIV, 133-144; L. Wiederhold, "Shatm", EI² Suppl.

(İng.), s. 725-727; Mustafa Çağrıcı, “Konuşma Âdâbı”, İslâm’da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi (ed. İbrahim Kâfi Dönmez), İstanbul 2006, III, 1135-1136; Ahmet Saim Kılavuz, “Sebb ve Şetm”, a.e., IV, 1742-1743; “Sövme”, a.e., IV, 1810.

Mehmet Boynukalın

SÖZLÜK

Sözlüğün Arapça karşılığı olan lugat kelimesi “söz söylemek, boş konuşmak; kuş ötmek” anlamlarındaki lağv kökünden türemiş bir isim olup “toplum bireylerinin duygu ve düşüncelerini birbirine anlatmak için kullandıkları kelimelerden meydana gelen eser” demektir. IV. (X.) yüzyılın sonlarına kadar yazılan lugat kitapları konularına göre değişik adlar taşıdığından sözlük kavramını karşılayan ortak bir terim henüz mevcut değildi. Bu dönemde ve daha sonraki süreçte lugat kelimesi “dil, lehçe” mânasına geliyordu. “Sözlük bilimi” anlamında ilmü’l-luga ve mu‘cemiyyât ile sözlük karşılığı olarak kullanılan mu‘cem ve kāmûs kelimeleri sonradan terim haline gelmiştir. Mu‘cem “sözün kapalı ve anlaşılmaz olması” mânasındaki ucme kökünden ism-i mef‘ûl veya masdar olup “kapalılığı ve bilinmezliği giderilmiş söz” demektir. Sözlük âlimleri, “kelimelerin alfabetik dizimi” anlamında kullandıkları mu‘cem terimini hadisçilerden almakla birlikte bunun tarihi kesin şekilde bilinmemektedir. Bu konuda bilinen husus, İbn Fâris’in (ö. 395/1004) bir sözlüğüne belki de ilk defa Muʿcemü meḳāyîsi’l-luġa adını vermiş olmasıdır. Ebû Hilâl el-Askerî de (ö. 400/ 1009) kullanımdan kalkmış kelimelere dair sözlüğünü Muʿcem (el-Muʿcem) fî baḳāyâ (baḳıyyeti)’l-eşyâʾ diye adlandırmıştır. Kāmus kelimesinin “suya dalmak” anlamındaki kamstan türediği veya gavstan dönüştüğü kabul edilir. Batlamyus’a göre kāmus Grekçe okeanustan (okyanus) gelmiştir. Arap coğrafyacıları kelimeyi ûkıyânûs biçiminde almışlar ve mânasını tam karşılamak üzere “Bahrü’l-ûkıyânûsi’l-muhît” (arzı kuşatan deniz, Atlas Okyanusu) şeklinde kullanmışlardır. Bu terkip zamanla “el-kāmûsü’l-muhît” olmuştur. IV. (X.) yüzyılın ortalarından itibaren bazı Arap müelliflerinin lugatlarına deniz adını vermeleri gelenek halini almıştır. Nitekim Sâhib b. Abbâd sözlüğüne el-Muḥîṭ, İbn Sîde el-Muḥkem ve’l-muḥîṭu’l-aʿẓam adını koymuştur. Bu geleneğin bir devamı olarak Fîrûzâbâdî yazdığı sözlüğü el-Ḳāmûsü’l-muḥîṭ diye isimlendirmiştir. Bu sözlüğün ilim muhitlerinde çok ilgi görmesiyle kāmus kelimesi “sözlük” anlamında kullanılmaya başlanmıştır.

Tarihçe. Bilinen en eski sözlük Sâmîler (Asurlular / Akkadlar) tarafından milâttan önce 3000’li yılların başlarında Sumerce-Akkadca olarak kil

tabletlere yazılmıştır. Bu sözlüğün bir nüshası, Asur Banibal'in (m.ö. 669-633) Ninevâ'da (Ninova) kurduğu kütüphanede bulunuyordu; günümüzde bazı parçaları British Museum'da mevcuttur. Bunu milâttan öncesine ve sonrasına ait Çince ve Yunanca bazı sözlükler takip etmiştir. Modern sözlüklere benzer ilk örnek, İskenderiye Kütüphanesi'nin yöneticisi Bizanslı Aristophanes'in (ö. m.ö. 180) hazırladığı güncel, eski, eş anlamlı ve teknik kelimelerle atasözlerini içeren Lexicon'udur.

Araplar'da sözlükle ilgili bazı faaliyetler, Kur'an'da mânaları bilinmeyen (garîb) kelimeler hakkında sahâbîlerin sorduğu sorulara Hz. Peygamber'in verdiği cevaplarla başlamıştır. Bu tür faaliyetler ashap

devrinde artarak devam etmiş, dönemin ileri gelen âlimleri bu soruları cevaplandırmıştır. İbn Abbas'tan nakledilen, Kur'an'da anlamı bilinmeyen kelimelerin hangi kabilelere ait olduğuna ve ne anlama geldiğine dair rivayetlerin Atâ b. Ebû Rebâh tarafından derlendiği Ġarîbü'l-Ḳurʾân, yine İbn Abbas'ın Kur'an'da Kureyş dışındaki Arap kabilelerinin lehçelerinden veya başka dillerden gelen kelimeleri açıkladığı el-Luġāt fi'l-Ḳurʾân, Hâricî liderleri Nâfi' b. Ezrak ile Necde b. Âmir'in, Kur'an'daki 200 kadar garîb kelimeyle ilgili olarak kendisine sordukları soruları eski Arap şiirinden örnekler zikrederek cevapladığı Mesâʾilü Nâfiʿ b. el-Ezraḳ adlı eserlerle ona ait rivayetlerden derlenmiş tefsiri Arap sözlükçülüğüne dair en eski çalışmalardır (eserler için bk. DİA, I, 79). II-III. (VIII-IX.) ve daha sonraki yüzyıllarda kaleme alınan garîbü'l-Kur'ân ve garîbü'l-hadîsle ilgili eserler de sözlük niteliğinde kabul edilmiştir (bk. GARÎBÜ'l-HADÎS; GARÎBÜ'l-KUR'ÂN). Ticarî münasebetler ve fetihler sebebiyle yabancı unsurların Araplar'la karışması neticesinde Arap dilinde hatalı konuşma ve kullanımların yaygınlaşması üzerine başta Halîl b. Ahmed, Halef el-Ahmer, Kisâî, Nadr b. Şümeyl, Asmaî, Ebû Zeyd el-Ensârî, İbn Düreyd, Ezherî ve Cevherî gibi dilciler olmak üzere âlimler doğru ve yanlış olan sözlük malzemesini derlemeye başlamışlardır. Derlemeyi, doğruluğuna güvendikleri Câhiliye ve sadr-ı İslâm devirlerinde (150 [767] yılına kadar) oluşmuş edebî metinlere ve özellikle şiire, ayrıca bedevîlere hasrederek yabancılarla karışıp dillerinin bozulduğunu kabul ettikleri kabileleri bunun dışında tutmuşlardır (Abdullah el-Bustânî, I, 34; Attâr, eṣ-Ṣıḥâḥ, s. 41-43). İlk aşamada belli bir tasnif düşüncesi olmadan işitme ve kayıt sırasına göre derlemeler yapılmış, ikinci aşamada anlamların birbirine karışmasını

önlemek amacıyla derlenen malzeme konularına göre tasnif edilmiş, böylece tek konuyla ilgili kelimelerin bir araya toplandığı yüzlerce sözlük risâlesi meydana getirilmiştir. Tek konulu sözlüklerin çoğu II. (VIII.) yüzyılda yazılmış olup bu tür eserlere ait ortak isimlerin bir kısmı şöyledir: Kitâbü'n-Nevâdir, Laḥnü'l-ʿâmme, Ḫalḳu'l-insân, Kitâbü'l-Ḫayl, Kitâbü'l-Ḥaşerât, Kitâbü'l-Esmâʾ, Kitâbü'l-Efʿâl. Sözlük telifinin üçüncü aşamasında dilin bütün kelimelerinin alınması amaçlanmış ve belli bir dizim sistemine göre tam sözlükler hazırlanmıştır. Bunların ilki, Halîl b. Ahmed'in (ö. 175/791) hayatının sonlarına doğru kaleme aldığı Kitâbü'l-ʿAyn'dır. Halîl'in Arap dilinin bütün kelimelerini kapsamasını hedeflediği bir sözlük yazmaya karar vermesi o zamana kadar sözlük malzeme ve dokümanlarının, birçok konu sözlüğünün hazır durumda olduğunu göstermektedir.

Çeşitleri. Arap sözlükçülüğünde mahreç ve alfabe sırasına, konulara, kalıplara göre olmak üzere dört temel dizim şekli görülür. Bunlardan birinin esas alınarak uygulanan özel yöntemlerle çığır açan ve başkalarını etkilemek suretiyle ekol oluşturan sözlüklerle onları izleyen eserlerin özellikleri şöylece sıralanabilir: 1. Ses ve taklîb sistemleri ekolü. Kitâbü'l-ʿAyn'da uygulanan bu sisteme göre (nşr. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhim es-Sâmerrâî, I-VIII, Beyrut 1408/1988) kelime köklerini oluşturan harflerin arasında ilk harflerin mahreçleri sırası esas alınmış, mahrecin en alt kesimi olan boğaz harflerinden (ح، خ، ع، غ، هـ) başlayıp dudak harfleriyle (ب، ف، م) devam eden ve mahreci olmayan (havâ) harflerle (ا، و، ي) sona eren bir dizim uygulanmıştır. Her harfin ayrı bir bölüm (kitab) teşkil ettiği sözlükte boğazın en alt kısmından çıkmalarına rağmen düzensiz ve değişken olmaları yüzünden hemze ve he bölümleriyle değil onları izleyen, daha istikrarlı ve daha sıhhatli olan, daha fazla kelime birleşiminde yer alan ayn harfinin oluşturduğu bölümle (Kitâbü'l-ʿAyn) başlanmıştır. Ayrıca sözlükte taklîb sistemi uygulanmıştır. Buna göre bir kökü meydana getiren harflerin yerlerinin değiştirilmesiyle oluşturulan düzenlenmiş kökler de mahreci en önde geçen harfin bölümünde yer almıştır. Her harfe tahsis edilen temel bölüm iki (muzaaf üçlü), üç, dört ve beş harfli köklerin teşkil ettiği alt bölümlere (bab) ayrılmıştır. Düzenlenmiş köke dahil olup Arap dilinde kullanılan bir kelimenin bulunmaması veya tesbit edilememesi durumunda o kök için "mühmel" (kullanılmıyor) kaydı konulmuştur. Böylece derin bir anlayış ve matematiksel bir yaklaşımla Arap dilinin bütün kelimelerinin

kapsanması ve tekrarların önlenmesi amaçlanmıştır. Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî'nin Tehẕîbü'l-luġa'sı, Ebû Ali el-Kālî'nin el-Bâriʿ adlı hacimli sözlüğü, Seleme b. Âsım el-Kûfî'nin el-Bâriʿ fi'l-luġa'sı, Sâhib b. Abbâd'ın el-Muḥîṭ'i (nşr. M. H. Âl-i Yâsîn, I-XI, Beyrut 1414/1994), İbn Sîde'nin el-Muḥkem ve'l-muḥîṭü'l-aʿẓam'ı (nşr. M. es-Sekkā - H. Nassâr, I-XII, Kahire 1377/1958), Ebû Bekir Muhammed b. Hasan ez-Zübeydî'nin Muḫtaṣarü'l-ʿAyn'ı ve Temmâm b. Gālib'in el-Mûʿab'ı Halîl b. Ahmed mektebine dahildir.

2. Alfabe sırasına göre dizimi esas alan sözlükler arasında kökün ilk veya son harfine yahut bütün harflerine ya da kelimelerin söylendiği gibi ilk harfiyle diğer harflerine göre dizimi esas alan ve ekol haline gelmiş olan sözlükler vardır. a) Kökün sadece ilk harfine göre alfabetik dizimi uygulayan ilk âlim Kitâbü'l-Cîm adlı eseriyle Ebû Amr eş-Şeybânî'dir (ö. 213/828 [?]). Ebû Amr Şemmer (Şimr) b. Hamdeveyh el-Herevî'ye de (ö. 255/869) bu isimde bir sözlük nisbet edilmektedir. İbn Düreyd'in nâdir ve garîb sözleri ayıklayarak çoğunluk tarafından kullanılan kelimeleri topladığı Cemheretü'l-luġa'sında da yalnız kökün ilk harfine göre dizimle taklîb sistemi uygulanmıştır. Muhammed b. Uzeyz es-Sicistânî'nin Nüzhetü'l-ḳulûb adlı garîbü'l-Kur'ân sözlüğü de bu şekilde sıralanmıştır.

b) Kökün ilk harfiyle diğer harfleri arasında baştan sona doğru alfabetik dizimi ilk uygulayan âlim İbn Fâris'tir. İbn Fâris, kullanımı yaygın olan kelimelere yer verdiği Mücmelü'l-luġa'sı ile "mekāyîs" adını verdiği köklerin temel anlamlarıyla onlardan türeyen anlamları incelediği Muʿcemü meḳāyîsi'l-luġa adlı etimolojik sözlüğünde bu sistem görülmektedir. Ebü'l-Meâlî Muhammed b. Temîm el-Bermekî, Cevherî'nin eṣ-Ṣıḥâḥ'ını bu sisteme göre dizmiştir. Bu yöntem, Zemahşerî'nin kelimelerin gerçek anlamlarının yanında mecazi mânalarına da yer verdiği Esâsü'l-belâġa'sında titiz bir şekilde uygulanmıştır. Neşvân el-Himyerî'nin Şemsü'l-ʿulûm adını taşıyan ve kalıplar sistemine göre tertip edilen sözlüğü de bu türün en eski örneklerindendir. Son dönemlerde yazılan Arapça'dan Arapça'ya sözlüklerin çoğunda bu sistem hâkimdir: Butrus el-Bustânî'nin Fîrûzâbâdî'ye ait el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ'i esas alarak hazırladığı Muḥîṭü'l-Muḥîṭ ve Ḳuṭrü'l-Muḥîṭ'i, Saîd eş-Şertûnî'nin Aḳrebü'l-mevârid'i, Abdullah el-Bustânî'nin el-Bustân ve Fâkihetü'l-Bustân'ı, Ali Rızâ'nın Metnü'l-luġa'sı (I-V, Beyrut 1377/1958), Kahire Arap Dil Akademisi'nin

hazırladığı el-Muʿcemü'l-kebîr ve el-Muʿcemü'l-vasîṭ'i, Luvîs Ma'lûf'un el-Müncid'i gibi. İlk defa 1908'de basılan el-Müncid günümüze kadar yaptığı ellinin üzerindeki baskısıyla en çok tutulan sözlüktür.

c) Alfabetik dizimde kökün son harfini esas alıp diğer harfler arasında da alfabetik sıraya riayet eden ve son harfi aynı olan kelimeleri bir araya toplaması sebebiyle "kafiye sistemi" adı verilen yöntemi ilk defa İsmâil b. Hammâd el-Cevherî (ö. 400/ 1009)

uygulamıştır. Bununla birlikte ziyade edilen, dönüşen ve düşen (ibdâl, kalb, illet, hazf) harfler sebebiyle kökü ihtilâflı olan birçok kelime yüzünden Cevherî'ye eleştiriler yöneltilmiştir. Cevherî, Tâcü'l-luġa ve ṣıḥâḥu'l-ʿArabiyye (eṣ-Ṣıḥâḥ) adını verdiği, yalnız sahih ve yaygın kelimeleri topladığı sözlüğünü de bu sisteme göre dizmiştir. Daha önceki sözlüklerde uygulanan mahrec, taklîb, kalıp, konu ve kökün ilk harfine göre dizim sistemlerinin hiçbiri, aranan kelimeye kolayca ulaşmada Cevherî'nin eṣ-Ṣıḥâḥ'ında uyguladığı kafiye sistemi kadar başarılı olamamış, bu sebeple onun sözlüğü büyük ilgi görmüştür. Cevherî'yi eleştirmek ve eksiklerini tamamlamak için Fîrûzâbâdî'nin yazdığı el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ'i, Sâgānî'nin el-ʿUbâb ile ("bkm" md.sine kadar) et-Tekmile ve'ẕ-ẕeyl ve'ṣ-ṣıla'sı, en geniş Arapça sözlükler olan İbn Manzûr'un Lisânü'l-ʿArab'ı ve Murtazâ ez-Zebîdî'nin Tâcü'l-ʿarûs'u da aynı sisteme göre tertip edilmiştir.

3. Köklere göre alfabetik dizimde aranan kelimeye ulaşmada diğer sistemlere nisbetle kısmen kolaylık sağlanmış olmakla birlikte kelimelerin köklerinin tesbiti için ziyade harflerin ayıklanması, dönüşenlerin aslının bilinmesi ve düşenlerin belirlenmesi gibi meseleler bu konularda bilgisi olmayanlara güçlük çıkarıyordu. Kökleri belirlemedeki zorluğu ilk farkedenlerden biri olan İbn Düreyd (ö. 321/933), Cemheretü'l-luġa'sında dişil "he"leri kök harf olarak göstermiştir. Aranan kelimenin kolayca bulunabilmesi için XX. yüzyılda Batı tarzı adı verilen, kelimelerin telaffuz edildiği şekliyle ilk harften sona doğru alfabetik sıraya göre dizilmesi sistemi müslüman âlimler arasında III. (IX.) yüzyılın başlarından itibaren bilinmekteydi. Kürâunneml (ö. 310/922), garîb ve nâdir kelimeler sözlüğü olan el-Mücerred'inde (Mekke 1413/1992) kelimeleri söylendiği biçimiyle alarak sadece birinci ve ikinci harflerde alfabetik sıralamaya riayet etmiştir. Yine ona ait olup çok anlamlı kelimelere dair en eski ve kapsamlı sözlük

kabul edilen el-Münecced'in (Kahire 1976, 1988) dördüncü bölümünde dizim bu tarzdadır. Kürâunneml'in bu eserleri kelimelerin ikinci harflerini de alfabetik sıraya göre dizen ilk sözlüklerdir. Ayrıca hadislerin delil (şevâhid) olarak kullanıldığı ilk sözlüğün Ezherî'nin Tehẕîbü'l-luġa'sı olduğu ileri sürülüyorsa da Kürâunneml el-Münecced'inde on üç hadisi örnek göstermiştir. Cürcânî'nin et-Taʿrîfât'ı ve Ebü'l-Bekā el-Kefevî'nin el-Külliyyât'ı da bu tertiptedir. Muhammed Buhârî el-Mısrî'nin Lisânü'l-ʿArab ile el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ'i bu sisteme göre düzenlenmiştir.

4. Arap sözlükçülüğünde kelimelerin konularına göre tasnif edildiği eserler (kavram sözlükleri) Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) el-Ġarîbü'l-muṣannef'i ile başlatılır. 17.000'den fazla kelimeyi kapsayan ve otuz konudan meydana gelen sözlük, II. (VIII.) yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren ortaya çıkmaya başlayan "kitâbü'l-haşerât, kitâbü'l-hayl, kitâbü'l-matar, kitâbü'l-ibil, kitâbü halki'l-insân" gibi tek konuyla ilgili kelimeleri içeren onlarca sözlük risâlesinin bir araya getirilip düzenlenmesiyle oluşturulmuştur. İbnü's-Sikkît'in (ö. 244/858) Kitâbü'l-Elfâẓ'ı, Kürâunneml'in el-Münecced'i (ilk beş bölüm) ve bu tür sözlüklerin en hacimlisi olan İbn Sîde'nin el-Muḫaṣṣaṣ'ı da birer konu sözlüğüdür.

5. Kelimelerin morfolojik kalıplara göre tasnif edildiği ilk sözlük İshak b. İbrâhim el-Fârâbî'nin (ö. 350/961 [?]) Dîvânü'l-edeb'idir. Eser, isim ve fiilleri kapsayan ve temel kök kalıpları olan sâlim, muzaaf, misâl, üçlüler, dörtlüler ve hemzeliler olmak üzere altı bölüme ayrılmış, her bölümde yer alan isim ve fiiller, kök ve türemiş kalıpları ayrı ayrı ve kelime köklerinin son harfleriyle ilk harfleri kendi aralarında alfabetik olarak dizilmiş, orta harflerde bu sıraya pek riayet edilmemiştir. Daha sonra Neşvân el-Himyerî'nin Şemsü'l-ʿulûm'u, Ahmed b. Ali el-Beyhakī'nin Tâcü'l-meṣâdir'i, Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî'nin el-Meṣâdir'i bu sisteme göre tertip edilmiştir.

İki dilli sözlükler XI. (XVII.) yüzyılın başlarından itibaren hızlanan şarkiyat çalışmalarıyla gelişme sağlamıştır. Ondan önce IV. (X.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren görülen iki dilli sözlük telifi Arapça, Süryânîce, Farsça ve Türkçe ile ilgili birkaç eserle sınırlı kalmıştır. Bu alandaki çalışmaların bazıları şunlardır: Hassân Ber Behlûl (ö. 375/985 civarı), Lexicon Syriacum (Süryânîce-Arapça); Kâşgarlı Mahmud, Dîvânü lugāti't-Türk (Türkçe-

Arapça); Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî, el-Meṣâdir (Arapça-Farsça); Ahmed b. Muhammed el-Meydânî, es-Sâmî fi'l-esâmî (Arapça-Farsça); Zemahşerî, Muḳaddimetü'l-edeb (Arapça-Farsça); Ahmed b. Ali el-Beyhakī, Tâcü'l-meṣâdir (Arapça-Farsça); Cemâl-i Karşî, eṣ-Ṣurâḥ mine'ṣ-Ṣıḥâḥ (Ṣıḥâḥ-ı Cevherî'nin muhtasarı ve Farsça'ya tercümesi); Şehâbeddin İbn Arabşah, Tercümânü'l-mütercem bi-müntehe'l-ereb fî luġati't-Türk ve'l-ʿAcem ve'l-ʿArab (Arapça-Farsça-Türkçe); Mustafa Ahterî, Ahterî-i kebîr (Arapça-Türkçe); Mehmed Vankulu, Lugat-ı Vankulı (Ṣıḥâḥ-ı Cevherî'nin tercümesi).

Şarkiyat çalışmalarına paralel olarak müsteşrikler tarafından ilk aşamada Arapça-Latince olmak üzere bilhassa XIX ve XX. yüzyıllarda Arapça ile otuz kadar farklı dilde yaklaşık 450 (1993'e kadar) sözlük yazılmıştır (krş. Gālî, s. 41-117). İlk sözlükler William Bedwell'e (Lexicon Arabico-Latinum, basılmamıştır), Valentin Schindler'e (Lexicon Pentaglotton, İbrânîce, Keldânîce, Süryânîce, Talmud dili, Arapça, Hanovine 1612) ve François Raphéleng'e (Lexicon Arabicum, Arapça-Latince, Leiden 1613) ait eserlerdir. Bu çalışmalar, 1632'de Antonius Giggeius'un el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ'in Thesaurus Linguae Arabicae: Kenzü'l-luġati'l-ʿArabiyye adıyla Latince'ye tercümesiyle birlikte (I-IV, Mediolani 1632) hız kazanmıştır. Bunların yanında 1632'de J. B. Duval Dictionarium Latino-Arabicum Davidis Regis (Latince-Arapça, Paris 1632), 1636'da Thomas Novaria Thesaurus Arabico-Syro-Latinus (Arapça-Süryânîce-Latince, Roma 1636), 1653'te Jacobus Golius Lexicon Arabico-Latinum (Lugduni Batavorum 1653), 1669'da Edmund Castell Lexicon heptaglotton (İbrânîce-Keldânîce-Süryânîce-Sâmirîce-Habeşçe-Arapça-Farsça, Londini 1669), 1670'te J. F. Nicolai Hodogeticum orientale harmonicum (Jenae 1670, İbrânîce-Keldânîce-Süryânîce-Arapça-Habeşçe-Farsça) ve 1680-1687'de François à Mesgnien Meninski Thesaurus linguarum orientalium / Kenzü'l-luġāti'ş-şarḳıyye (Türkçe-Arapça-Farsça, I-IV, Viennae 1680-1687) adlı eserlerini kaleme almışlardır. Arapça'nın dahil olduğu iki ve çok dilli sözlüklerin ekserisi basının gelişmesiyle artan uluslararası ilişkilere paralel şekilde son zamanlarda yazılmıştır.

Arapça-Türkçe sözlüklerin en hacimlisi ve Arapça kelimelerin Türkçe karşılıkları bakımından en başarılısı, Mütercim Âsım Efendi'nin, Fîrûzâbâdî'ye ait el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ'in şerhlerinden ve başka kaynaklardan

yararlanılarak tamamlanan ve açıklamalı tercümesi olan el-Oḳyânûsü'l-basîṭ fî tercemeti'l-Ḳāmûsi'l-muḥîṭ'idir (Bulak 1250; İstanbul 1305). Arapça-Türkçe Büyük Lugat (H. Atay v.dğr., I, Ankara 1964, eksik), Arapça-Türkçe Yeni Kamus ile (B. Topaloğlu - H. Karaman, İstanbul 1967) başta Mevlüt Sarı olmak üzere Serdar Mutçalı ve İlyas Karslı tarafından yazılanlar da bu tür sözlüklerdir. Ayrıca Türkçe-Arapça ve Arapça-Türkçe-Farsça birçok

sözlük kaleme alınmıştır (Gālî, s. 79-81).

Arapça'dan Batı dillerine veya Batı dillerinden Arapça'ya sözlük çalışması yapanların bazıları şunlardır: Arapça-Fransızca: A. B. Kazimirski, J. B. Belot, R. P. A. Dozy, Cebbûr Abdünnûr; Fransızca-Arapça: J. B. Belot, Cebbûr Abdünnûr, Süheyl İdrîs, Ellious Bocthor; Arapça-İngilizce: E. W. Lane (sekiz cilt), J. Milton, Rûhî Ba'lebekkî, Münîr Ba'lebekkî, İlyâs Antûn; İngilizce-Arapça: İlyâs Antûn, Rûhî Ba'lebekkî, G. P. Badger; Arapça-Almanca: Hans Wehr, A. Fischer; Almanca-Arapça: Götz Schregle; Arapça-Fransızca-İngilizce: Régis Blachère (a.g.e., s. 51-74, 91-104).

Özel alan sözlüklerinin en eskileri Kur'an ve hadislerde yer alan garîb kelimelere dair eserlerdir (a.g.e., s. 147, 188, 199-204). Terim sözlüklerinin çoğu zamanımızda yazılmış olup daha eskileri İbn Sînâ, İbn Meymûn, İbnü'l-Haşşâ ve İbnü'l-Baytâr tarafından kaleme alınan tıp terimleri sözlükleridir (a.g.e., s. 161-169). Son dönemlerde Arap edebiyatı, belâgat, aruz, nahiv vb. alanlarda birçok terim sözlüğü yayımlanmıştır (a.g.e., s. 126, 127, 136, 171, 219-220). Kahire Arap Dil Akademisi çeşitli konularda birçok terim sözlüğü hazırlamaktadır. 1993 yılına kadar 140'a yakın alanda yazılmış 820 civarında terim sözlüğü tesbit edilmiştir (a.g.e., s. 119-226). Arap sözlük bilmine ve Arapça sözlüklere dair el-Müzhir fî ʿulûmi'l-luġa (Celâleddin es-Süyûtî), el-Bülġa fî uṣûli'l-luġa (M. S. el-Kannevcî) gibi eserler yazılmış, çağımızda bu konuda birçok eser ve makale neşredilmiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Tehẕîbü'l-luġa, I, 5, 28; Cevherî, eṣ-Ṣıḥâḥ, "ʿacm", "ḳms", "lġv" md.leri; Meḳāyîsü'l-luġa, "lġv" md.; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 3-5; Lisânü'l-ʿArab, "ʿacm", "ḳms", "lġv" md.leri; Süyûtî, el-Müzhir (nşr. M. Ahmed Câdelmevlâ v.dğr.), Kahire, ts. (Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye), tür.yer.; Abdullah el-Bustânî, el-Bustân, Beyrut 1927, I, 34; Ahmed Emîn, Ḍuḥa'l-İslâm, Kahire 1956, s. 263-269; Abdullah Dervîş, el-Meʿâcimü'l-ʿArabiyye, Kahire 1956, s. 4, 12-19, 47-89, 91, 121, 126, 133; M. Ahmed Ebü'l-Ferec, el-Meʿâcimü'l-luġaviyye fî ḍavʾi dirâsâti ʿilmi'l-luġati'l-ḥadîs̱, Kahire 1961, s. 27-31; Adnân el-Hatîb, el-Muʿcemü'l-Arabî beyne'l-mâżî ve'l-ḥâżır, Kahire 1967, s. 25, 37, 49, 51, 56; Hüseyin Nassâr, el-Muʿcemü'l-ʿArabî: Neşʾetühû ve teṭavvürüh, Kahire 1968, I, 40-45, 273, 277, 297, 311, 379; II, 434, 452, 728-731; Abdülhamîd eş-Şelkānî, Rivâyetü'l-luġa, Kahire 1971, s. 103, 111-132; Fethî Ali Yûnus - Mahmûd Kâmil en-Nâka, Esâsiyyâtü taʿlîmi'l-luġati'l-ʿArabiyye, Kahire 1977, s. 12; Ahmed Abdülgafûr Attâr, Muḳaddimetü'ṣ-Ṣıḥâḥ, Beyrut 1979, s. 38, 54-76, 89, 95-96, 104-107, 121, 173-179, ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., eṣ-Ṣıḥâḥ ve medârisü'l-muʿcemâti'l-ʿArabiyye, Mekke 1410/ 1990, s. 40-92, ayrıca bk. tür.yer.; Emîl Bedîʻ Yaʻkūb, el-Meʿâcimü'l-luġaviyyetü'l-ʿArabiyye, Beyrut 1985, tür.yer.; C. Zeydân, Âdâb, II, 41, 122; Abdüssemîʻ M. Ahmed, el-Meʿâcimü'l-ʿArabiyye, [baskı yeri yok] 1984 (Dârü'l-fikri'l-Arabî), tür.yer.; Abdülalî el-Vedgīrî, el-Muʿcemü'l-ʿArabî bi'l-Endelüs, Rabat 1404/1984, tür.yer.; Sıddîk Hasan Han, el-Bülġa fî uṣûli'l-luġa (nşr. Nezîr M. Mektebî), Beyrut 1408/1988, tür.yer.; Yüsrî Abdülganî Abdullah, Muʿcemü'l-meʿâcimi'l-ʿArabiyye, Beyrut 1411/1991, tür.yer.; M. Reşâd el-Hamzâvî, el-Muʿcemü'l-ʿArabî: İşkâlât ve muḳārebât, Beytülhikme 1991, tür.yer.; Vecdî Rızk Gālî, Muʿcemü'l-muʿcemâti'l-ʿArabiyye, Beyrut 1993, tür.yer.; Abdülmecîd el-Hur, el-Muʿcemât ve'l-mecâmiʿu'l-ʿArabiyye, Beyrut 1994, tür.yer.; Hilmî Halîl, Dirâsât fi'l-luġa ve'l-meʿâcim, Beyrut 1998, tür.yer.; İbrâhim es-Sâmerrâî, Riḥle fi'l-muʿcemi't-târîḫî, Kahire 1419/1999, tür.yer.; Hâzım Ali Kemâleddin, Dirâse fî ʿilmi'l-meʿâcim, Kahire 1420/1999, tür.yer.; Yûsuf el-Iş, "Evveliyyetü tedvîni'l-meʿâcim ...", MMİADm., XVI/9 (1941), s. 250, 422; XVI/ 10, s. 460; XVI/11, s. 512; J. A. Haywood, "Ḳāmūs", EI² (Fr.), IV, 546-548; "Dictionary", EBr., VII, 384-389; İsmail L. Çakan - Muhammed Eroğlu, "Abdullah b. Abbas", DİA, I, 79; Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Halîl b. Ahmed", a.e., XV, 309-312; Hulûsi

Kılıç, “el-Kāmûsü’l-muhît”, a.e., XXIV, 287-288; İsmail Durmuş, “Kürâunneml”, a.e., XXVI, 561-562.

İsmail Durmuş

FARSÇA.

Farsça sözlükler İran dilleriyle ilgili olarak ilk dönemde yazılan sözlükler, Pakistan ve Hindistan’da hazırlanan sözlükler, Osmanlı döneminde kaleme alınan sözlükler ve modern dönemdeki sözlükler şeklinde dört grup halinde ele alınmaktadır.

Farsça’dan Farsça’ya Sözlükler. İran’da Farsça ilk sözlük, İbnü’n-Nedîm’in el-Fihrist’inde adı geçen, III. (IX.) yüzyılın sonlarıyla IV. (X.) yüzyıl başlarında yaşayan Ebû Îsâ b. Ali b. Îsâ b. Dâvûd tarafından hazırlanan sözlüktür. Yine İbnü’n-Nedîm’in eserinde V. (XI.) yüzyılda şair Katrân-ı Tebrîzî’nin düzenlediği bir sözlüğün ismi geçmektedir. Bu eser, daha sonra hazırlanan Sürûrî-i Kâşânî’nin Ferheng-i Sürûrî (telifi 1008/1599) ve Encû-yi Şîrâzî’nin Ferheng-i Cihângîrî (telifi 1005-1017/1596-1608) adlı sözlüklerinin temel kaynağını teşkil etmiştir. Bu müelliflerin kaynak olarak kullandıklarını söyledikleri Risâle-i Ebû Ḥafs Soġdî hakkında bilgi bulunmamaktadır.

Farsça’da ilk kapsamlı sözlük Esedî-i Tûsî’nin (ö. 465/1073) Luġat-ı Fürs (Ferheng-i Esedî) adlı eseridir. Sözlükte kelimeler son harflerine göre sıralanmış ve şiirlerden örnekler verilmiştir. Günümüze çok sayıda nüshası ulaşan Luġat-ı Fürs Abbas İkbâl tarafından neşredilmiştir (Tahran 1319 hş./1940). İkinci kapsamlı sözlük, Muhammed Nahcuvânî’nin 728’de (1328) hazırladığı Ṣıḥâḥu’l-Fürs olup Cevherî’nin Ṣıḥâḥu’l-luġa’sında olduğu gibi kelimeler son harflerine göre sıralanmıştır. Encû-yi Şîrâzî ve Sürûrî tarafından kullanılan eseri Abdülalî Tâitî yayımlamıştır (Tahran 1321 hş.). Daha sonraki bir çalışma Ebü’l-Alâ Abdülmü’min-i Cerûtî’nin Mecmûʿatü’l-Fürs’üdür. XIII. yüzyılın sonunda veya XIV. yüzyılın başlarında hazırlanan eser genelde Esedî’nin çalışmasına göre tertip edilmiş, Senâî, Sûzenî, Enverî, Hâkānî-i Şirvânî ve Sa‘dî-i Şîrâzî’den örnekler verilmiştir. Şems-i Fakrî İsfahânî’nin Miʿyâr-ı Cemâlî’si Luġat-ı Fürs örnek alınarak düzenlenmiştir (nşr. Sâdık Kiyâ, Tahran 1337 hş.).

Arapça-Farsça Sözlükler. İslâmî dönemden itibaren İran kökenli âlimler Arapça sözlük çalışmalarına etkin biçimde katılmışlardır. Bu alanda ilk eser Edîb Kürdî Nîşâbûrî'nin 438'de (1046) yazdığı el-Bülġatü'l-mütercem fi'l-luġat'tır (Münzevî, III, 1964). Ebû Abdullah Hüseyin Netanzî'ye (ö. 497/1103) nisbet edilen Mirḳāt adlı sözlükte vücudun bölümleri, hastalıklar, ilâçlar, yiyecekler ve içeceklerin isimleri yer almaktadır. Kadı Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî'nin (ö. 486/1093) Tercemân-ı Ḳurʾân'ı ilk Kur'an sözlüğüdür. Hubeyş et-Tiflîsî de Cevâmiʿu'l-beyân ve Kitâbü Vücûhi'l-Ḳurʾân adıyla iki Kur'an sözlüğü hazırlamıştır. Ebû Ca'fer Ahmed b. Ali el-Beyhakī'nin Tâcü'l-meṣâdir'i kelime kalıplarına göre tertip edilmiş (nşr. A. Cüveynî, Tahran 1983), Ahmed b. Muhammed el-Meydânî'nin hazırladığı es-Sâmî fi'l-esâmî konularına göre düzenlenmiştir. Eser din, hayvanlar, gökyüzü ile yıldızlar ve yeryüzüyle ilgili kelimeler olmak üzere dört bölümden meydana gelmektedir (nşr. M. M. Hindevî, Tahran 1967). Mahmûd b. Ömer Mahmûd Kadı Zencî tarafından kaleme alınan Mühe̠ẕẕebü'l-esmâʾ yirmi sekiz bölümden oluşan hacimli bir sözlüktür (nşr. M. H. Müstevfî, Tahran 1985). Diğer Arapça-Farsça sözlükler için Münzevî'nin Fihrist'inin III. cildiyle Dihhudâ'nın Luġatnâme'sinde (Mukaddime, s. 202-271) geniş bilgi bulunmaktadır.

Hindistan'da Farsça Sözlük Çalışmaları. Hint alt kıtasında Farsça'nın etkisi edebî eserlerin yanında sözlük çalışmalarına da yansımış ve bu alanda çeşitli eserler hazırlanmıştır. İlk hacimli sözlük, Halacîler sarayında yaşayan şair Fahreddin Mübârekşah Kavvâs'ın Ferheng-i Ḳavvâs'ıdır. Luġat-ı Fürs'ten geniş biçimde faydalanan Kavvâs, İran ve Hindistan'da yaşamış birçok şairden örnekler vermiştir. Diğer bir sözlük Muhammed b. Kıvâm Belhî'nin

Baḥrü'l-Feżâʾil fî menâfiʿi'l-efâżil'idir. Müellif önsözde Rûdekî, Unsûrî, Nizâmî-i Gencevî gibi şairlerle Muḳaddimetü'l-edeb ve es-Sâmî fi'l-esâmî gibi sözlükleri kaynak olarak kullandığını belirtmektedir (nüshaları için bk. Münzevî, III, 1921). Şerefnâme-i Münyerî, İbrâhim Kıvâm tarafından yazılmış ve mutasavvıf Şerefeddin Ahmed Münyerî'ye sunulmuştur. Eserin önsözünde bazı Türkçe eklerin açıklanması sözlüğün bir özelliğini oluşturur. Müellif birçok sözlüğü kaynak olarak kullandığını söyler. X. (XVI.) yüzyılın sonunda Mirza İbrâhim b. Şah Hüseyin bu eseri Ferheng-i

Mîrzâ İbrâhîm adıyla kısaltmıştır. Daha sonra hazırlanan birçok sözlüğün kaynağı olan Şerefnâme-i Mîrzâ'nın çeşitli nüshaları bulunmaktadır (a.g.e., III, 1995-1996). Muhammed Lâd Dihlevî'nin kaleme aldığı Müʾeyyidü'l-Fużâlâʾın ilk bölümü Arapça'dan Farsça'ya, ikinci bölüm Farsça'dan Farsça'ya, üçüncü bölüm Türkçe'den Farsça'ya bir sözlüktür (nüshaları için bk. a.g.e., III, 1957). Feyzî-i Sirhindî'nin yaklaşık 1001 (1592) yılında tamamladığı Medârü'l-efâżil'de Arapça, Farsça ve Türkçe kelimeler işaretlerle gösterilmiştir. Eserin İran'da Âsitân-ı Kuds-i Rezavî Kütüphanesi'nde bir nüshası mevcuttur (nr. 3678). Abdürreşîd b. Abdülgafûr Tettevî'nin alfabetik sıraya göre hazırladığı Ferheng-i Reşîdî, Ferheng-i Cihângîrî ve Ferheng-i Sürûrî'nin kısaltılmış şeklidir (nüshaları için bk. a.g.e., II, 1936). Joseph Barretto tarafından 1805'te tertip edilen ve anonim bir sözlük olan Şemsü'l-luġāt alfabetik sıraya göre basit kelimeleri, terimleri ve atasözlerini ihtiva eder. Eved Nevvâbı Ebü'l-Muzaffer Gāziddin Haydar'ın yazdığı Heft Ḳulzüm adlı geniş hacimli sözlük Mevlevî Kabûl Muhammed tarafından düzenlenmiştir. Yedi bölümden meydana gelen eserin ilk altı bölümü ilk ve son harflerine göre sıralanmış Farsça kelime ve deyimleri içerir. Son bölümde Farsça alfabe, dil bilgisi, aruz, kafiye gibi konular ele alınmaktadır. 1242'de (1826-27) Gıyâseddin Muhammed Râmpûrî'nin hazırladığı Ġıyâs̱ü'l-luġāt kelimelerin ikinci harfine göre sıralanmıştır (nşr. Muhammed Debîr Siyâkī, Tahran 1337 hş.). Hindistan'da XVII. yüzyılda Muhammed Hüseyin b. Halef-i Tebrîzî tarafından kaleme alınan bir sözlük de Burhân-ı Ḳāṭıʿdır. Hindistan ve İran yanında diğer İslâm ülkelerinde de rağbet gören ve birçok baskısı yapılan sözlük Mütercim Âsım Efendi tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (bk. BURHÂN-ı KĀTI').

Osmanlı Döneminde Farsça Sözlük Çalışmaları. Osmanlılar'da ilk Farsça sözlük çalışmaları IX. (XV.) yüzyılda başlamış ve hemen hemen bütün sözlükler Farsça-Türkçe şeklinde düzenlenmiştir. Geniş hacimli ilk sözlük olan Uḳnûm-ı ʿAcemî kelimelerin ilk ve son harflerine göre sıralanmıştır. Eserin 892 (1487) istinsah tarihli bir nüshası Bodleian Library'de mevcuttur (diğer nüshaları için bk. a.g.e., III, 1962). İran asıllı olup Osmanlı sarayında şehzadelere hocalık yapan Lutfullah b. Ebû Yûsuf Halîmî tarafından tertip edilen Ḳāʾime adlı sözlük Baḥrü'l-ġarâʾib adıyla da bilinir. İki bölümden meydana gelen eserin ilk bölümü Farsça-Türkçe bir sözlük olup ikinci bölümü aruz, kafiye, bedî' ve çeşitlerine dair bilgileri içerir (nüshaları için

bk. a.g.e., III, 2012). Hasan b. Hüseyin b. İmâd Karahisârî'nin hazırlayıp II. Bayezid'e sunduğu Şâmilü'l-luġa iki bölümdür. İlk bölüm Farsça derî (fasih) kelimeleri, ikinci bölüm masdarları ihtiva eder. Eserin sonunda Farsça gramere dair bir bölüm yer alır. Karahisârî daha önce yazılan Ṣıḥâḥu'l-Fürs, Miʿyâr-i Cemâlî, Ḳāʾime gibi sözlüklerden faydalanmıştır (nüshaları için bk. a.g.e., III, 1992). Hatîb Rüstem Mevlevî tarafından tertip edilen Vesîletü'l-maḳāṣıd ilâ aḥseni'l-maḳāṣıd üç bölüm ve bir hâtimeden meydana gelmiş olup 903 (1497-98) yılında tamamlanmıştır (nüshaları için bk. a.g.e., III, 2046). Münzevî diğer Farsça-Türkçe sözlükler için Fihrist'inin III. cildinde geniş yer ayırmıştır.

İran'da Son Dönemde Yazılan Sözlükler. Bu dönemde hazırlanan sözlüklerin birçoğunda büyük ölçüde Batı metodu izlenmiş, öte yandan geleneksel metotlarla yapılan sözlük çalışmaları da devam etmiştir. Ali Ekber Nefîsî'nin Ferheng-i Nefîsî'si (I-V, Tahran 1938-1955), Muhammed Ali Dâî'nin Ferheng-i Niẓâm'ı (I-V, Haydarâbâd 1346-1358; Tahran 1985), Ali Ekber Dihhudâ'nın Luġatnâme'si (I-XXVII, Tahran 1373 hş.) ve Muhammed Muîn'in Ferheng-i Fârsî'si (I-VI, Tahran 1963-1968) bu dönemde yapılan en önemli çalışmalardır.

Batı Dillerinde Farsça Sözlükler. İran-Avrupa ilişkilerinin başladığı XVII. yüzyıldan itibaren bu konuda çalışmalar yapılmıştır. C. Ravius'un Specimen Lexici Arabico-Persici-Latini'si (Leyden 1645) ve Angelo de St. Joseph'in Gazophylacium Linguae Persarum-Triplici Linguarum'u (Amsterdam 1685) Batı dillerinde Farsça ilk sözlüklerdir. İlk Farsça-İngilizce sözlük 1777'de John Richardson tarafından hazırlanmıştır. XIX. yüzyılda Johann August Vullers'in tertip ettiği iki ciltlik Lexicon Persico-Latinum (Bonn 1855-1864) gelişmiş bir sözlüktür. F. Steingass'ın Persian-English'i (London 1892) Farsça-İngilizce en mükemmel sözlük olma özelliğini hâlâ korumaktadır (diğer Batı dilleri sözlükleri için bk. Dihhudâ, Mukaddime, s. 273-277).

BİBLİYOGRAFYA

M. Hüseyn-i Tebrîzî, Burhân-ı Ḳāṭıʿ (nşr. M. Muîn), Tahran 1330 hş./1951, Saîd-i Nefîsî'nin Mukaddime'si, I, 64-77; Şehriyâr-ı Nakvî, Ferhengnüvîsî der Hind u Pâkistân, [baskı yeri ve tarihi yok]; Münzevî, Fihrist, III, 1919-2046; M. Debîr-i Siyâkī, Ferhenghâ-yi Fârsî ve Ferheng-i Gûnehâ, Tahran 1368 hş.; D. N. MacKenzie, "Ḳāmūs", EI² (İng.), IV, 525-527; Dihhudâ, Luġatnâme (Muîn), Mukaddime, s. 135-277; Alī Ašraf Sādiqī, "Dictionaries", EIr., VII, 387-390; John R. Perrey, "Dictionaries", a.e., VII, 390-393; Hosayn Sāmeī, "Dictionaries", a.e., VII, 393-397.

Tahsin Yazıcı

Türkçe.

Türk dilinde Arapça lugat kelimesi yine Arapça olan kāmûs ve Farsça ferheng ile birlikte kullanılmış, 1932 yılında Türk Dili Tedkik Cemiyeti tarafından bunlara karşılık Türkmence'de yer alan sözlük kelimesi önerilmiştir. Bugün Türk dünyasında lugat karşılığı olarak kullanılan kelimeler şunlardır: Sözlük (sözlik, sözdik, Türkmence), lugat (Âzerî, Özbek, Uygur), laflık (Gagauz), slovar (Çuvaş, Tuva, Hakas), tılcıt (Saha).

Sözlük kısaca bir dilin söz varlığını belli bir düzene göre bir araya getiren eserdir. Çeşitli tarifleri yapılan sözlük, "bir dilin ya da bir dilin bir bölümünün genel olarak veya belirli bir zamanda kullanılan kelime ve deyimlerini umumiyetle alfabe sırasına, bazan da kavram alanlarına göre ele alıp aynı dille tanımlarını yapan, örnek vererek açıklayan veya başka bir dildeki karşılıklarını yazan kitap" şeklinde tanımlanabilir. Bu açıdan sözlükler genel sözlük, özel sözlük, tek dilli sözlük (madde başları ile açıklamaları aynı dilden olan sözlük), iki / çok dilli sözlük (madde başları ile açıklamaları farklı dillerden olan sözlük) olmak üzere çeşitli gruplara ayrılır. Genel sözlükler ele alınan dönemlere ve -sözlük bilimi kurallarına uygun biçimde-yazarın görüşüne göre farklılık gösterebilir. Meselâ içerdikleri söz varlığı değişik sayılan Kāmûs-ı Türkî, Türkçe Sözlük'ün 1945 ve 2005 baskıları ile Misalli Büyük Türkçe Sözlük birer genel sözlük olduğu gibi Ahmet Caferoğlu'nun Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü ile Tarama Sözlüğü ve Derleme Sözlüğü, yalnız Arapça ve Farsça kökenli kelimelere yer verilen Ferit Devellioğlu'nun Osmanlıca sözlüğü de kendi alanlarına göre birer genel sözlüktür. Özel sözlükler bir dilin belli bir alanının söz

varlığını kapsayan eserlerdir. Bu sözlükler çok çeşitli olup ağız sözlükleri, argo sözlükleri, deyim sözlükleri, eş anlamlı-karşıt anlamlı kelimeler sözlüğü, etimoloji sözlükleri, yeni kelimeler sözlüğü, yabancı öğeler sözlüğü ve galatat sözlükleri bunlara örnek gösterilebilir. Özel sözlüklerin en geniş grubunu ise terim sözlükleri oluşturur; dil bilgisi, edebiyat, felsefe, coğrafya, tarih, fizik, kimya ve matematik terimleri sözlüğü gibi. Kavram sözlükleri, kelimelerin anlamlarından hareketle onları kavram alanlarına göre alfabetik biçimde veya asıl kavrama yakınlığı bakımından sıralayan sözlüklerdir. Türkçe'de henüz yeterli çalışma bulunmayan bu türe bir örnek Ş. Recai Cin'in Kavramlar Dizini'dir (I-II, Ankara 1971). Bir diğer sözlük türü, kelimelerin aynı aileye bağlı olan çeşitli dillerden karşılıklarını veren mukayeseli sözlüklerdir. Sözlükçülük eskiden daha çok bir heves konusu, boş zamanları değerlendirme aracı olarak görülüyordu. Ancak dil biliminin gelişiminden sonra bunun bir dalı olan sözlük bilimi (leksikografi) üst seviyede dil eğitimi almayı, Türkçe'nin çeşitli dönemlerini ve bunlarla ilgili özellikleri, ayrıca belli ölçüde Arapça ve Farsça bilmeyi gerektiren bir uzmanlık alanı haline gelmiştir.

Sözlük yazımında en önemli husus sözlüğü yazılacak dilin söz varlığının tesbit edilmesi işidir. Ele alınan döneme göre dilde kullanılan veya eski metinlerde geçen bütün kelime ve deyimler sözlüğe alınırken kullanılmayan ya da kullanılıp kullanılmadığı belirlenemeyen kelime ve deyimlerle bazı yazarların eserlerinde rastlanan, ancak dilde yaygınlık kazanmamış kelime ve deyimlere yer verilmez. Daha önce yazılan sözlüklerden hareketle, çeşitli metinlerin taranması, ayrıca yazarın bilgi ve kültürünün katkısıyla ve titiz bir ayıklama ile madde başları belirlenir. Bu alanda yapılan en önemli yanlış eski sözlüklerdeki bütün kelimelerin, hatta Arapça ve Farsça sözlüklerdeki -Türkçe'ye geçmemiş- bir kısım kelimelerin madde başı olarak alınmasıdır. Bazı sözlük yazarları kullanım sıklığı çok az olan kelimelere eserlerinde yer vermezken bazıları bunların yanında kullanılmış olması muhtemel kelimeleri de sözlüklerine almışlardır. Bunun örnekleri Kāmûs-ı Türkî ile Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat'tır. Osmanlıca-Türkçe sözlükler de birer Türkçe sözlük sayılır. Bu bakımdan sözlük yazarı Türkçe'yi daima ön planda tutmalı, onu yabancı kelimelerin egemenliği altına girmiş öz varlığı olmayan ikinci derecede bir dil şeklinde göstermeye gayret etmemelidir. Öte yandan sözlük kelimesi niteliği taşımayan, yani özel bir anlam kazanmayan kelime ve tamlamalar da sözlükte gösterilmez.

Türkçe'de -ma/-me ve -ış/-iş ekleriyle yapılan fiil isimlerinin bir kısmına bilhassa yeni kelime türetimi sırasında belli anlamlar yüklenmiştir. Bunların dışında kalan binlerce fiil isminin özel bir anlamı bulunmadığı için bunların sözlüğe alınması doğru değildir. Diğer bir husus bazı kök ve gövdelerden dilde kullanılmayan yapay kelimelerin türetilmesidir. Sayıları binleri bulan bu sözcüklerin asıl kelimelerin arasına serpiştirilmesi sözlükten yararlanmayı güçleştirmektedir. Çok karmaşık bir yapıya sahip olan dil, sözlük sayesinde bazı kalıplar içinde düzene konulduğundan kullanılmayan bir kelimeye yer verilmesi kullanılan bir kelimenin sözlüğe alınmamasından daha büyük bir yanlıştır. Kısacası sözlük, eskilerin "tarif" kelimesi için söyledikleri "efrâdını câmi ağyârını mâni" (gerekenleri içerip gerekmeyenleri dışarıda bırakma) ilkesine uygun olmalıdır. Bu açıdan sözlükçülük bir seçme ve ayıklama işi olup bir harmanlama değildir. Sözlük yazarı ayrıca madde başlarının düzenlenmesinde ve anlatımda "güzel Türkçe"yi göz önünde bulundurmak zorundadır.

Madde başı kelimelerin yanında gramerdeki türleri bir kısaltma ile gösterilirken anlamlara dikkat edilmelidir. Burada isimlerle sıfatlar ve sıfatlarla zarflar birbirine karıştırılmaktadır. Fiiller bakımından zengin sayılan Türkçe'nin bir diğer zenginliği fiil çatılarıdır, zira çatılara göre anlamlar değişmektedir. Bugüne kadar yazılmış olan Türkçe sözlüklerde çatılar tam belirtilmemiş, geçişli bir fiilin altında geçişsiz anlamlar da yazılmış veya oldurgan bir fiil geçişli gibi gösterilmiştir. Mevcut sözlüklerde Türkçe kelimeler için genellikle etimoloji yer almaz; sadece yabancı kelimelerin asılları ve bazı sözlüklerde Arapça, Farsça kelimelerin kökleri yazılmıştır. Çünkü etimoloji ayrı bir uzmanlık alanıdır. Anlamlar soyuttan somuta doğru sıralanır, daha sonra mecaz, teşmil (anlam genişlemesi) ve bir dereceye kadar halk ağzı, argo ve terim anlamları gibi özel anlamlar yazılır. Genel sözlükler bu son kelimelerin tamamını içermediğinden bunlar için ayrı sözlükler hazırlanmıştır. Sözlükçülükte bir diğer önemli konu kelimelere doğru, anlaşılabilir ve dilde kullanılan anlamların verilmesidir. Burada yapılan hatalardan biri de sözcüklerin deyim içinde kazandığı anlamların bağımsız anlam gibi gösterilmesidir. Eğer sözlük taramaya dayalı ise taranan eserlerden seçilen örnekler ait oldukları anlamdan sonra yazılır. Taramaya dayalı değilse yazar tarafından belli kalıplar halinde bazı örnekler verilebilir. Cümle şeklindeki örnekler ise daha çok fiiller için kullanılabilir. Asıl anlamlarını cümle içinde kazanan

kelimeler sözlükte cansız nesneler gibidir. Bunların canlandırılması örneklerle ve kullanıma dair notlarla mümkün olmaktadır. Daha sonra madde başı kelime ile başlayan deyimler sıralanır. Bunlardan isim veya sıfat tamlaması şeklinde olup bitişik yazılanlar madde başı yapılır. Son dönemlerde ayrı yazılan tamlamalarla bazı kalıplaşmış zarflar da madde başı olarak gösterilmektedir. Sözlüklerde atasözlerine yalnız örnek şeklinde yer verilebilir. Türkçe deyimlerden sonra Farsça ve Arapça tamlamalar, ardından Farsça eklerle veya isim-fiillerle, Arapça edatlarla oluşturulan kelimeler (teşkiller) sıralanır. Bu esasa uyulmayıp yapı bakımından birbirinden farklı olan çeşitli öğelerin alfabetik sıraya göre dizilmesi karışıklığa yol açmaktadır. Diller onları benimseyenler için âdeta kutsal birer varlık gibidir. Bu sebeple ehil olmayan kişilerin dile müdahale etmesi onu benimseyenlere karşı bir saygısızlıktır.

Eski Türkçe. Türkçe'de bilinen ilk sözlük Kâşgarlı Mahmud'un Dîvânü lugāti't-Türk'üdür. Eser Araplar'a Türkçe'yi öğretmek amacıyla kaleme alınmış, madde başları Türkçe, açıklamaları Arapça olan bir sözlüktür. Dîvânü lugāti't-Türk aynı zamanda çeşitli Türk boylarından derlenmiş bir ağızlar sözlüğü; Türkçe'nin XI. yüzyıldaki dil özelliklerini belirten bir gramer kitabı; kişi, boy ve yer adları kaynağı; Türk tarihine, coğrafyasına ve halk edebiyatına dair bilgiler içeren ansiklopedik bir eserdir. Sözlük, Ali Emîrî Efendi tarafından bulunduktan sonra Kilisli Rifat (Bilge) tarafından yayımlanmış (İstanbul 1333-1335), ardından Besim Atalay eseri Türkçe'ye çevirmiş ve bir dizin ilâvesiyle neşretmiştir (Ankara 1940-1943). Dîvânü lugāti't-Türk yayımlandığı tarihten itibaren bütün dilcilerin dikkatini çekmiş, başka neşirleri de gerçekleştirilmiş, Türk ve yabancı birçok bilim adamı eser üzerinde çalışmalar yapmıştır (ayrıca bk. DÎVÂNÜ LUGĀTİ't-TÜRK). Eski Türkçe'nin söz varlığıyla ilgili araştırmalar Orhon yazıtlarının söz varlığı ile Uygur harfli metinlere ait söz varlığı şeklinde ayrı ayrı ele alınmıştır. Orhon yazıtlarının ilk sözlüğünü F. W. Radloff 1894'te yayımlamıştır. Yazıtlar üzerinde çalışmalar yapan Hüseyin Namık Orkun, Annemarie von Gabain, S. Y. Malov, Talat Tekin ve René Giraud gibi araştırmacılar bunların sözlüğünü de neşretmiştir (bk. ORHON YAZITLARI; ayrıca bk. Ölmez, sy. 6 [1998], s. 119-121).

Hârizm Türkçesi. Hârizm Türkçesi'nin müstakil bir sözlüğü bulunmamakla birlikte sözlüğünde XIII. yüzyıl öncesi metinlerini esas alan Sir Gerard

Clauson bu döneme ait eserleri taradığı için sözlüğü Hârizmce söz varlığını da içermektedir. Bunun dışında Muḳaddimetü'l-edeb (Zemahşerî), Kısasü'l-enbiyâ (Rabgūzî) ve Nehcü'l-ferâdîs (Mahmûd b. Ali) gibi devrin diğer eserleriyle ilgili yayınların dizinleri de söz varlığı açısından başvuru kaynağı niteliğindedir (Kalsın, sy. 6 [1998], s. 131-133).

Çağatay Türkçesi. 1. Ali Şîr Nevâî, Muhâkemetü'l-lugateyn. Klasik Çağatay Türkçesi'nin kurucusu Ali Şîr Nevâî'nin Türkçe'nin Farsça'dan üstün olduğunu kanıtlamak amacıyla yazdığı bir eserdir (bk. MUHÂKEMETÜ'l-LUGATEYN). 2. Abuşka. Müellifi bilinmeyen sözlüğün asıl adı el-Lugatü'n-Nevâiyye ve'l-istişhâdâtü'l-Cağatâiyye olup Çağatayca'dan Türkiye Türkçesi'ne bir sözlüktür ve Ali Şîr Nevâî'nin eserleri başta olmak üzere Çağatayca metinlere dayanmaktadır. Yaklaşık 2250 kelime içeren sözlükle ilgili başlıca çalışmalar şunlardır: a) Abuska: Csagatajtörök szógyüjtemény. Török kéziratból fordította Vámbéry Ármin. Elöbeszéddel és jegyzetekkel kísérte Budenz József (haz. Ármin Vámbéry, önsöz ve notlar József Budenz, Pest 1862). b) V. V. Velyaminov-Zernov, Slovar çagataysko-turetskiy (Sanktpetersburg 1868, Rusça bir önsözle birlikte; Dictionnaire djaghataï-turc [Saint Petersbourg 1869], Fransızca bir önsözle birlikte). Bu eser mevcutlar içerisinde başvuru kaynağı niteliği taşımaktadır. c) Pavet de Courteille, el-Luġatu'n-Nevāiyye ve'l-istişhādātü'l-Caġatāiyye-Dictionnaire turk-oriental (Paris 1870). 5493 madde başı içermektedir. d) Besim Atalay, Abuşka Lugatı veya Çağatay Sözlüğü (Ankara 1970; bk. ABUŞKA LUGATI). 3. Bedâyiu'l-lugat. Çağatayca-Farsça bir sözlük olup Çağatayca metinlerden hareketle yazılmıştır (bk. BEDÂYİU'l-LUGAT). 4. Muhammed Mehdî Han, Senglâh. 1758-1760 yıllarında yazılan eser 7000 dolayında madde başı içermektedir. Bilinen altı nüshasından dördü British Museum'da (MS, Or., nr. 2892), Oxford'da Bodleian (MS, Elliott, nr. 341), Süleymaniye (Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1922) ve Tahran Millî (nr. F 1141) kütüphanelerinde kayıtlıdır. Senglâh'ın British Museum'daki yazması ilk defa Rieu tarafından 1888'de çıkarılan katalogda bilim dünyasına tanıtılmıştır. Eserin Süleymaniye nüshasını Besim Atalay (Senglāẖ: Lûgat-i Nevâî, İstanbul 1950), British Museum nüshasını Clauson (Sanglāx: A Persian Guide to the Turkish Language, London 1960) tıpkıbasım halinde yayımlamıştır. Ayrıca Mirza Mehdî Esterâbâdî, Tahran nüshasını esas alarak bir neşir gerçekleştirmiştir (ed. Rûşen Hiyâvî, Ferheng-i Türkî be-Fârsî ez Sene-i Düvâzdehüm-i Hicrî,

Tahran 1374). Senglâh'ın "Mebâni'l-lugat" kısmı E. Denison Ross tarafından British Museum yazmasına dayanılarak neşredilmiştir (The Mabāni'l-Lughat being a Grammar of the Turki Language in Persian by Mirzā Mehdi Khān, Calcutta 1910). 5. Şeyh Süleyman Efendi, Lugat-ı Çağatay ve Türkî-i Osmânî (İstanbul 1298 r.). 6750 madde başı ihtiva eden sözlük Çağatay Türkçesi sözlükleri içerisinde en güvenilmez olanıdır. Eser, Pavet de Courteille'in sözlüğünün tanıklarıyla birlikte büyük ölçüde aktarılmasıyla Senglâh'ın serbest bir çevirisinden meydana gelmiştir. Ancak müellif aktarma sırasında birçok hata yapmış, F. W. Radloff da Çağatayca kelimelerde Şeyh Süleyman'a dayandığı için (Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialecte, I-IV, St. Petersburg 1893-1911) bu yanlışları tekrarlamıştır. Eser Kúnos tarafından kısaltılarak Almanca'ya çevrilmiştir (Šejx Sulejman Efendi's Cagataj-Osmanisches Wörterbuch, Budapest 1902). 6. Abbas, Hulâsa-i Abbâsî. Senglâh'a dayanmaktadır. Bunlardan başka Ármin Vámbéry (Ćagataische Sprachstudien, Leipzig 1867, sonunda 160 sayfalık bir sözlük), Muhammed Yâkub Çingî (Kelürname, nşr. A. İbragimov, Taşkent 1982) ve L. Budagov'un (Sravnitelniy Slovar Tyuretsko-Tatarskih Nareçiy, I-II, Sanktpetersburg 1869-1871) Çağatayca sözlükleri bulunmaktadır (ayrıca bk. Eren, VIII/1-2 [1950], s. 145-163; Borovkov, X [1961], s. 1357-1362).

Kıpçak Türkçesi. Kıpçakça sözlüklerden Codex Cumanicus dışındakiler Kıpçaklar'ın yerleştiği Mısır ve çevresinde yazılmıştır. 1. Codex Cumanicus. 1294 yılında hazırlandığı tahmin edilen eserin 1303 tarihli tek yazma nüshası Venedik'te Saint Marcus Kütüphanesi'ndedir. İki ayrı defterden oluşan eserin İtalyanca bölümünde kelimeler Latince, Farsça ve Kıpçakça olmak üzere üç sütun halinde sıralanmıştır. Daha sonra kelimelerin anlamlarına göre dizildiği ikinci bir sözlük gelmektedir. Almanca bölümü ise Almanca-Kıpçakça ve Latince-Kıpçakça'dır. Codex Cumanicus'un bazı parçaları ilk defa M. J. Klaproth tarafından 1828'de yayımlanmıştır. Daha sonraki yayın Geza Kuun'a aittir (Codex Cumanicus bibliothecæ ad templum divi Marci Venetiarum, Budapest 1880). K. Grønbech, eserin bir cildi tıpkı basım (Codex Cumanicus, Kopenhagen 1936), bir cildi sözlük (Komanisches Wörterbuch, Einar Munksgaard, Kopenhagen 1942) olmak üzere kolayca yararlanılabilecek bir neşrini gerçekleştirmiştir. W. Radloff, W. Bang Kaup, T. Kowalski gibi Türkologlar da Codex Cumanicus üzerine makaleler yazmışlardır (DİA, XXV, 422). 2.

Kitâb-ı Mecmû-ı Tercümân-ı Türkî ve Acemî ve Mugalî. 1343'te Mısır'da yazılan eser kelime türlerine göre düzenlenmiş olup biri Arapça-Türkçe, diğeri Moğolca-Farsça sözlük olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Eserin M. T. Houtsma (Ein türkisch-arabisches Glossar, Leiden 1894), A. Kurisjanov (İssledovaniye po leksike starokipçakskogo pis mennogo pamyatnika XIII v., "tyurksko-arabskogo slovarya", Alma Ata 1970) ve Recep Toparlı - Sadi Çöğenli - Nevzat H. Yanık (Kitâb-ı Mecmû-ı Tercümân-ı Türkî ve Acemî ve Mugalî, Ankara 2000) tarafından neşirleri gerçekleştirilmiştir. 3. Ebû Hayyân el-Endelüsî, Kitâbü'l-İdrâk li-lisâni'l-Etrâk.

Türkçe'yi öğretmek amacıyla hazırlanmış bir lugat ve gramer kitabıdır (bk. KİTÂBÜ'l-İDRÂK). 4. Kitâbü't-Tuhfetü'zZekiyye fi'l-lugati't-Türkiyye. Müellifi bilinmeyen sözlüğün Mısır'da 1425'ten önce yazıldığı tahmin edilmektedir. Gramerle sözlük olmak üzere iki bölümden oluşan eserin otuz dokuz yapraklık ilk bölümü Arapça-Türkçe bir sözlüktür ve tek nüshası İstanbul Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Veliyyüddin Efendi, nr. 3092). T. Halasi-Kun tarafından tıpkıbasımı yapılan eseri (Budapeşte 1942) Besim Atalay Türkiye Türkçesi'ne aktararak neşretmiştir (İstanbul 1945). 5. Ebû Muhammed Cemâleddin Abdullah et-Türkî, Kitâbü Bulgati'l-müştâk fî lugati't-Türk ve'l-Kıfçak. Memlükler döneminde yapılan en değerli çalışmalardan biridir. 1451 yılından önce yazıldığı tahmin edilen eserin tek nüshası Paris Bibliothèque Nationale'de kayıtlı olup (Suppl., Turcs, nr. 293) A. Zajaczkowski tarafından birincisi isimler, ikincisi fiiller olmak üzere iki cilt halinde yayımlanmıştır (Warszawa 1938, 1954). 6. ed-Dürretü'l-mudîa fi'l-lugati'l-Arabiyye ve't-Türkiyye. Araplar'a Türkçe'yi öğretmek amacıyla hazırlanan sözlüklerdendir. Yazarı belli olmayan ve iki nüshası bilinen eseri A. Zajaczkowski 1963 yılında ilim âlemine tanıtmış ve üç makale halinde yayımlamıştır (RO, XXIX/1 [Warszawa 1965], s. 39-98; XXIX/2 [1965], s. 67-116; XXXII/1 [1969], s. 19-49). 7. Molla Sâlih, eş-Şüzûrü'z-zehebiyye ve'l-kıtau'l-Ahmediyye fi'l-lugati't-Türkiyye. 1619'da Mısır'da kaleme alınan eseri Besim Atalay neşretmiştir (İstanbul 1949; Kıpçak Türkçesi sözlükleri için ayrıca Demirci, sy. 6 [1998], s. 145-151; bk. DİA, XXV, 422-423).

Türkiye Türkçesi. Osmanlılar döneminde XVIII. yüzyılın ikinci yarısına kadar Türkçe kelimelerin madde başı olarak alındığı sözlüklere pek

rastlanmamaktadır. Bu devirde hazırlanan sözlükler Arapça-Türkçe ve Farsça-Türkçe olup çoğu eğitim amacıyla yazılmıştır. Bunların en meşhuru Afyonkarahisarlı Muslihuddin Mustafa'nın Arapça-Türkçe Ahterî-i Kebîr'idir. Diğer sözlüklerin başlıcaları şunlardır: Afyonkarahisarlı Hüseyin İmâdüddin oğlu Hasan, Şâmilü'l-luga (Farsça-Türkçe, 1505'te yazılmıştır); Sofyalı Ni'metullah Efendi, Lugat-ı Ni'metullah (Farsça-Türkçe, 1540 yılında hazırlanmıştır); Amasyalı Deşîşî Mehmed Efendi, et-Tuhfetü's-seniyye ilâ Hazreti'l-Haseniyye (Farsça-Türkçe, 1580'de Mısır Beylerbeyi Hasan Paşa adına kaleme alınmıştır); Akhisarlı Muhyiddin Münşî, Cinânü'l-cinâs (Ravzatü'l-cinâs; 1584'te Farsça'daki cinaslı sözleri açıklamak amacıyla yazılmıştır); Câmiu'l-Fâris (Farsça-Türkçe, I. Ahmed [1603-1617] adına ismi bilinmeyen bir müellif tarafından hazırlanmıştır); Gencî Pîr Mehmed, Genc-i Leâl (1631'de kaleme alınan manzum bir sözlük olup birinci bölüm Arapça-Türkçe, ikinci bölüm Farsça-Türkçe'dir); Antepli Şeyh Ahmed, Nazmü'l-leâl (Arapça-Türkçe, 1641'de Tuhfe-i Şâhidî'ye [Farsça-Türkçe] yazılmış bir nazîredir); Abdülkādir el-Bağdâdî, Lugat-ı Şâhnâme (Farsça-Türkçe, Firdevsî'nin Şâhnâme'sinde kullanılan kelimeler esas alınarak 1659'da kaleme alınmıştır); Vankulu Mehmed Efendi, Lugat-ı Vankulı (Arapça-Türkçe, Cevherî'nin eṣ-Ṣıḥaḥ'ının tercümesi olan eser, Osmanlılar döneminde matbaada basılan [1729] ilk kitap olması bakımından ayrı bir önem taşır); Mütercim Âsım Efendi, Burhân-ı Kātı' Tercümesi (Farsça-Türkçe; Muhammed Hüseyin b. Halef-i Tebrîzî'nin Farsça sözlüğünün tercümesi olup 1797'de tamamlanmıştır. Kaynak niteliği taşıyan eser Mürsel Öztürk ve Derya Örs tarafından Latin harflerine çevrilmiş, sonuna kavramlar dizini, arkaik kelimeler dizini ve Farsça-Türkçe dizin eklenmiştir [Ankara 2000]) Tercüme-i Kānûnü'l-edeb (Hubeyş et-Tiflîsî'nin Ḳānûnü'l-edeb fî żabṭi kelimâti'l-ʿArab adlı Arapça-Farsça sözlüğüne Türkçe karşılıkların ilâvesiyle hazırlanmış ansiklopedik bir sözlüktür); Kāmûs Tercümesi (Arapça-Türkçe; Fîrûzâbâdî'nin el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ adlı sözlüğünün tercümesi olup kaynak olma niteliğini hâlâ sürdürmektedir); Tuhfe-i Âsım (Arapça-Türkçe [Bulak 1255]; Mütercim Âsım Efendi'nin Arapça öğretimi için hazırladığı 1251 beyitten oluşan bir sözlüktür ve tarif edilen eşyanın anlamlarına göre bölümlere ayrılmıştır); Tuhfe-i Vehbî (Sünbülzâde Vehbî'nin Farsça-Türkçe elli sekiz kıtalık sözlüğüdür; ilk baskısı 1213'te [1798] yapılan ve medreselerde ders kitabı olarak okutulan eser Latin harfleriyle yayımlanmıştır [haz. Numan Külekçi - Turgut Karabey, Erzurum 1990]); Nuhbe-i Vehbî (Sünbülzâde

Vehbî'nin Arapça-Türkçe manzum sözlüğüdür, İstanbul 1220). Muhyî-i Gülşenî'nin 1574'te yazdığı Bâleybelen adlı eser, yapma dil çalışmalarının bilinen ilk örneği olup Osmanlılar dönemi sözlükleri arasında ayrı bir yere sahiptir; eser Latin harfleriyle neşredilmiştir (haz. Mustafa Koç, İstanbul 2005; ayrıca bk. DİA, XXXI, 80).

Türkçe'den Türkçe'ye Sözlükler. Burada ele alınan sözlüklerin bir kısmı aynı zamanda Osmanlı Türkçesi sözlüğüdür. Türkçe'den Türkçe'ye sözlüklerin başlıcaları şöylece sıralanabilir: 1. Şeyhülislâm Ebûishakzâde Esad Efendi, Lehcetü'l-lugāt (İstanbul 1210). 3700 Türkçe veya Türkçeleşmiş kelimenin Arapça ve Farsça'daki eş anlamlılarını içeren eserde yer yer Türkçe karşılıklara da rastlanmaktadır. Esad Efendi'nin muhtemelen Arapça ve Farsça'daki hünerini ortaya koymak amacıyla hazırladığı eser madde başları Türkçe olduğu için önem kazanmıştır. Bizzat müellifi tarafından Behcetü'l-lugāt adıyla ihtisar edilen eserin başka muhtasarları da vardır (DİA, XI, 339). Sözlük Ahmet Kırkkılıç tarafından Latin harfleriyle yayımlanmıştır (Ankara 1999); ancak bu yayımda birçok okuma hatası bulunmaktadır. 2. Ahmed Vefik Paşa, Lehce-i Osmânî (I-II, İstanbul 1293, 1306). Türkçe kelimelerin de alındığı ilk sözlük olup birinci baskısında Türkçe, Arapça ve Farsça kelimeler sıralanmıştır. İkinci baskının I. cildinde Türkçe kelimelerle müellifin Türkçeleşmiş kabul ettiği Arapça, Farsça sözcükler ve Batı dillerinden Türkçe'ye giren kelimeler mevcuttur. II. ciltte ise sadece yazı dilinde kullanılan Arapça ve Farsça kelimelere yer verilmiştir. Lehce-i Osmânî yayımlandığı tarihten itibaren Türkiye'de ve yabancı ülkelerde bilim adamlarının dikkatini çekmiştir. Fakat çok karışık olan ve yazı dilinde kullanılmayan kelimeler içeren eserde sözcüklerin bazı köklere veya kavramlara göre sıralanması sözlüğü daha karmaşık hale getirmiştir. Genellikle kelimelere tanım şeklinde mâna verilmemiş, çeşitli dillerden eş anlamlı karşılıklarının sıralanmasıyla yetinilmiştir. Anlam olarak yazılan bazı kelimeler bilinmemekte, bunların bir kısmı sözlüğün madde başları arasında yer almamaktadır. Bir sözlük şeklinde faydalanılacak nitelikte olmayan eser bugün sadece bazı araştırmalara konu teşkil edebilir. Lehce-i Osmânî, ikinci basımı esas alınarak herhangi bir inceleme yapılmadan Recep Toparlı tarafından Latin harflerine çevrilmiş, her iki cilt için Arap harflerine göre birer dizin ilâvesiyle yayımlanmıştır (Ankara 2000; ayrıca bk. LEHCE-i OSMÂNÎ). 3. Ebüzziyâ Tevfik, Lugat-ı Ebüzziyâ (I-II, İstanbul 1306-1307; "Türkçe'de mütedâvil elfaz ve

ıstılahattan 25.000 kelimenin suver-i isti‘mâlini muarrif ve şevâhid ve emsâli şâmil ve 1000 kelime-i fennîyi ve 2500 resmi hâvîdir”). “Öd” (عود) kelimesine kadar yazılabilmiştir. Ebüzziyâ Tevfik sürgüne gönderildikten sonra matbaası talan edildiğinden burada bulunan eserin formaları da yok edilmiştir. Lugat-ı Ebüzziyâ Türkçe, Arapça, Farsça ve Batı

kaynaklı kelimeleri içeren başarılı bir çalışma olup eserde kelimelerin türleri, hangi dilden alındıkları, fiillerin çatıları gösterilmiş, madde başlarının altında Türkçe deyimlere de yer verilmiştir. Arapça ve Farsça kelimelerin seçilerek alındığı eserde yer yer imzalı örnekler yazılmıştır. Ebüzziyâ Tevfik’in Şemseddin Sâmi’ye yakın bir başarı sağladığı söylenebilir. 4. Şemseddin Sâmi, Kāmûs-ı Türkî (I-II, İstanbul 1317-1318). Taşıdığı isimden başlayıp yeni bir zihniyetle ve sözlükçülük kurallarına uygun biçimde hazırlanan eser Türk lugatçılığında bir merhale teşkil eder. Fransızca’dan Türkçe’ye ve Türkçe’den Fransızca’ya iki sözlük çalışmasıyla çağdaşlarına göre sözlük yazımında daha ileri bir seviyede olan Şemseddin Sâmi dönemine göre bütün Türkçe ve Batı kaynaklı kelimelere yer vermiş, ancak daha önceki sözlüklerde bulunan Arapça ve Farsça kaynaklı kelimeleri kullanımlarına göre seçerek eserine almış, bir kısmı için “nâdirü’l-isti‘mâl” ve “lüzumsuz” gibi notlar koymuş, bazıları için de eski Türkçe’den ve Çağatayca’dan karşılıklar teklif etmiştir. Tam alfabetik olan sözlükte bazı birleşik kelimeler madde başı alınmış, gerekli kısaltmalar kullanılmış, fiil çatıları gösterilmiş, deyimlere yer verilmiş, müellif tarafından yer yer örnek sözler ve cümleler yazılmıştır. Arapça ve Farsça kelimelerin kökleri ve türleri gösterilmiş, bir kısım Türkçe kelimeler için etimoloji denemeleri yapılmıştır. Dönemine göre çok başarılı bir çalışma ortaya koyan Şemseddin Sâmi galat konusunda devrinin diğer sözlüklerine uymuş, Türkçe’de anlamları değişen veya farklı şekillerde söylenen kelimelere karşı çıkmış, bunların asıllarının (fasih) kullanılmasını istemiştir; ancak sözü edilen kelimelerin aynı biçimde kullanılmasına devam edilmiştir. Kāmûs-ı Türkî yayımlandığı tarihten itibaren kullanılagelmiş, başta Türk Dil Kurumu’nun Türkçe Sözlük’ü olmak üzere birçok sözlüğün kaynağını teşkil etmiştir (ayrıca bk. İA, XI, 418-420). Eser Hayat Büyük Türk Sözlüğü adıyla ve bazı kelimelerin ilâvesiyle Latin harflerine çevrilmiş (İstanbul, ts. [1961]), ayrıca kısmen sadeleştirilip ilâveler yapılmak suretiyle başarılı bir çalışma olarak Temel Türkçe Sözlük ismiyle bir gazetenin ilâvesi şeklinde neşredilmiştir (haz. Mertol Tulum

v.dğr., I-III, İstanbul 1985). Ancak günümüzde kullanılıp Kāmûs-ı Türkî'de yer almayan kelimeler, Türk Dil Kurumu'nun Türkçe Sözlük'ünden aynen alınmış, böylece oradaki yanlışlar bu sözlüğe de aktarılmıştır. Orhan Şaik Gökyay, Hayat Büyük Türk Sözlüğü'nün ilk fasikülleriyle ilgili bir eleştiri yazısı kaleme almıştır (bk. bibl.). 5. Ali Seydi, Resimli Kāmûs-ı Osmânî (I-III, İstanbul 1324, 1330). Kapak sayfasında belirtildiğine göre Türkçe, Arapça, Farsça ve ecnebi 40.000 kelime, 2000 terim, 3500 kadar resim ve renkli levha içermektedir. Türkçe kelimelerde bir kısım deyimlere yer verilmekte, ayrıca madde başı kelimenin altında türevleri de alınmaktadır. Sözlükte bazı kelimelerle ilgili anlam dışı açıklamalara rastlanmaktadır; meselâ abdest kelimesinde abdestin farzları ve sünnetleri de yazılmıştır. Başka sözlük çalışmaları da bulunan Ali Seydi'nin daha çok Osmanlıca sözlük olarak faydalanılan eseri dönemine göre başarılı bir çalışma sayılabilir. 6. (Mehmed) Bahâeddin, Türkçe Lugat (İstanbul 1330; Yeni Türkçe Lugat adıyla genişletilmiş 2. bs., İstanbul [1342]; "30.000'i mütecâviz lugāt ile lisân-ı Türkî'de müsta'mel kelimât ve ıstılâhât-ı Arabiyye ve Fârisiyye ve ecnebiyyeyi câmidir"). Bu küçük ve basit sözlükte de Türkçe'de kullanılmayan Arapça ve Farsça kelimelere yer verilmiştir. 7. Raif Necdet (Kestelli) - Hasan Bedreddin v.dğr., Resimli Türkçe Kāmus (İstanbul 1927; Yeni Resimli Türkçe Kāmus adıyla İstanbul 1928; "Lisânımızda müsta'mel bilcümle Arabî, Fârisî kelimelerle Fransız, İngiliz, İtalyan, Yunan ve sâir lisanlardan alınan bütün elfaz ve kelimâtı şâmildir"). Türkçe kelimeleri de içeren eserin Kāmûs-ı Türkî'den faydalanılarak hazırlandığı anlaşılmaktadır. Arapça ve Farsça kelimelerde terkiplere pek yer verilmeyen sözlükte bazı Türkçe deyimler alınmıştır. Eser, hemen ardından Latin harfleriyle basılan ilk Türkçe sözlüklere göre daha düzenli bir sözlüktür. 8. Hüseyin Kâzım Kadri, Türk Lugatı: Türk Dillerinin İştikākī ve Edebî Lugatları (I-II, İstanbul 1927, 1928; III, 1943, IV, 1945; "Uygur, Çağatay, Kazan, Âzerî ve Garp Türkçeleri ile Koybal, Yâkut, Altay, Çuvaş ve Kırgız lehçelerinin lugatlarını ve Garp Türkçesi'nde kullanılan Arap ve Acem kelimelerini şevâhidi ve emsâliyle hâvîdir"). Sözlük Batı kaynaklı kelimeleri de içermektedir. Müellif önsözde belirttiğine göre, otuz beş yıllık sürekli bir çalışmanın ürünü olan bu sözlüğünü Türk dillerinin bir asıldan türediğini göstermek ve ileride bir dil birliğine gidebilme imkânını hazırlamak için kaleme almıştır. Ancak eser, Hüseyin Kâzım'ın bu kadar lehçeyi kapsayacak bir öğrenime ve birikime sahip olmadığı ve Türkiye'de Türkoloji çalışmalarının henüz gelişmeye başladığı bir dönemde

yazıldığından başarılı olamamıştır. Sözlüğün en faydalı kısmı “Garp” kısaltmasıyla gösterilen Türkiye Türkçesi’ne ait kelimeler bölümüdür. Eserin ikinci başlığında belirtildiğine göre sözlük köklere göre sıralanmıştır

(iştikākī) ve birçok eser taranarak çeşitli örnekler verilmiştir (edebî). Çok sayıdaki örnekler ve deyimlerle atasözleri sözlüğe bir antoloji niteliği kazandırmıştır. Lehçelere ait kelimelerin ayrı ayrı madde başı alındığı sözlük üzerinde bugüne kadar herhangi bir çalışma yapılmamış, eser çeşitli zamanlarda neşredilmek istenmişse de bu teşebbüslerin hiçbiri gerçekleşmemiştir. Misalli Büyük Türkçe Sözlük’ün yazımı sırasında Türk Lugatı’nın Batı Türkçesi’yle ilgili madde başları taranmış, kısmen anlamlardan ve daha çok örneklerinden faydalanılmıştır. Dört büyük cilt halinde olması, ayrıca tam alfabetik sıralanmaması sözlükten yararlanmayı güçleştirmektedir. Hüseyin Kâzım Kadri’nin bir ömürlük çalışması bazı eserlerde sözlükten yapılan alıntılarda kalmıştır (ayrıca bk. TÜRK LUGATI). 9. Ali Seydi, Resimli Yeni Türkçe Lugat (İstanbul 1929-1930). Harf devriminin birinci yıl dönümü münasebetiyle yeni harflerle basılmış ilk sözlük olup müellifin Kāmûs-ı Türkî’den ve Resimli Kāmûs-ı Osmânî’sinden aldığı Türkçe kelimelerden meydana gelen basit bir sözlüktür. Madde başlarının yeni harflerle yazılışında yanlışlıklara rastlanan eserde kelimelerin ve deyimlerin Fransızca karşılıkları da verilmiştir. 10. Mithat Sadullah (Sander), Resimli Yeni Türkçe Lugat (İstanbul 1930). 11. İbrahim Alâeddin (Gövsa) v.dğr., Yeni Türk Lugatı (İstanbul 1930). Bu iki sözlük de ihtiyaç üzerine hazırlanmış basit çalışmalardır. 12. Türk Dil Kurumu, Türkçe Sözlük (Ankara 1945, 10. bs., Ankara 2005). Harf devriminden sonra yapılan çeşitli tarama ve derlemelerin, dilde sadeleşme cereyanı ile Arapça ve Farsça kelimelere karşılık olarak bulunan veya türetilen yeni kelimelerin arkasından hazırlanan ilk sözlüktür. Eser Kāmûs-ı Türkî’ye dayanmakla birlikte bu sözlükte mevcut Arapça ve Farsça kelimelerin çok azı alınmış, buna karşılık birçok yeni kelimeye yer verilmiştir. Türkçe Sözlük’ün ilk baskısında 23.000 civarında kelimenin bulunduğu belirtilmektedir. Bu ilk denemenin ardından sözlüğün çeşitli baskıları yapılmış, her baskıda yeni çalışmalarla sözlük geliştirilmiş, 1983 baskısında birçok eserin taranmasıyla örnekler ilâve edilmiş, 1988 baskısında örneklerin bir kısmı değiştirilmiştir. Nihayet 2005 yılında, eserin başında adları anılan birçok dil âliminin altmış yıla yayılan katkılarından sonra dilcilerden oluşan bir komisyonun hazırladığı, bir başka dilcinin

denetlediği onuncu baskı gerçekleştirilmiştir. Ancak bu baskıda da sözlük, altmış yıl gibi uzun bir zamana, bunca deneyime ve katkıya rağmen istenen seviyeye ulaşamamış, 1988 baskısında oldukça güzel bir şekil almaya başlayan eser son iki baskıda -güya Türkçe'nin zengin bir söz varlığına sahip olduğunu ortaya koymak amacıyla- çok karmaşık hale getirilmiştir. Sözlükte daha önceki baskılardan başlayarak eklenen ve sözlük kelimesi niteliği taşımayan pek çok söz bulunmakta, bunların başında -ma/-me ekiyle yapılan fiil isimleri gelmektedir. Bir kısmının özel anlamları sebebiyle sözlüğe alınması gerekirse de eserde mevcut 5000'den fazla fiil isminin özel bir anlamı yoktur. Sözlükte ayrıca bazı kök ve gövdelerden türetilen, ancak dilde kullanılmayan çok sayıda yapay kelime yer almaktadır (ilk harflerden bazı örnekler olarak aceleleşmek, aceleleştirmek, acıca "biraz acı", açıklaşmak, açıklaştırmak, açıklayıcılık, adatmak, akışkanlaştırıcılık, alacalandırmak, aşırıcılık, barcı, barcılık, bayındırıcı, bayındırlaşmak, belgegeçerlemek "fakslamak", bilmezlemek "bir kimseyi bir şey bilmez göstermek", bölgelemek "bölgelere ayırmak", çağcıl "çağdaş", çağcıllaşmak, çağcıllaştırmak, çağcıllık, çayhaneci, çayhanecilik, doğrulaşmak, dostlaşmak "dost durumuna gelmek", düşmanlaşmak, güdelemek "ardına düşmek", güderilemek). Türkçe Sözlük'ün eski baskılarında madde altında gösterilen deyimlerden tamlama şeklinde olanlarla bazı kalıplaşmış zarflar son baskılarda madde başına alınmış, bu arada deyim niteliği taşıyan bazı sözler de madde başına taşınmıştır. Öte yandan özel bir anlam kazanmayan birçok tamlama madde başı olarak gösterilmiştir (alfabe sırası, ayva hoşafı, banyo havlusu, banyo kazanı, banyo küveti, başkanlık makamı, cuma gecesi, çay kaşığı, çaylı kek, çay saati, çay servisi, çay şekeri, dayı kızı, dayı oğlu, emekli aylığı, gerçeğe aykırı, gerçeğe uygun, hala kızı, hala oğlu, hamam kesesi). Sözlüğün önceki baskılarında kullanımı yaygınlık kazanmamış yeni kelimeler ayıklanmakla birlikte bu baskıda da tutunmamış bazı yeni kelimeler kalmıştır. Bu tür yollarla Türkçe Sözlük'ün son baskısında madde başı sayısı -deyimler hariç- 62.000'i geçmiştir. Sözlüğün onuncu baskısında madde başı alınmaması gereken türlü yapıdaki sözlerin 15.000'den fazla olduğu tahmin edilmektedir. Bir diğer husus Arapça ve Farsça asıllı bütün kelimelerden uzatma işaretinin kaldırılmasıdır. Bu uygulama eserde oldukça fazla yer verilen, eski metinlerde kalmış,

bugün hiç bilinmeyen kelimeleri tanınmaz hale getirmiştir. Sözlükte fiil çatıları gösterilmediği için çatılara göre gruplandırılması gereken anlamlar birbirine karıştırılmıştır. Bunların dışında eserde anlam yanlışlıkları, garip anlamlar, anlam yüklemeleri vb. hatalara rastlanmaktadır (abdestsiz 4. "kötü adam"; açık mektup 1. "zarfı yapıştırılmamış mektup"; aklamak [-i] "başarılı gösterilmek"; akşam güneşi "yaşlılık dönemi"; alfabe sırası 2. "eşitlik ilkesini sağlamak için uyulan düzen"; allah "herhangi bir işte başarılı olmuş kimse", ana 6. "alacağın veya borcun faizin dışında olan bölümü; araz 1. fel. "ilinek" 2. tıp. "bulgu" [âraz olacak]; âraz "belirtiler"; argolaşmak "karşılıklı argo konuşmak"; âşıklı "âşığı olan"; bacaklı yazı "iri ve okunaklı yazı"; ballı börek "çok lezzetli"; benzinci "akaryakıt satılan yer akaryakıt satan kimse", beyyine 1. "bir olayın doğruluğunu ortaya koyabilen yöntem"; boy 1. "taban ile üst nokta arasındaki yükseklik", 7. destan; deniz 3. "aydaki düzlükler", 4. mec. "geniş alan", 5. mec. "sınırsız genişlik"; doğruca 1. "doğruya yakın", 2. "hiçbir yere sapmadan" [1. anlam kullanılsa bile kelimenin iki anlamına göre vurgusu farklıdır ve her iki anlam için ayrı ayrı alınması gerekir]; döner 3. i. "döner sermaye"; dünya evi "evlilik"; gümüş varak "varak"). 13. Mustafa Nihat Özön, Okullar İçin Yeni Türkçe Cep Sözlüğü (İstanbul 1945). Basit bir sözlük olmakla birlikte okullarda uzun yıllar kullanılmıştır. 14. İbrahim Alâeddin Gövsa, Resimli Yeni Lugat ve Ansiklopedi (Ansiklopedik Sözlük) (I-V, İstanbul 1947-1954; "Türkçe'de kullanılan yeni, eski bütün kelimeler ve Fransızca karşılıkları -yeni terimler, eskileri ve Fransızcalarıyla birlikte-Türkiye ve dünya tarihine, mitolojisine, biyografya ve coğrafyasına ait bütün adlar ve haklarında esaslı bilgiler -tarihî kelimelerdünya âbideleri -dilimizin ve dünya edebiyatının başlıca şaheserleri-mesel olmuş yabancı sözler ve eski mısralar-resim, fotoğraf, harita ve tablolar"). Sözlük kelimesi olarak yaklaşık 30.000 madde içeren eser Petit Larousse örnek alınarak hazırlanmıştır. Özel isimlerle sözlük kelimelerinin karışık sıralandığı eserin sözlük kısmının kayda değer bir önemi olmayıp eser diğer özellikleriyle dikkati çekmektedir ve Türkçe'de bu türün bilinen ilk ve son örneğidir. 15. Meydan Larousse: Büyük Lugat ve Ansiklopedi (I-XII, 1969-1973). Bu ansiklopedinin içinde oldukça titiz bir şekilde hazırlanmış, birçok eserin taranmasıyla örnekler verilmiş, terimlerle ilgili geniş açıklamaların yer aldığı bir sözlük de bulunmaktadır. 16. Pars Tuğlacı, Okyanus: 20. Yüzyıl Ansiklopedik Türkçe Sözlük (I-VI, İstanbul 1971-1972; I-X, İstanbul 1979; "Sözlükte Türk konuşma ve yazı dilinde kullanılan 200'den fazla bilim ve meslek dallarıyla

ilgili yaklaşık olarak 150.000 kadar kelime ve terim, eş, karşıt ve yakın anlamlılarıyla birlikte, 20.000 deyim, 10.000 atasözü ve argo ile bunların 200.000 kadar Osmanlıca, Latince, İngilizce ve Fransızca karşılıkları yer almaktadır. Çok eskimiş olup bugün artık kullanılmayan Osmanlıca kelimelere yer verilmedi”). Bir derlemeden ibaret olan bu çok ayrıntılı ve karmaşık eserden -madde başı sayısından da anlaşılacağı üzere-fazla güvenilir olmadığı için bir sözlük olarak değil ansiklopedik bilgiler ve terimler açısından, ayrıca çeşitli konulardaki şemalarından faydalanılabilir. 17. D. Mehmet Doğan, Doğan Büyük Türkçe Sözlük (Türkçe / Osmanlıca / yabancı dillerden Türkçe’ye geçen ve en çok kullanılan kelimeler) (Ankara 1981, son baskı 2005 -100.000 madde-). Birçok baskısı yapılan ve her baskıda geliştirilen, bazı eserlerin taranmasıyla son baskıda örnekli hale getirilen sözlükte madde başı olarak alınmış kullanılmayan kelimelere, -ma/-me ekiyle yapılmış fiil isimlerine, Türkçe’ye girmemiş Arapça ve Farsça sözlere, kullanılan Arapça ve Farsça kelimelerin Türkçe’ye geçmemiş anlamlarına (âb kelimesine on bir anlam verilmiş), Türkçe kelimelerde mevcut olmayan mânalara yer verilmekte, daha başka yanlışlıklara da sıkça rastlanmaktadır (meselâ ilk sayfalardaki bazı yanlışlar olarak Türkçe’de yalnız özel isim halinde kullanılan abdullah sözlük kelimesi diye alınmış, buna Arapça’daki anlamı olan “Allah’ın kulu” yanında “ismi bilinmeyen kimse” ve “Hz. Peygamber” gibi nereden çıktığı anlaşılamayan iki mâna daha verilmiş; aceleleşmek, aceleleştirmek, aceleten “acele ile”, acepleşmek “karşılıklı olarak şaşırmak”, acık “üzüntü”, acımasızlaşmak, adâletsizleşmek gibi kelimeler madde başı alınmış; acımak geçişli fiil gibi gösterilmiş, açılmak fiiline “edilgen” dendikten sonra dönüşlü anlamları da yazılmış, geçişli olan açmak fiilinin altında geçişsiz mânalar da kaydedilmiş; adam kelimesine “hâmi, dayı, kayırıcı, torpil, yardımcı, çırak, işçi, herkes” gibi anlamlar yüklenmiş; bâkir kelimesinin yanına isim kısaltması konduktan sonra 1, 3 ve 4. anlamlar sıfat gibi gösterilmiş, 2. anlam olarak “cinsî münasebette bulunmamış erkek” diye yazılmıştır; Türkçe’de, hatta Arapça’da böyle bir anlamı bulunmayan kelimenin dilimizde “el değmemiş, dokunulmamış” şeklinde sıfat olarak bir mânası vardır; bâkiye imlâsıyla yazılan kelimenin anlamları bir yana doğrusu bakıyedir [bakıyye]; hemen altında bakkalhaneye rastlanmaktadır ki Türkçe’de böyle bir kelime yoktur; bilgil bir sözlük kelimesi olmayıp Eski Türkiye Türkçesi’nde bilmek fiilinin emir kipinin tekil ikinci şahsıdır, anlamı da “bil ki” değil “bil”dir). 18. Ali Püsküllüoğlu, Türkçe Sözlük:

Türkiye Türkçesi'nin En Büyük Sözlüğü (100.000 Madde) (İstanbul 1995; 7. bs. 2008). Eser son dönem Türkçe'si sözlüğüdür. Türkiye Türkçesi XIII. yüzyıldan günümüze kadar olan dönemi kapsar; bunun içinde Eski Türkiye Türkçesi ve Osmanlı Türkçesi de vardır. Bu sözlükte ise ilk döneme ait kelimelere yer verilmediği gibi Arapça ve Farsça'dan geçen kelimeler de bir ölçüde alınmıştır. "En büyük" sıfatına gelince bu, bir yazar tarafından kendi eseri için kullanılmaması gereken bir nitelemedir. Türkçe Sözlük'te leksikografinin en temel kuralı olan, kullanılmayan kelimelere yer verilmemesi ilkesine hiç uyulmamış, bazı kelimelerden yapay sözcükler türetilmiş, özel bir anlamı olmadığından sözlük kelimesi niteliği kazanmamış fiil isimleri de alınmış, Derleme Sözlüğü, argo sözlükleri, terim sözlükleri olduğu gibi esere aktarılmış, yazarın asıl uzmanlık alanı olan yeni kelimelere bol miktarda yer verilmiş, ayrıca bugüne kadar hiçbir sözlükte rastlanmayan, bilmek, vermek, durmak vb. yarı-yardımcı fiillerle türetilen birleşik fiiller -bu anlamları kendi maddelerinde gösterildiği halde- madde başı alınmıştır. Sözlüklerde özellikle çok anlamlı kelimelerle fiillerde nüansları belirtmek için yazar tarafından söz kalıpları biçiminde bazı örnekler verilebilir. Bu sözlükte ise -tek anlamlı ve çok bilinen kelimeler dahil-her kelime ve anlam için bir cümle yazılmış, bu cümleler yeni anlamların icat edilmesine yol açmış, böylece eser müellifin yazdığı cümlelerin bir sözlüğü haline gelmiştir. Deyimler arasında atasözlerine yer verilmişse de sözlük öğesi sayılmayan atasözleri bir sözlükte ancak örnek olarak gösterilebilir. Sözlüğün iç yapısında da çeşitli yanlışlıklara sıkça rastlanmaktadır. Bu arada fiillerin çatıları gösterilmediği için bu çatılara bağlı anlamlar birbirine karıştırılmıştır. 19. Örnekleriyle Türkçe Sözlük (I-IV, Ankara 1995-1996). Millî Eğitim Bakanlığı tarafından çoğu edebiyat öğretmenlerinden oluşan bir komisyona hazırlatılan eser amatörce bir çalışma olmakla birlikte yer yer başarılı sayılabilir. Ancak deyimlerin ayrı paragraflar halinde gösterilmesi, -bir kısmı

gereksiz- çok sayıda ve çok uzun örneklerin yazılması esere bir tür antoloji niteliği kazandırmışsa da hacmini genişletmiş ve sözlüğün orta dereceli okullar için yazıldığı belirtildiği halde eser bir okul sözlüğü olmaktan çıkmıştır. Öte yandan madde başlarında bazı karışıklıklara, anlamlandırma hatalarına ve bazı anlamlarda gereksiz açıklamalara rastlanmaktadır. 20. Andreas Tietze, Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı Cilt I A-E (İstanbul-Wien 2002). Müellifin ölümü (2003 yılı sonları) dolayısıyla

yayımı duran ve bugüne kadar da devam etmeyen sözlük XIII. yüzyıldan günümüze kadar birçok eserin taranmasıyla meydana getirilmiştir (taranan eserlerin listesi otuz dokuz sayfayı bulmaktadır). Önsözde bu sözlükte Türkçe'nin her kelimesinin yer almadığı, sadece şeklinde veya mâna gelişiminde açıklanacak bir hususun bulunduğu kelimelerin ele alındığı belirtilmektedir. Buna göre eser tam bir Türkiye Türkçesi sözlüğü değildir. Nitekim ağız, ayak, baş, göz gibi kelimelere ait çok sayıdaki deyimlere eserde ya hiç verilmemiş ya da çok azı alınmıştır. Müellif taradığı eserlerde rastladığı her kelimeyi -yanlış veya farklı söyleyişte bile olsa-sözlüğüne alıp açıklamıştır. Kelimeler anlamlarına ve türlerine göre ayrı ayrı madde başı alınmış, eserde ayrıca çeşitli dil konularına dair notlar halinde bilgi verilmiştir. Kelimelerin etimolojisinin yapıldığı, çok sayıda örnek içeren ve farklı bir metotla hazırlanan sözlük, bir kullanım sözlüğü olmaktan çok Türk dili ve Türk sözlükçülüğü için bir kaynak niteliğindedir. 21. İlhan Ayverdi - Ahmet Topaloğlu (redaksiyon-etimoloji), Misalli Büyük Türkçe Sözlük (I-III, İstanbul 2005). XIII. yüzyıldan günümüze kadar yüzlerce eser taranarak uzun bir süre içinde titiz bir çalışma ile meydana getirilen, ön hazırlıkları ve taslak şeklinde yazımı İlhan Ayverdi tarafından gerçekleştirilip son şekli Ahmet Topaloğlu ile birlikte verilen eser Türkiye Türkçesi'nin mümkün olduğunca sözlükçülük kurallarına uygun biçimde hazırlanmış tam bir sözlüğüdür. Eserde yazı dilinde geçen Türkçe kelime ve deyimler, bir ölçüde Eski Türkiye Türkçesi'ne ve halk ağzına ait sözler, Osmanlı Türkçesi'nde kullanıldığı belirlenen Arapça ve Farsça asıllı bütün kelime ve terkiplerle teşkiller, Batı kaynaklı kelimelerle diğer dillerden Türkçe'ye geçmiş sözcükler yer almaktadır. Bu sözlükte ilk defa bütün kelimeler için bir etimoloji denemesi yapılmış, yine ilk defa dil bilgisi ve etimolojiyle, ayrıca Türk tarihi ve kültürüyle ilgili açıklamalarda bulunulmuştur. Anlamlar özenle seçilmiş, isimler kelime türlerine, fiiller çatılarına göre gruplandırılarak mâna verilmiştir. Ancak sözlüğün anlatım dili kısmen eskimiş olup uzatma işaretleri -eseri yayımlayan kurumun isteği doğrultusunda-aşırı derecede kullanılmıştır. 22. İsmail Parlatır, Osmanlı Türkçesi Sözlüğü (Ankara 2006). Adında "Osmanlı Türkçesi" sözü geçmekle birlikte eserde Türkçe kelimelere de yer verilmiştir. Ancak Türkçe kelimeler ve deyimler yetersiz olup Arapça ve Farsça kaynaklı kelimelerle terkip ve teşkiller bol miktarda alınmıştır. Türkçe ve Batı kaynaklı kelimeler dahil sözlükte yer alan bütün kelimeler Arap harfleriyle de yazılmış ve eserin sonuna Arap harflerine göre bir dizin eklenmiştir.

Fakat özellikle Batı kaynaklı kelimelerin bu harflerle yazılmasına bir anlam verilememiştir. Yer yer örneklere rastlanan sözlüğün bilimsel ve titiz bir çalışmanın ürünü olmadığı açıkça görülmektedir. 23. Yaşar Çağbayır, Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesi'nin Söz Varlığı: Ötüken Türkçe Sözlük (I-V, İstanbul 2007). Her şeyden önce eserin adı yanlış olup "Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkçe'nin Söz Varlığı" şeklinde olmalıdır; zira Türkiye Türkçesi Türkiye'de ortaya çıkmıştır. Müellifin önsözde belirttiğine göre eserin en belirgin özelliği, tarihî ve etimolojik nitelik taşıması yanında ortak dille birlikte yerel kelimelere de ağırlık verilmiş olmasıdır. Öte yandan, "Sözlüğümüzde Orhun yazıtlarından günümüze ulaşan vadide Türkiye Türkçesi'nin söz varlığını sergilemeye çalıştık" denilmekte ve bu dönemler Eski Türkçe, Eski Anadolu Türkçesi, Osmanlı Türkçesi, Türkiye Türkçesi ve ağızlar şeklinde sıralanmaktadır. Türkiye Türkçesi ismi ikinci ve üçüncü dönemleri ve ağızları da kapsadığından müellif burada Türkiye Türkçesi'yle yanlış olarak Cumhuriyet dönemi Türkçe'sini kastetmiştir. Yine önsözde müellif, sözlüğünün akademik olmak gibi bir iddiası bulunmadığını ve "bir teknisyen edası ile" hazırlandığını belirtmektedir. Yayımının üzerinden fazla bir zaman geçmediği için değerlendirilmesi henüz tam yapılamayan sözlük son derece karmaşık bir yapıya sahiptir. Eski Türkçe ile Türkiye Türkçesi'ne ait kelimeler ancak tarihî bir sözlükte bir arada ele alınabilir; bu da en eski Türkçe'den günümüze kadar kelimelerin gelişiminin gösterilmesiyle mümkündür. Ötüken Türkçe Sözlük'te ise çeşitli dönemlere ait kelimeler o dönemle ilgili sözlüklerden aynen alınıp sıralanmakta, bu arada kelimelerin günümüzdeki anlamları arasına eski anlamlar da yazılmaktadır. Öte yandan Tarama Sözlüğü ve Derleme Sözlüğü'nde mevcut bütün kelimelerin -kullanım sıklığına bakılmaksızın-sözlüğe aktarılması eseri daha karmaşık duruma getirmiştir. Bu sözlük gerçekten "bir teknisyen edası ile" hazırlanmış ve müellif otuz sekiz yıl gibi çok uzun bir zaman içinde büyük bir emekle bu öğeleri bir araya getirmiştir. Ancak literatürde böyle bir sözlük türü yoktur ve eserin bu emeği karşılayacak bir kullanım alanı bulması son derece güçtür. Zira sözlük öğrencilere hitap etmediği gibi dilciler için de hiçbir şekilde kaynak teşkil etmez. Bu arada sözlüğün oldukça başarılı bir anlatım dilinin olduğunu ve bazı maddelerin güzel yazıldığını belirtmek gerekir. 24. İlhan Ayverdi - Ahmet Topaloğlu, Türkçe Sözlük (İstanbul 2007). Misalli Büyük Türkçe Sözlük esas alınarak Ahmet Topaloğlu tarafından düzenlenen, Türkçe ve edebiyat

öğretmenleriyle üniversite öğrencileri ve aydınlar için hazırlanmış son dönem Türkçe'sine ait bir sözlüktür. Eserde Misalli Büyük Türkçe Sözlük'te mevcut ağır Osmanlıca kelime, terkip ve teşkillerle örnekler, bazı Osmanlıca kelimelerin eski metinlerde kalmış anlamları ve uzun açıklamalar çıkarılmış, Türkçe kelimelerle Batı kaynaklı kelimeler bazı düzeltme ve ilâvelerle alınmış, sözlüğün anlatım dili kısmen sadeleştirilmiş, eski kelimelerde verilen anlamlar yeni kelimelere aktarılmıştır. Arapça ve Farsça kelimelerin etimolojisi kısaltılmış, Türkçe ve Batı kaynaklı kelimelerin etimolojisi ve bunlarla ilgili açıklama notları aynen bırakılmıştır. Ancak bu sözlükten de gereksiz uzatma işaretleri kaldırılamamıştır.

Osmanlı Türkçesi Sözlükleri. Yalnız Arapça ve Farsça asıllı kelimelerin yer aldığı bu sözlüklerin başlıcaları şunlardır: 1. Müntehabât-ı Lugāt-ı Osmâniyye (İstanbul 1269). S. J. William Redhouse'un adı konulmadan basılan bu eserinin müellif adı belirtilerek yapılan genişletilmiş bir baskısı daha vardır (İstanbul 1289). Yaklaşık 26.000 kelime içeren ve basit bir sözlük olan eserde anlamlar daha çok madde başlarının eş anlamlı karşılıklarından ibarettir. 2. Doktor Hüseyin Remzi, Lugat-ı Remzî (I-II, İstanbul 1305). Müellif mukaddimede daha önce Lugāt-ı Ecnebiyye İlâveli Lugāt-ı Osmâniyye adıyla bir sözlük yayımladığını (1297), bunun Müntehabât-ı Lugāt-ı Osmâniyye'den daha çok kelime ihtiva ettiğini, Lugat-ı Remzî'nin ise bu eserin iki mislinden fazla kelime ve terim içerdiğini belirtmektedir. Buna göre

Lugat-ı Remzî'de 60.000 civarında madde başı bulunmaktadır. Ancak Hüseyin Remzi, âdeta bir Osmanlı Türkçesi sözlüğü hazırladığını unutarak Arapça ve Farsça'da bile nâdiren kullanılan "yakası açılmadık" birçok kelimeyi eserine doldurmuştur. Nitekim kelimelerin önce bu dillerdeki asıl anlamları yazılmış, ardından diğer mânalar sıralanmıştır. O dönemde sözlüklerin zenginliği ve "büyük"lüğü madde başlarının çokluğuyla ölçülüyordu. Daha sonra yazılan Osmanlıca sözlüklerde de -kısmen seçici davranılmakla birlikte-bu yol izlenmiş ve bu yanlış düşünce günümüze kadar sürmüştür. Eserde terkip ve teşkillere fazla yer verilmemiş, mevcut olanlar da madde başı alınmıştır. Lugat-ı Remzî'deki kelimeler kullanıma göre bir ayıklanmaya tâbi tutulsa madde başı sayısının yarıya kadar ineceği söylenebilir. Müellif eserinde tıp terimleriyle diğer fen bilimleri terimlerine

ve tıbbî mânalara genişçe yer vermiştir. Eserde bazı şekiller de bulunmaktadır. 3. Muallim Nâci, Lugat-ı Nâcî (İstanbul 1308). Osmanlıca sözlüklerin gelişmiş bir örneği sayılan eserde çoğu müellife ait olmak üzere yer yer manzum örneklere rastlanmaktadır. Türkçe'ye Batı dillerinden girmiş 1000 kadar kelime de içeren sözlükte yaklaşık 18.000 madde başı mevcuttur. Lugat-ı Nâcî, nisbeten iyi bir çalışma kabul edilmekle birlikte Mehmed Salâhî'nin Kāmûs-ı Osmânî'si bundan daha iyi bir sözlük olduğu gibi eser sözlük yazımı açısından Kāmûs-ı Türkî'den çok daha gerilerdedir. Eser 1978'de ofset usulüyle İstanbul'da basılmıştır (ayrıca bk. LUGAT-ı NÂCÎ). 4. Mehmed Salâhî, Kāmûs-ı Osmânî (I-IV, İstanbul 1313-1322). Dönemine göre Osmanlıca sözlüklerin en gelişmişi olup yaklaşık 15.000 madde başı içermekte, sözlükte ayrıca Batı kaynaklı kelimelere yer verilmektedir. Eserde madde başlarının altında birçok terkip ve teşkil yazılarak bunlara da anlam verilmiştir. Sözlüğün en önemli özelliği çeşitli eserlerden örnekler verilmesidir. Arap harflerinin hareke sistemine göre sıralandığından tam alfabetik olmayan Kāmûs-ı Osmânî'nin 1997'de Ankara'da iki cilt halinde ofset baskısı yapılmıştır. 5. Ali Nazîmâ - (Fâik) Reşad, Mükemmel Osmanlı Lugatı (İstanbul 1319). Bazı birleşiklerin (teşkil) madde başı olarak alındığı eserde kısa anlamlarla yetinilmiş, madde içinde tamlamalar da kaydedilmiş ve yer yer örnekler yazılmıştır. Eserde Türkçe yardımcı fiillerle yapılan deyimlere de rastlanmaktadır. Sözlük Latin harfleriyle yayımlanmış ve sonuna Arap harflerine göre bir dizin eklenmiştir (haz. Necat Birinci v.dğr., Ankara 2002). 6. İbrâhim Cûdî Efendi, Lugat-ı Cûdî (Trabzon 1332; "Elyevm müsta'mel bulunan veyahut isti'mâline lüzum hissolunan Arabî ve Fârisî bir hayli lugātı alâ vechi's-sıhha irâe eder eserdir"). Sözlükte manzum ve mensur örneklere yer verilmiştir. Bunlardan müellif ismi belirtilmeyen bazı mısra ve beyitlerle ibareler Cûdî Efendi'ye aittir. Sözlüğün bir özelliği de edebiyat terimlerinin nisbeten geniş biçimde ve örneklerle açıklanmış olmasıdır. Döneminde güvenilir bir sözlük kabul edilen eser Latin harflerine aktarılarak yayımlanmış (haz. İsmail Parlatır v.dğr., Ankara 2006), bu neşirde yapılan yanlışlıklarla ilgili bir makale yazılmıştır (bk. Karslı, sy. 32 [2007], s. 45-88). 7. Mustafa Nihat Özön, Osmanlıca-Türkçe Sözlük (İstanbul 1952, 7. bs. Büyük Osmanlıca-Türkçe Sözlük, İstanbul 1979). Yeni harflerle basılan ilk kapsamlı Osmanlı Türkçesi sözlüğüdür. Eserde Türkçe'ye geçmemiş kelimelere, bilhassa çok miktarda tamlamaya, bu arada bazı kelimelerde kullanılmamış anlamlara yer verilmiştir. Daha önceki Osmanlıca sözlüklere

dayanılarak hazırlanan eserin en değerli yanı çeşitli eserlerden alınan örneklerdir. 8. Ferit Devellioğlu, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat (Eski ve Yeni Harflerle) (Ankara 1962; ilâveli 2. bs., 1970; müellifin ölümünden [1995] sonra Aydın Sami Güneyçal'ın yeniden düzenleyip genişlettiği 12. bs., 1995; 24. bs., 2007). Yayımından itibaren üne kavuşan eser Mustafa Nihat Özön'ün sözlüğünden daha geniş ve biraz daha düzenli olup büyük bir ihtiyacı karşılamıştır. Müellif önsözde Nâcî, Salâhî, Ali Seydi ve Bahâeddin'in Osmanlıca sözlükleriyle Kāmûs-ı Türkî ve Türk Lugatı'ndan, Redhouse sözlüğünden, ayrıca çeşitli Arapça ve Farsça lugatlardan faydalandığını belirtmektedir. Bu arada adını anmamakla birlikte Lugat-ı Remzî'den geniş ölçüde yararlanmıştır. Maddelerin altında tamlamalar sıralanmış, Farsça ekler ve partisiplerle, Arapça edatlarla yapılan birleşikler veya türemiş kelimeler de madde başı alınmıştır. Önsözde eserin "Osmanlıca'da kullanılan" Arapça ve Farsça asıllı kelimeleri ihtiva ettiği kaydediliyorsa da sözlükte buna hiç uyulmadığı görülmektedir. Devellioğlu, Lugat-ı Remzî ve Redhouse sözlüğü yanında Arapça ve Farsça sözlüklerden aldığı kelime ve terkiplerle maddelerin sayısını çoğaltmıştır. Arapça ve Farsça kelimeleri titiz bir ayıklamaya tâbi tutan Şemseddin Sâmi'nin Kāmûs-ı Türkî'sinde 13.000'i Arapça, 3700'ü Farsça asıllı 16.700 Osmanlıca kelime bulunmakta, bunlara çeşitli terkiplerin eklenmesiyle rakamın 25-30.000 civarına ulaşacağı kabul edilmektedir. Devellioğlu'nun sözlüğünde ise önsözde belirtildiğine göre 60.000 kelime bulunmaktadır. Eserde madde sayısını arttıran etkenlerden biri, aslında örnek niteliğinde olan Farsça tamlamaların madde sayılıp bunlara da anlam verilmesidir. Bugün kullanılmadığı için bilinmeyen, eski metinlerde kalmış kelimelerin varlığı ancak örneklerle ortaya çıkar. Sözlükte hiçbir örnek yer almadığına göre kelimelerin ve anlamların varlığı bir esasa dayanmamakta, kelimeler bu eserde cansız nesneler gibi durmaktadır. Misalli Büyük Türkçe Sözlük'ün hazırlanışı sırasında yalnız "A" harfi için yapılan bir karşılaştırmada 1000'den fazla kelimenin sözlük dışında kaldığı görülmüştür. Buna göre Devellioğlu'nun sözlüğünde mevcut olan, Osmanlı Türkçesi'ne geçmemiş kelime ve terkiplerin sayısının binlerle ifade edilmesi gerekir. Buna rağmen Devellioğlu Hüseyin Remzî'ye ve Redhouse'a göre nisbeten seçici davranmıştır. Öte yandan Türkçe'de belli anlamlar kazanan kelimelerin Arapça ve Farsça'daki mânaları da yazılmış, hatta birçok yerde kullanılmayan anlamlar ilk sıralarda yer almıştır. Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat'ta bir kısım terimler

genişçe açıklanmakta, Türk dili, Türk edebiyatı ve kültürüyle ilgili bazı kişi ve eserler hakkında kısa bilgiler verilmektedir. Sözlükte kelimelerin kökleri, çoğulları, eş ve karşıt anlamlıları doğru olarak gösterilmiştir. Başka sözlükler de yazan Ferit Devellioğlu'nun bu eseri faydalı ve güvenilir yanlarına rağmen bir derleme olmaktan ileriye gidememiş ve gerçekçi olmadığından Osmanlı Türkçesi sözlüklerinin gelişimine fazla bir katkı sağlamamıştır. Eserin Aydın Sami Güneyçal tarafından yeniden düzenlenen baskısında 8350'den fazla değişiklik yapıldığı, 2840 yeni madde başı kelime, 3180 terkip ve deyim, 880 yeni anlam eklendiği belirtilmektedir. 9. Mehmet Kanar, Örnekli Etimolojik Osmanlı Türkçesi Sözlüğü (İstanbul 2003, 2007). Eserde Türkçe yardımcı fiillerle yapılan bazı birleşik şekiller de madde başı alınmıştır. "Örnekli" denmesine rağmen esas kaynaklar taranmamıştır; taranan eserlerin bir kısmı müellifin yayıma hazırladığı pek bilinmeyen eserlerden ibarettir; dolayısıyla eser taramaya dayalı bir sözlük değil önceki sözlüklerin bir kısaltması niteliğindedir. Öte yandan sözlüğün adında "etimolojik" kelimesi bulunmakla birlikte eserde hiçbir etimolojiye rastlanmamakta, sadece Arapça ve Farsça

kelimelerin yanında birer kısaltma işareti görülmektedir. Madde başları ve tamlamalar Arap harfleriyle de yazılmıştır. Eserde Osmanlı Türkçesi'ne geçmemiş kelime ve terkipler, kullanılmayan anlamlar mevcuttur. Bu sözlüğün de Osmanlı Türkçesi sözlükçülüğüne bir katkısı olmamıştır.

Özel Sözlükler. Çok çeşitli olan özel sözlüklerin bir kısmı şöylece sıralanabilir: Etimoloji Sözlükleri. Türk diline ait etimoloji sözlüklerinden önemli kabul edilenler şunlardır: Hermann Vámbéry, Etymologisches Wörterbuch der Turko-Tatarischen Sprachen (Leipzig 1878 → Osnabrück 1972); Bedros Keresteciyan, Quelques matériaux pour un dictionnaire étymmologique de la langue turque (Londres 1912 → Amsterdam 1971; yanlışlarla dolu bir çalışmadır); Martti Räsänen, Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türksprachen (Helsinki 1969; Türk dillerinin ilk bilimsel etimoloji sözlüğü sayılır); V. M. Ndelyayev - D. M. Nasilov - E. R. Tenişev - A. M. Şçerbak, Drevnetyurkskiy slovar (Eski ve Orta Türkçe dönemleriyle ilgilidir; Leningrad 1969); S. G. Clauson, An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish (Oxford 1972, farklı bir sıralanışı olan sözlükte XII. yüzyılın sonuna kadar Türkçe yazılı metinlerde geçen bütün kelimelerin etimolojik açıklamaları yapılmış, daha

sonra eserin I. cildi alfabetik, II. cildi yapı bakımından sistematik olan bir dizini neşredilmiştir [Sir Gerard Clauson, An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish Index, Studia Uralo-Altaica, sy. 14-15, Szeged 1981]); Etimologiçeskiy slovar' tyurkskih yazıkov (Ervand Vladimiroviç Sevortyan'ın 1974 yılında Moskova'da yayımını başlattığı eserin neşri halen sürmektedir, tanıtma yazısı için bk. Tekin, TDAY-Belleten, s. 274-285); Marcel Erdal, Old Turkic Word Formation, A Functional Approach to the Lexicon (I-II, Wiesbaden 1991) (Eski ve Orta Türkçe dönemlerine ait bir sözlüktür); Hasan Eren, Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü (Ankara 1999, müellifin kendi teklifleri yanında daha önce yapılan etimoloji yorumlarını da içeren ve halk ağzındaki kelimelere de yer verilen önemli bir çalışmasıdır); Sevan Nişanyan, Sözlerin Soyağacı: Çağdaş Türkçenin Etimolojik Sözlüğü (İstanbul 2002; gözden geçirilmiş 2. bs., 2003; genişletilmiş-gözden geçirilmiş 3. bs., 2007, eser özellikle Batı dillerinden Türkçe'ye geçen kelimelerin etimolojisi açısından yararlı bir çalışmadır); İsmet Zeki Eyüboğlu, Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü (İstanbul 1988, yanlışlarla dolu bir çalışma olup eser hakkında Hasan Eren ve Talat Tekin birer eleştiri yazmışlardır: bk. bibl.); Tuncer Gülensoy, Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü: Etimolojik Sözlük Denemesi (I-II, Ankara 2007). Gerhard Doerfer'in Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen adlı kapsamlı çalışması da (I-IV, Wiesbaden 1963-1975) müstakil bir etimoloji sözlüğü olmamakla birlikte bu alanda çok önemli bir kaynak sayılmaktadır.

Tarama Sözlükleri. Bu alandaki ilk çalışma, Türk Dil Kurumu tarafından yayımlanan XIII. Asırdan Günümüze Kadar Kitaplardan Toplanmış Tanıklariyle Tarama Sözlüğü'dür (I-IV, Ankara 1943-1957). Eski Türkiye Türkçesi döneminde yazılmış 160 eser taranarak bugünkü Türkçe'de kullanılmayan veya farklı anlamlarda geçen Türkçe ya da Türkçeleşmiş kelimelere yer verilen eserde her cilt müstakil bir sözlüktür. Bu sözlüğün altmış yedi yeni eserin taranmasıyla genişletilmiş tek sözlük halindeki neşri, XIII. Yüzyıldan Beri Türkiye Türkçesiyle Yazılmış Kitaplardan Toplanan Tanıklariyle Tarama Sözlüğü adıyla yapılmıştır (I-VI, Ankara 1963-1972; VII, ekler; VIII, dizin). Yaklaşık 30.000 kelime içeren ve kısaca Tarama Sözlüğü diye bilinen eser alanında önemli bir kaynaktır. Aynı çalışmanın tanıksız tek cilt halindeki bir neşri de bulunmaktadır (Yeni Tarama Sözlüğü, Ankara 1983). Sözlükte örneklere göre bazı değerlendirme hataları

bulunduğu gibi yayımının üzerinden yaklaşık yarım asır geçtiğinden yeni yapılan çalışmaların eklenmesiyle eserin tekrar neşredilmesi gerekmektedir.

Derleme Sözlükleri. Derleme sözlüklerinin ilk örneği olan F. W. Radloff'un Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialecte adlı hacimli eseri (I-IV, Petersburg 1893-1911) aynı zamanda Türk lehçeleri alanında yapılan ilk kapsamlı sözlük çalışmasıdır. Hamit Zübeyr'in (Koşay) I. cildini İshak Refet (Işıtman), II. cildini Orhan Aydın ile (Acıpayamlı) birlikte hazırladığı Anadilden Derlemeler'den sonra (Ankara 1932, 1952) derleme faaliyetleri Türk Dil Kurumu tarafından sürdürülmüştür. Türkiye'de Halk Ağzından Söz Derleme Dergisi (I-IV, İstanbul 1939-1949, V [İndeks], Ankara 1957), Ahmet Caferoğlu'nun Anadolu Ağızlarından Derlemeler genel başlığı altında yayımladığı çeşitli eserler (İstanbul 1940-1951), Kemal Edip Ünsel'in Urfa Ağzı (İstanbul 1945), Ömer Asım Aksoy'un Gaziantep Ağzı (I-III, Ankara 1946), Turgut Günay'ın Rize İli Ağızları (İstanbul 1976) ve Efrasiyap Gemalmaz'ın Erzurum İli Ağızları (Ankara 1978) bu alandaki diğer çalışmalardır. Derleme konusunda en önemli çalışma Türk Dil Kurumu'nun yayımladığı Derleme Sözlüğü'dür (I-XII, Ankara 1963-1982). Eser yayımından itibaren dilcilerin başvuru kaynaklarından biri olmuştur. Ancak sözlüğün tertibi çok karmaşık olup eserden yararlanmayı güçleştirmektedir. Tarama Sözlüğü gibi Derleme Sözlüğü de eskimiştir ve yapılan birçok derleme çalışmasından faydalanılarak yeniden düzenlenmesi gerekmektedir.

Galatat Sözlükleri. Arapça veya Farsça'dan Türkçe'ye geçen, bu dilde anlam ya da biçim yönünden değişikliğe uğrayan ve bu yüzden "galat" denilen kelimeleri içeren başlıca sözlükler şunlardır: Kemalpaşazâde, et-Tenbîh ʿalâ ġalaṭi'l-ḥâmil (câhil) ve'n-nebîh (Ġalaṭâtü'l-ʿavâm) (Galat kabul edilen Arapça kelime ve ibareleri ele alan ilk çalışma olup Tercüme-i Galatâtü'l-avâm adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir); Ebüssuûd Efendi, Saḳaṭât-ı ʿAvâm (Mustafa Şevket-i Şehrî tarafından şerhedilerek yayımlanan küçük bir eserdir); Hafîd Efendi, ed-Dürerü'l-müntehabâtü'l-mensûre fî ıslâhi'l-galatâti'l-meşhûre (İstanbul 1221; DİA, XV, 112); Sırrı Paşa, Galatât (İbn Kemal'in et-Tenbîh'inin esas alındığı bir çalışmadır); Ali Seydi, Defteri Galatât (Türkçe'de kullanılan 1500 kadar kelimenin aslı ile 700 kadar yakın anlamlı veya eş anlamlı kelimenin arasındaki farkları gösteren bir eserdir; ayrıca bk. GALAT). Bu konudaki son çalışma Zuhal Kültüral tarafından

yapılmış ve hemen bütün galatat kitapları bir araya getirilerek bir incelemeyle birlikte yayımlanmıştır (Galatât, İstanbul 2008).

Argo Sözlükleri. Bu konudaki çalışmaların ilki A. Fikri'nin Lugat-ı Garîbe'sidir (İstanbul 1889). Daha sonra Mehmed Esad'ın Türk Dilinde Kinâyât (İzmir 1924), Mikhail Mikhailov'un "Matériaux sur l'argot et les locutions populaires turc-ottomans" (Morgenlandische Texte und Forschungen, II/3 [Leipzig 1930], s. 1-40), Franz Steinherr'in "Zur Stanbuler Volks-und Gaunersprache"si (Islamica, V/2 [1931], s. 178-197), Osman Cemal Kaygılı'nın Haber gazetesinin 1932 yılı Ağustos sayılarında tefrika ettiği Argo Lugatı (nşr. Tahsin Yıldırım [İstanbul 2003]), M. Halid Bayrı'nın İstanbul Argosu ve Halk Tabirleri (İstanbul 1934), Ferit Devellioğlu'nun Türk Argosu: Tarihçe ve Küçük Sözlük (Ankara 1941, 4. bs. 1959, genişletilmiş baskı

olarak Türk Argo Sözlüğü [Ankara 1970, 1980]), Ali Püsküllüoğlu'nun Türkçenin Argo Sözlüğü (1996, 2004), Filiz Bingölçe'nin Kadın Argosu Sözlüğü (2001) ve Hulki Aktunç'un Büyük Argo Sözlüğü (İstanbul 2002) sayılabilir. Son eser başarılı bir çalışma olup çeşitli kitapların taranmasıyla örnekler verilmiştir.

Terim Sözlükleri. Çeşitli bilim dallarından meslekler ve hobilere kadar uzanan geniş bir alanda yazılmış terim sözlükleri mevcuttur. Bunlardan Türk Dil Kurumu'nun yayımladığı, her terime karşılık yeni bir kelime veya tamlamanın ileri sürüldüğü, ancak bir kısmı benimsenmemiş kelimeler içeren (örnek olarak ayak topu "futbol", el topu "hentbol" ve sepet topu "basketbol" gösterilebilir; bunların hiçbiri yaygınlık kazanmamış, eski şekilleri kullanılmaya devam edilmiştir) başlıca sözlükler şunlardır: Felsefe ve Gramer Terimleri (1932), Edebiyat ve Söz Sanatı Terimleri Sözlüğü (1948), Dilbilim Terimleri Sözlüğü (1949), Medenî Hukuk Terimleri Sözlüğü-Osmanlıcadan Türkçeye, Türkçeden Osmanlıcaya (1966), Güzel Sanatlar Terimler Sözlüğü (1968), Gökbilim Terimleri Sözlüğü (1969), Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü (1969, 1972), Tecim, Maliye, Sayışmanlık ve Güvence Terimleri Sözlüğü (1972), Ruhbilim Terimleri Sözlüğü (1974, 1980), Eğitim Terimleri Sözlüğü (1974, 1981), Kitaplıkbilim Terimleri Sözlüğü (1974), Tarih Terimleri Sözlüğü (1974, 1981), Yazın Terimleri Sözlüğü (1974), Felsefe Terimleri Sözlüğü (1975, 1979), Toplumbilim

Terimleri Sözlüğü (1975, 1980), Zanaat Terimleri Sözlüğü (1976), Mantık Terimleri Sözlüğü (1976), Hekimlik Terimleri Kılavuzu I (1978), Coğrafya Terimleri Sözlüğü (1980), Dilbilim ve Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü (1980), Gramer Terimleri Sözlüğü (1992), Türk Dünyası Gramer Terimleri Kılavuzu (1997). Bunların dışında çeşitli yazarlar tarafından kaleme alınmış pek çok terim sözlüğü bulunmaktadır.

Deyim Sözlükleri. Burada Mehmet Zeki Pakalın'ın Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü adlı ansiklopedik eseriyle (I-III, İstanbul 1946-1956) E. Kemal Eyüboğlu'nun On Üçüncü Yüzyıldan Günümüze Kadar Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler adlı antolojik eserini (I-II, İstanbul 1973-1975) özellikle belirtmek gerekir. Diğer deyim sözlüklerinin başlıcaları şunlardır: Mustafa Nihat Özön, Türkçe Tâbirler Sözlüğü Birinci Cilt: A-D (İstanbul 1943, örneklidir); Ömer Asım Aksoy, Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü (I-II, Ankara 1971-1976; III [Dizin ve Kaynakça] 1977); M. Ertuğrul Saraçbaşı - İbrahim Minnetoğlu, Örnekli ve Açıklamalı Türkçe Deyimler Sözlüğü (İstanbul 1978); A. Fethi Gözler, Örnekleriyle Türkçemizin Açıklamalı Büyük Deyimler Sözlüğü (İstanbul 1975); Ali Püsküllüoğlu, Türkçe Deyimler Sözlüğü (Ankara 1995).

Kur'an Sözlükleri. Ayrı bir alan olan Kur'an sözlüklerinin başlıcaları şunlardır: Abdüllatîf İbn Melek, Lugat-ı Firişteoğlu (yazılışı 1392); Abdülmecid Firişteoğlu, Lugat-ı Kānûn-ı İlâhî (yazılışı 1450 [Cemal Muhtar, İki Kur'ân Sözlüğü Lugat-ı Firişteoğlu ve Lugat-ı Kânûn-ı İlâhî, İstanbul 1993]); A. K. Borovkov, Orta Asya'da Bulunmuş Kur'an Tefsirinin Söz Varlığı (XII.-XIII. Yüzyıllar) (Halil İbrahim Usta ve Ebülfez Amanoğlu tarafından tercüme edilmiştir [Ankara 2002]); János Eckmann, Middle Turkic Glosses of the Rylands Interlinear Koran Translation (Budapest 1976); Ahmet Topaloğlu, XV. Yüzyıl Başlarında Yapılmış "Satır-Arası" Kur'an Tercümesi, II Sözlük (İstanbul 1978, eserin sonuna Arapça-Türkçe bir dizin eklenmiştir); Gülden Sağol, An Interlinear Translation of the Qur'an Into Khwarazm Turkish: Harezm Türkçesi Satır Arası Kur'an Tercümesi (II. Kısım: Sözlük, Harvard 1995); Esra Karabacak, An Interlinear Translation of the Qur'an Into Old Anatolian Turkish: Eski Anadolu Türkçesi Satır Arası Kur'an Tercümesi (2. Kısım: Dizin-Sözlük, Harvard 1995).

Türkçe'den Yabancı Dillere Sözlükler. Türkçe'den başta Fransızca, Arapça, Farsça, İngilizce ve Almanca olmak üzere çeşitli yabancı dillere birçok sözlük hazırlanmıştır. 1. François à Mesgnien Meninski, Thesaurus Linguarum Orientalium, Turcicae, Arabicae, Persicae (I-III, Viennae 1680). Meninski bunun yanında bir Türkçe dil bilgisi kitabı ile (IV, Viennae 1680) Latince-Türkçe sözlük de (V, Viennae 1687) hazırlamıştır. Bu eserlerin ikinci baskıları yine Viyana'da gerçekleştirilmiş (gramer 1756, sözlük 1780-1782), 2000 yılında İstanbul'da tıpkıbasımları yapılmıştır (I-III, Türkçe-Latince sözlük; IV, gramer; V, Latince-Türkçe sözlük; VI, Türkçe kelimeler dizini; ayrıca bk. DİA, XXIX, 144-145). Meninski sözlüğünün Mertol Tulum tarafından yayıma hazırlandığı belirtilmektedir. 2. Artin Hindoğlu, Hazîne-i Lugat: Dictionnaire abrégé turc-français (Vienna 1838). 3. Thomas-Xavier Bianchi, Elsine-i Türkiyye ve Fransaviyye'nin Lugatı: Dictionnaire turc-français (I-II, Paris 1835-1837). Müellif, Jean Daniel Kieffer'nin hazırlamaya başlayıp kendisinin birkaç misli genişleterek tamamladığı eserinde Osmanlı Devleti'ne ait yer adlarına, Osmanlı tarihi, örf ve âdetleriyle ilgili ansiklopedik maddelere de yer vermiştir. Bianchi bu sözlüğüyle Avrupalılar'ın Türkçe öğrenmesine yardımcı olmuş, ayrıca Osmanlılar'ın ihmal ettiği sözlük düzenleme işine de katkıda bulunmuştur (ayrıca bk. DİA, VI, 118-119). 4. Julius Theodor Zenker, Türkisch-Arabisch-Persisches Handwörterbuch-Dictionnaire turc-arabe-persen (I-II, Leipzig 1866-1867; I-II, New York 1979). 5. C. A. Barbier de Meynard, Kitâbü'd-Dürreti'l-ummâniyye fî lugāti'l-Osmâniyye: Dictionnaire turc-français (I-II, Paris 1881-1886; Amsterdam 1971). 6. Şemseddin Sâmi, Kāmûs-ı Fransevî: Dictionnaire turc-français (İstanbul 1302/1885). Müellifin sağlığında yeniden düzenlenerek üç defa basılan eserin Şemseddin Sâmi'nin ölümünden sonra genişletilmiş resimli bir baskısı daha yapılmış (İstanbul 1322/1905), sözlük Diran Kelekyan tarafından bazı eklemelerle yeniden neşredilmiştir (Kāmûs-ı Fransevî: Türkçeden Fransızcaya Lugat-Dictionnaire turc-français, İstanbul 1329/1911). 7. Sir James W. Redhouse, Kitâb-ı Meânî-i Lehce: A Turkish and English Lexicon (1890, Arap harfleriyle son baskısı 1923). 1928 harf devriminden sonra Latin harfleriyle güncelleştirilerek yeni baskıları yapılmış (26. bs., 2007), ayrıca içlerinde J. Eckmann, M. Mansuroğlu ve A. Tietze gibi ünlü Türkologların bulunduğu bir heyet tarafından Redhouse Yeni Türkçe-İngilizce Sözlük: New Redhouse Turkish-English Dictionary adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1968). Müellif önsözde Meninski, Bianchi, Zenker

ve A. Vefik Paşa'nın sözlükleriyle kendi sözlüğünden (Müntehabât-ı Lugāt-ı Osmâniyye), Arapça ve Farsça çeşitli sözlüklerden, bu arada Kāmus Tercümesi ile Burhân-ı Kātı'dan, Lugat-ı Vankulı'dan faydalandığını belirtmekte, 100.000 madde olarak tasarladığı sözlüğün 93.000 maddede tamamlandığını söylemektedir. Ancak müellif burada sözünü etmemekle birlikte Lugat-ı Remzî'den geniş ölçüde yararlanmıştır. Öte yandan Redhouse'ın pek çok esere başvurarak eserini hazırladığı, diğer sözlüklerde mevcut olmayan kelimeleri ve bu sözlüklerde bulunmayan mânaları -bir kısmı muhtemelen günümüze ulaşmamış (!)- metinlere dayanarak ortaya koyduğu (önsözde

böyle bir bilgi yer almaz), eserin Türkiye Türkçesi'nin "en zengin sözlüğü" olduğu ileri sürülmüştür. Gerçekten eser yazıldığı günün şartlarına göre övgüye lâyık bir sözlüktür. Ancak lugatın söz varlığı ve muhtevası hakkında bugüne kadar bir çalışma yapılmadığından gerçek niteliği tam olarak belli değildir. "Sözlük" maddesinin yazımı dolayısıyla eser üzerinde yapılan kısa bir incelemede Arapça ve Farsça'dan Türkçe'ye geçmemiş binlerce kelimenin sözlüğe alındığı (elif ve be harflerinin ilk sayfalarından bazı örnekler olarak ubâb "büyük sel", ibâẖa "ateşi söndürmek", âbâr "hesap defteri", âbâr-gîr "muhasebeci", ebbâr "iğneci", ibâr "eritilmiş kurşun", ebâzîr -ebzerin çoğulu- "baharlar", ubâş "huysuz kadın", ubât "güçlükler", ibbân "mevsim", bâbet "denden işareti, uygun şey, bent, fıkra ..." [beş anlam] [Devellioğlu maddeyi aynen almış], bâbûnec "papatya", bat "bitin halk ağzındaki şekli" [bat pazarı, Lugat-ı Remzî'de bat "kat'î"], bâtin "keskin kılıç, turna kuşu", bâẖte "oyunda yenilmiş", bâhık "bir gözü kör", bâhil "cimri" [Türkçe'ye bahîl geçmiş], bâdir "aceleci, birdenbire olan, dolu [ay], büyümüş [çocuk], olgun [meyve] [Devellioğlu maddeyi aynen almış]; diğer sayfalardan birkaç örnek olarak müzamene "zamanın kavliyle muamele etmek", vaşîle "deve", vaşîm "serçe parmağı ile adsız parmağın aralığı" [bu kelimeler Devellioğlu sözlüğünde yoksa da Lugat-ı Remzî'de yer almaktadır], şuẖuş [şahsın çoğulu olan şuhustan ayrı bir kelime] "yükselmek, uzaktan görünmek, dehşetten gözü açılmak" [kelime hiçbir Osmanlıca sözlükte bulunmamaktadır]; bu tür kelimelere hemen her sayfada rastlanır]); kelimelere fazla anlamlar yüklendiği (meselâ âb kelimesine "su, akıcı şey, damıtılmış su, yağmur, deniz, göl, nehir, kaynak, çeşme, kuyu, özsu, salgı, göz yaşı, idrar, meni" vb. su ile ilgili anlamlar yanında "canlılık, neşe, enerji, onur, utanç duygusu, çekingenlik,

mükemmellik, zafer, sağlık, servet, armağan, elmas, inci, ayna, yol, kural, alışkanlık, özellik” vb. şeklinde altmış yedi mâna verilmiştir ki hiçbir Farsça ve Osmanlıca sözlükte bu kadar anlam yer almaz; sözlükte âb kelimesiyle yapılmış doksan dokuz terkip yer almakta, bunlar hemen hemen aynen Devellioğlu’nun sözlüğünde tekrarlanmaktadır; âbgîne kelimesinin Kāmûs-ı Türkî’de bir [şişe, sürahi, kadeh], Misalli Büyük Türkçe Sözlük’te beş [3 ve 4. anlamlar için örnek bulunamamıştır], Redhouse ve Devellioğlu sözlüklerinde sekiz anlamı vardır; terbî‘ kelimesinin Devellioğlu ve Kubbealtı sözlüklerinde beş mânası bulunurken burada dokuz anlam verilmiştir); çeşitli sözlerin birbirine karıştırıldığı (meselâ acı kelimesine iki anlam verildikten sonra 3. anlam olarak “hacı” yazılmıştır; hacı kelimesi Rumeli ağızlarında bu şekilde söylenirse de -eğer alınacaksa-bunun ayrı madde başı olarak alınması gerekir) ve daha başka yanlışların bulunduğu görülmüştür. Redhouse’ın eserinden faydalandığı muhakkak olan ve aynı söz varlığını içeren (Türkçe, Arapça, Farsça ve Batı kaynaklı kelimeler) Şemseddin Sâmi’nin Kāmûs-ı Türkî’sinde 29.000 madde başı mevcuttur. Buna madde içindeki tamlamaların eklenmesiyle sayı 40.000 dolayına çıkabilir. Ayrıca Redhouse sözlüğünde halk ağzından daha çok kelimenin bulunduğu, çok az kullanılan Arapça ve Farsça kelimelerin Kāmûs-ı Türkî’ye alınmadığı, bu arada eski kelimelere yer verildiği, eserde bazı kelimelerin türlerine ve anlamlarına göre ayrı ayrı madde başı alındığı için sayının arttığı hesaba katılsa bile madde başı sayısı en çok 50-55.000’e ulaşabilir ve geri kalan 35-40.000 madde başından çoğunun Osmanlıca Türkçesi’nde hiç kullanılmadığı söylenebilir. Dolayısıyla Redhouse sözlüğünün metinlere dayanılarak yazılmış olması mümkün değildir. Bu sözlüğün olumsuz bir yanı da -müellifi sözlükçülükte otorite kabul edildiğinden-daha sonraki sözlük müelliflerinden çoğunun onu taklit etmesi, yani kötü örnek teşkil etmesidir. Osmanlıca sözlük yazanların Şemseddin Sâmi’yi değil Redhouse’ı izlemesi Türk sözlükçülüğü için bir talihsizlik olmuştur. Bazı yayınlarda Redhouse sözlüğü “günümüzde de Türkçe’nin en büyük sözlüğü” olarak nitelendirilirse de bu bir abartıdan ibarettir. Zira bir sözlükte başka sözlüklerde bulunmayan ve çok nâdir kullanılan birkaç kelimenin yer alması onun büyüklüğünü göstermez. Eser -Türkler için değil İngilizler için yazılmış olması bir yana-hem Türkçe’nin gerçek söz varlığının tesbiti hem de sözlükçülük tekniği açısından bugün çok aşılmış bulunmaktadır. 8. Hakkı Tevfik, Türkisch-Deutsches Wörterbuch (Leipzig 1907). 9. Sermet Muhtar (Alus), Türkçe-Fransızca

Yeni Lugat: Nouveau dictionnaire turc-français (İstanbul 1930; genişletilmiş 2. bs., 1935). 10. Ahmet Vahit Moran, Türkçe-İngilizce Sözlük: Turkish-English Dictionary (Ankara 1945). 11. Pars Tuğlacı, Büyük Türkçe Fransızca Sözlük (İstanbul 1968). 12. İbrahim Olgun - Cemşid Drahşan, Türkçe-Farsça Sözlük (Ankara 1977). 13. Karl Steuerwald, Türkçe-Almanca Sözlük: Türkisch-Deutsches wörterbuch (İstanbul 1983). 14. Mevlüt Sarı, Türkçe-Arapça Sözlük: el-Mevârid (İstanbul 1985). 15. Türkçe-İngilizce Sözlük: The Oxford Turkish English Dictionary (haz. Fahir İz v.dğr., 2. bs., İstanbul 1988). 16. Mehmet Kanar, Büyük Türkçe-Farsça Sözlük (İstanbul 1993). 17. A. N. Baskakov v.dğr., Büyük Türkçe-Rusça Sözlük (İstanbul 1994). 18. İrfan Uğurlu, Türkçe-İngilizce Ansiklopedik Sözlük: Turkish-English Encyclopedic Dictionary (I-V, Ankara 1995-1997). 19. Faruk Tuncay, Türkçe-Yunanca Sözlük (Atina 2000). 20. Emrullah İşler - İbrahim Özay, Türkçe-Arapça Kapsamlı Sözlük (Ankara 2008). Türk Dil Kurumu'nun Türkçe Sözlük'ündeki (2005) madde başları esas alınarak hazırlanmış titiz bir çalışmadır. Yabancı dillerden Türkçe'ye XIX. yüzyıla gelinceye kadar Arapça ve Farsça'dan, daha sonra Fransızca, İngilizce ve Almanca başta olmak üzere çok çeşitli dillerden birçok sözlük çalışması yapılmıştır (Caferoğlu - Taneriç, XIV [1966], s. 32-52; Çöğenli, II/7-8 [2001], s. 99-134; İlhan, s. 170-278).

BİBLİYOGRAFYA

Orhan Şaik Gökyay, Destursuz Bağa Girenler, İstanbul 1982, s. 132-155; a.mlf., "Burhân-ı Kātı'", DİA, VI, 433-434; M. Sadi Çöğenli, Eski Harflerle Basılmış Türkiye Türkçesi Sözlükleri Kataloğu, Erzurum 1987; a.mlf., "Eski Harflerle Basılmış Türkçe Sözlükler Kataloğu", Akademik Araştırmalar Dergisi, II/7-8, İstanbul 2001, s. 99-134;

Gül Durmuşoğlu, "Sözlükbilim Işığında Türk Sözlükçülüğü", Dilbilim ve Türkçe, Ankara 1991, s. 111-117; Mehmet Ölmez, "Türk Dillerinin Sözlükleri ve Türk Sözlükçülüğü", a.e., s. 88-100; a.mlf., "Eski Türkçenin Sözlükleri", Kebikeç, sy. 6, Ankara 1998, s. 119-123; Aziz Gökçe, Türkiye Türkçesinin Tarihî Sözlükleri, Ankara 1998; Nadir İlhan, Geçmişten

Günümüze Sözlükçülük Geleneği ve Türk Dili Sözlükleri, Elazığ 2007; Hasan Eren, “Çağatay Lugatları Hakkında Notlar”, DTCFD, VIII/1-2 (1950), s. 145-163; a.mlf., “İsmet Zeki Eyüboğlu, Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü, İstanbul 1988, XXXI + 406 s.”, TDl., LVI/443 (1988), s. 272-291; A. K. Borovkov, “Zur Geschichte der Wörterbücher des Čagatajische”, Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther Universität Halle-Wittenberg Gesellschafts-Wissenschaftliche Reihe, X, Leipzig 1961, s. 1357-1362; Ahmet Caferoğlu - Özden Taneriç, “Yeniçağ Türk Dili Lügatleri”, TDED, XIV (1966), s. 9-52; İlhan Çeneli, “Türk Lehçe ve Şiveleri Sözlükleri”, TK, XIII/156 (1975), s. 368 (48)-371 (51); Talat Tekin, “E. V. Sevortyan, Etimologiçesky slovar tyurkskiḫ yazıkov (obsçetyurkskiye i mejtyurkskiye osnovı na glasnıye), 767 s., Moskva 1974”, TDAY Belleten (1975-76), s. 274-285; a.mlf., “Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü”, Türk Dili Dergisi, VII/37, İstanbul 1993, s. 8-11; Kevork Pamukciyan, “Ermeni Harfli Türkçe Yazma Sözlükler”, TT, V/25 (1986), s. 52-54; Erkin Emet, “Uygur Türklerinde Sözlükçülük ve Doğu Türkistan’da Yeni Basılan Üç Sözlük”, Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi, sy. 2, Ankara 1996, s. 399-402; Avni Gözütok, “Türkiye Türkçesinin İlk Sözlüğü Lehce-i Osmânî”, EFAD, sy. 24 (1997), s. 29-38; Mustafa S. Kaçalin, “Hüseyinoğlu Hasan’ın Dört Dilli Sözlüğü: Şâmilu’l-Luğa”, Türk Dilleri Araştırmaları, VII, Ankara 1997, s. 55-122; Aziz Yakın, “Dil Bilgisi ve Dil Bilimi Terimleri Sözlükleri”, TDl., sy. 548 (1997), s. 154-157; a.mlf., “Etimoloji Sözlükleri”, a.e., sy. 542 (1997), s. 140-150; Şirvan Kalsın, “Harezm Türkçesi ve Sözlükleri”, Kebikeç, sy. 6: Tarihî Türk dillerinin sözlükleri özel sayısı, Ankara 1998, s. 131-133; Jale Demirci, “Kıpçak Sözlükleri”, a.e., sy. 6 (1998), s. 145-151; a.e., sy. 7-8: Günümüz Türk dilleri ve sözlükleri özel sayısı (1999); Ahmet Topaloğlu, “Kubbealtı Lugatı ile İlgili Çalışmalar”, Kubbealtı Akademi Mecmuası, XXXV/1, İstanbul 2006, s. 18-22; a.mlf., “Üniversitelerde Leksikoloji Bölümleri Açılmalıdır”, Türk Edebiyatı, XXXIV/391, İstanbul 2006, s. 4-9; İlyas Karslı, “Osmanlıca Metinleri Anlamada Arapça’nın Önemi-Lügat-ı Cûdî Örneği”, MÜİFD, sy. 32 (2007), s. 45-88; J. Eckmann, “Ḳāmûs”, EI² (İng.), IV, 527-528; Ömer Faruk Akün, “Şemseddîn Sâmî”, İA, XI, 418-420; a.mlf., “Bianchi, Thomas-Xavier”, DİA, VI, 118-119; Christine Woodhead, “Clauson, Sir Gerard”, a.e., VIII, 49; Muhammet Nur Doğan, “Esad Efendi, Ebûishakzâde”, a.e., XI, 339; Abdülkadir Özcan, “Hafîd Efendi”, a.e., XV, 112; Azmi Bilgin - Necmettin Hacıeminoğlu, “Kıpçaklar

/ Kıpçak Türkçesi”, a.e., XXV, 421-424; Tahsin Yazıcı, “Muhyî-i Gülşenî”, a.e., XXXI, 79-81; Yusuf Çotuksöken, “Sözlük”, TDEA, VIII, 43-47 (Türkçe sözlükler üzerinde ve özellikle Türkiye Türkçesi sözlükleri hakkında bugüne kadar ciddi bir çalışma yapılmamıştır. Mevcut yayınlar listelerden ibaret olup birbirinin tekrarı niteliğindedir. Ancak ansiklopedi maddelerinde birkaç sözlük hakkında doyurucu bilgilere ulaşmak mümkündür).

Ahmet Topaloğlu - Mustafa S. Kaçalin

SPAHO, Fehim

(1877-1942)

Bosnalı âlim ve yazar, reîsülulemâ.

4 Şubat 1877'de Saraybosna'da (Sarajevo) doğdu. Babası Mektebi Nüvvâb olarak bilinen Yüksek Şeriat-Hâkimlik Okulu'nun müdürü Hacı Hasan Efendi'dir. İlk öğrenimini Saraybosna'da tamamladı. Ardından Mektebi Nüvvâb'a girdi ve buradan mezun oldu. 7 Ekim 1895'te vilâyet arşivcisi olarak devlet memurluğu görevine başladı. Aralık 1896'da Saraybosna'daki şer'î mahkemeye tayin edildi. Eylül 1897'deki kadılık sınavını kazandı ve bu arada aynı kurumda resmî Türkçe mütercimi oldu. 1901-1908 yılları arasında Saraybosna'da kadılık yaptı. 1908'de hükümet kâtipliğine, 1911'de sekreter yardımcılığına ve 1915'te hükümet sekreteri görevlerine getirildi. Şubat 1919 - Ekim 1920 tarihleri arasında Belgrad'daki Din İşleri Bakanlığı'nda daire başkanlığı görevini üstlendi. Ardından Saraybosna'ya döndü. 1923 yılına kadar Saraybosna'da hükümet üst düzey müsteşarı ve din işleri bölümü başkanı olarak görevde bulundu. İki defa siyasî sebeplerle emekliye ayrıldı ve 1936 yılına kadar ilmî çalışmalar ve çevirilerle meşgul oldu. 1936'da İslâm Dinî Birliği nâibliğine getirildi. Aynı yılın nisan ayında Yüksek Şeriat Mahkemesi başkanı oldu. 1937'de Vakıf Kurulu, Reîsülulemâ Meclisi müşavirliği ve Reîsülulemâ Seçme Kurulu üyeliklerine seçildi. 20 Nisan 1938 tarihinde reîsülulemâ oldu. 6 Mayıs 1938'de resmen göreve başladı ve 9 Haziran 1938'de Saraybosna'daki Hünkâr Camii'nde bu münasebetle menşur töreni yapıldı. 13 Şubat 1942'de Saraybosna'da vefat etti ve Gazi Hüsrev Bey Türbesi yakınına defnedildi.

Fehim Spaho ilmî çalışmalarını genç yaşlarından itibaren sürdürmüş ve özellikle Türkçe'den Boşnakça'ya çeviriler yapmıştır. İlk yazıları daha on dört yaşında iken Saraybosna'daki Bo{njak adlı dergide yayımlanmış (I/8, 20 Ağustos 1891), yine Saraybosna'da Nada adlı dergide bazı yazıları ve çevirileri çıkmıştır. Kurucuları arasında bulunduğu Behar adlı dergide de birçok makalesi ve çevirisi neşredilmiştir. Narodna Uzdanica adlı müslümanlara ait kültür ve eğitim derneğinin 1924-1927 yılları arasında

başkan yardımcılığını, 1927-1928 yıllarında başkanlığını yaparak bu derneğin yayımladığı Kalendar Narodne Uzdanice adlı dergide makaleleri çıkmıştır.

Eserleri. 1. Arapski, Perzijski i Turski Rukopisi Hrvatskih Zemaljskih Muzeja u Sarajevu. Saraybosna'da Zemaljski Muzej'deki yazmaların katalogudur. Bunun sadece I. cildi Državna Tiskara tarafından neşredilmiş olup (Sarajevo 1942) eserde söz konusu müzede bulunan 203 yazma eser tanıtılmaktadır. 2. Turski Rudarski Zakoni. Türk dönemine ait madencilik kanunlarına dair bir eserdir. Glasnik Zemaljskog Muzeja adlı dergide neşredildikten sonra özel baskı olarak Zemaljska Štamparija tarafından yayımlanmıştır (Sarajevo 1913). 3. Na{i Narodni Nazivi Mjeseci u Turskim Kalendarima iz Sedamnaestoga Vijeka. XVII. yüzyıldaki Türk takvimlerine ait bölgedeki halkın kullandığı ay adlarıyla ilgili bir broşürdür. Glasnik Zemaljskog Muzeja dergisinde neşredildikten sonra kitap halinde yayımlanmıştır (Sarajevo 1930). Ayrıca diğer küçük çaplı eserleri arasında Pobune u Tuzlanskom Srezu Polovicom Osamnaestog Vijeka (nşr. Drÿavna Štamparija, Sarajevo 1933), Iz Javnog i Privatnog ^ivota u Doba Turaka (nşr. Balkanski Institut, Beograd 1936), Mje{oviti Brakovi (nşr. Drÿavna Štamparija, Sarajevo 1938) sayılabilir. Yaptığı birçok çeviri içinde Arapça'dan tercüme ettiği binbir gece masalları (Hiljadu i Jedna Noć, Sarajevo 1925), Halit Ziya Uşaklıgil'in Saliha Hanım (Saliha Hanuma, Sarajevo 1923; Zagreb 1953), Reşat Nuri Güntekin'in Çalıkuşu (Grmuša, Zagreb 1962) adlı romanları anılabilir. Bunlardan başka Türkçe'den çevirip çeşitli dergilerde yayımladığı tefrika halinde romanların başlıcaları şunlardır: Reşat Nuri Güntekin'in Dudaktan Kalbe (S Usana na Srce), Ercümend Ekrem Talu'nun Gün Batarken (Kada Sunce Zalazi), Halit Ziya Uşaklıgil'in Aşk-ı Memnû (Zabranjena Ljubav), Halide Edip Adıvar'ın Kalp Ağrısı ve Handan (Bolja na Srcu ve Handana), Vesaf Kadri Moralızâde'nin Safiye (Safija), Güzide Sabri'nin Ölmüş Bir Kadının Evrâk-ı Metrûkesi

ve Nedret (Zaostale Bilješke Umrle ^ene ve Nedreta). Kaleme aldığı 100'den fazla makale ve kısa çevirileri de dergilerde çıkmış olup oruç, gayri müslimlerle evlilik, panislâmist fikirler, dinî eğitim özerkliği, takvime ait konular, Hüseyin Kapetan Gradaşçeviç'e ait bazı dokümanlar, Karadağ Podgorica bölgesine ait örf ve âdetler, Sırplar'ın ayaklanması vb. konuları

ihtiva etmektedir (Fehim Nametak, I, 119-123; Mahmud Traljić, XVI/4 [1944], s. 65-66). Onun Truhelka, Hamdija Kreševljaković gibi araştırmacıların ilmî projeleri için bazı Osmanlı belgelerini Boşnakça'ya çevirdiği de bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Hamdija Kreševljaković, "Merhum Fehim ef. Spaho (1877-1942)", Narodna Uzdanica, Sarajevo 1942, s. 22-25; Ljubinka Rajković, Turski Pesnici i Pripovedači kod Srba i Hrvata, Beograd 1968, s. 49-50; Fehim Nametak, "Prevodilački Rad Fehima Spahe", Anali Gazi Husrevbegove Biblioteke, Sarajevo 1972, I, 119-123; Ferhat Seta, Reis-ul-uleme u Bosni i Hercegovini i Jugoslaviji od 1882. do 1991. Godine, Sarajevo 1991, s. 41-44; Alija Nametak, "Nekoliko Naučnih Radova Hrvatskih Muslimana iz Bosne", Hrvatska Revija, VIII/6, Sarajevo 1935, s. 317-319; a.mlf., "Fehim Spaho. Hrvatski Prijevod Turske Lak. 'Scapinovih Lukavština' od Moliera", Novi Behar, XI/24 (1938), s. 311-312; a.mlf., "Veliko Islamsko Slavlje u Sarajevu. Svečana Predaja Menšure Nj. Pr. Reis-ul-ulemi", a.e., XI/24 (1938), s. 364-368; Ruža Starchl, "Une Tradition Croate des 'Fourberies de Scapin'", Annales de l'Institut Français de Zagreb, IV/13, Zagreb 1940, s. 105-109; Mehmed Handžić, "Merhum Fehim ef. Spaho", el-Hidaje, V/6, Sarajevo 1941-42, s. 150-151; Hazim Šabanović, "In Memoriam Fehimu Spahi", Glasnik Hrvatskih Zemaljskih Muzeja u Sarajevu, LIV, Sarajevo 1942, s. 536-537; "Merhum Fehim ef. Spaho", Glasnik VIS, X/3 (1942), s. 65-69; Husejin Dozo, "Znanstveni-Vjerski Rad Merhum Fehim ef. Spahe", a.e., XI/1-2 (1943), s. 1-11; Hazim Muftić, "Uspomene na Merhum Fehim ef. Spahu", a.e., XI/1-2 (1943), s. 11-16; Muhamed Mujagić, "Merhum Fehim ef. Spaho kao Predsjednik Vrhovnog Šerijatskog Suda", a.e., XI/1-2 (1943), s. 14-17; Ćiro Truhelka, "Znanstveni Rad Fehim ef. Spahe", Novi Behar, XVI/4, Sarajevo 1944, s. 51-52; Abdulah Bukvica, "Izbor Fehim ef. Spahe za Reisul-ulemu", a.e., XVI/4 (1944), s. 53-56; Mahmud Traljić, "Tiskani Radovi Rahmetli Fehim ef. Spahe", a.e., XVI/4 (1944), s. 64-66.

Fehim Nametak - Muhammed Aruçi

SPHRANTZES, Georgios

(1401-1477'den sonra)

Bizanslı tarihçi.

Hayatı hakkındaki ilk bilgiler Chronikon adlı eserinde yer alır. Buna göre aslen Limni adasından gelip İstanbul'a yerleşen bir ailenin çocuğu olarak 30 Ağustos 1401 tarihinde doğdu (Krumbacher, s. 307). Babası İmparator II. Manuel'in saray hizmetinde yer alan kişilerden biriydi. Bu sebeple iyi bir eğitim aldı. On altı yaşındayken II. Manuel'in hizmetine girdi. Henüz yirmi iki yaşını bitirmeden 1423'te Şubat ayında II. Murad'a gönderilen elçiler arasında Loukas Notaras, Manuel Melahrinos ile birlikte bulundu. Özellikle 1421 yılından itibaren ortak imparator ilân edilen II. Manuel'in oğlu VIII. Ioannes Palaiologos'un annesi Helena ve VIII. Ioannes'in eşi tarafından himaye gördü. II. Manuel'in ölümünden sonra onun oğullarından son Bizans imparatoru XI. Konstantinos Palaiologos'un hizmetine girdi ve kendisiyle birlikte Mora'ya gitti. 5 Mayıs 1428'de Despot Konstantinos adına Glarentza Kalesi'ni Latinler'den teslim aldı. Kostantinos onu ayrıca kardeşi Theodoros ile giriştiği Mora'daki iç mücadelede elde ettiği Andrusa, Loi, Neokastro gibi yerlerin teslim alınması işiyle de görevlendirdi. 26 Mart 1429'da Mora Despotluğu ordusuyla Patra şehri kuşatmasına katıldı, bu çarpışmalarda efendisini zor durumdan kurtardıysa da kendisi esir düştü. Fidye karşılığı serbest kaldıktan sonra Despot Konstantinos onu Patra meselesi dolayısıyla II. Murad'a elçi olarak yolladı (1429). İstanbul'a uğrayıp II. Murad'ın yanına gitti ve Sadrazam İbrâhim Paşa'yla buluştu. Patra konusunun çözümünde mesafe alınmasını sağladı. Eylül 1429'da Tırhala bölgesini kontrol eden Turahan Bey ile görüştü, Patra meselesini kesin olarak çözüme kavuşturdu. 1430 Martında Mora'daki iç anlaşmazlıkların çözümünde hakem olarak görev aldı. Dönüş yolunda Ayamavra (Lefkas) adası yakınlarında Katalanlar'a esir düştü, yine fidye karşılığı serbest bırakıldı. 1430 Eylülünde Patra'yı ele geçiren Konstantinos tarafından buraya yönetici tayin edildi (Colonna, s. 121). 1432 yılı Ocak ayında Bizans imparatoruna ve Osmanlı sultanına elçi olarak yollandı. 1434'te yine Atina Dukalığı'na, Osmanlı sultanına ve Bizans imparatoruna

gönderildi. 1435'te Tiva ve Atina'yı efendisi Konstantinos adına teslim almak üzere görevlendirildiyse de Turahan Bey daha hızlı davranarak bunu gerçekleştirmesine izin vermedi. 1435 yılı Eylül ayında İstanbul'a gitti. 1436'da kardeşleriyle iktidar mücadelesine giren Konstantinos tarafından sultanın desteğini almak üzere elçi sıfatıyla yollandı ve bunu başararak Mora'ya döndü. Ancak Mora'da efendisini kardeşleriyle savaş halinde buldu. İmparator Ioannes'in kiliselerin birleştirilmesi ve II. Murad'a karşı Mustafa'nın kullanılması politikalarına şiddetle karşı çıktı ve imparatoru babasının düşüncelerine uymamakla suçladı.

26 Ocak 1438'de imparatorluk sekreteri Aleksios Paleologos Tzamplakonas'ın kızı Eleni'yle evlenen Sphrantzes'in dördü erkek, biri kız beş çocuğu oldu. Bu arada kendisine verilen çeşitli görevleri sürdürdü. 20 Ekim 1441'de bir defa daha elçi olarak Mora'dan Osmanlı sultanına ve Bizans imparatoruna gönderildi. Kasım 1442'de İstanbul'a gelen Despot Konstantinos, Silivri'yi devralarak Mart 1443'te onu buranın idareciliğine tayin etti. Bir yıl sonra Sphrantzes antlaşma gereği Silivri'yi Theodoros'a teslim edip 1444 Haziranında Mora'ya döndü. Ancak hemen elçi olarak Bizans imparatoruna, Osmanlı sultanına ve Macar kralına yollandı. 1447 Ağustosunda Konstantinos'un evlilik işine aracılık yapmak ve buradaki siyasî teşekküllerle ilişki kurmak üzere Trabzon'a ve Gürcistan'a gitti. 31 Ekim 1448'de İmparator VIII. Ioannes'in ölümü üzerine Konstantinos'un tahta çıkması konusunda desteğini sağlamak amacıyla aynı yılın aralık ayında Osmanlı Sultanı II. Murad'a gönderildi. 1449'da Konstantinos son Bizans imparatoru olarak taç giyince onun yanında bulundu. Ekim ayında tekrar Trabzon ve Gürcistan'a gönderildi (Moravcsik, I, 283). Görünüşteki amaç efendisine evlilik için aracılık yapmaktı. Ancak bu bölgede bazı diplomatik girişimlerde bulundu. II. Murad'ın ölümü ve yerine oğlu II. Mehmed'in tahta geçme haberi onu endişelendirdi. İmparatoru II. Murad'ın dul eşi, Sırbistan despotunun kızı Mara ile evlendirerek yeni müttefik bulmayı tasarladı. Fakat gelin adayının red cevabı üzerine bu gerçekleşmedi. 14 Eylül 1451'de İstanbul'a geri döndü. Hemen ertesi günü bölgeyi çok iyi tanıdığı için bugünkü başbakanlık makamıyla eşdeğer bir konumda olan "megas logothetis" (Karagioannopulos, s. 398) unvanı vaadini alarak Mora'ya elçilikle görevlendirildi. Fakat II. Mehmed'in İstanbul'u almak için Edirne'de hazırlıklara başlaması sebebiyle görev yerine gidemedi ve İstanbul'da kaldı. Nisan 1453'te başlayan İstanbul

kuşatması sırasında şehri savunan askerlerin sayım görevini üstlendi. 29 Mayıs'ta esir düştü, ardından fidye karşılığı serbest bırakıldı. 1453 yılının Aralık ayında Mora'da Despot Thomas'ın emrine girdi. Eşi ve hayatta kalan son iki çocuğu esir edildikten sonra sultanın mîrâhuruna satılmıştı. Daha sonra çocukları II. Mehmed

tarafından satın alındı. Aralık 1453'te on dört yaşına gelmiş olan ilk oğlu Ioannes sultana suikast girişiminde bulunduğu gerekçesiyle öldürüldü. 1 Eylül 1454'te karısını fidye karşılığında kurtarmak amacıyla Edirne'ye gitti. Bunu başardıktan sonra Şubat 1455'te Patra'ya geri döndü. 1455 Eylülünde padişahın sarayında bulunan on dört yaşındaki kızı Thamar'ın bulaşıcı bir hastalıktan dolayı öldüğünü haber aldı. Bu olaylarla sarsılan Sphrantzes 5 Ekim 1455'te elçi olarak Venedik'e gitti. Bu görevini tamamlayıp Nisan 1456'da Patra'ya döndü. 1460 yılına kadar Mora'da Despot Dimitrios ile Thomas arasındaki iç savaşa ve Mora'nın Osmanlılar tarafından alınmasına şahit oldu. 2 Ağustos 1460'ta Korfu adasına gitti; burada veba salgınının çıkması üzerine adanın iç bölgesindeki Molivotina köyüne yerleşti. 6 Eylül 1461'de Aya Ilios adındaki manastıra kapandı ve eşiyle birlikte burada beş aydan fazla kaldı. Mart 1462'de dostu Dorotheos'un yardımıyla Aya Nikola Manastırı'na taşındı. Ancak 1465 yılının Ekim ayında Dorotheos'un ölmesi üzerine maddî sıkıntılar yüzünden Ankona'ya, Roma'ya ve Venedik'e gitti. Bir süre burada yaşadıktan sonra 5 Eylül 1466'da Korfu'ya döndü. Hayatının son yılları yoksulluk içinde geçti. 1 Ağustos 1468 tarihinde Grigorios ismiyle keşiş oldu. Temmuz 1472'de keşişliğin en yüksek derecesine yükseldi ve bu sırada ağır bir hastalığa yakalandı. Eserinin 1477'de âniden kesilmesinden hareketle bu tarihten sonra fazla yaşamadığı anlaşılmaktadır.

Eseri. Georgios Sphrantzes'e isnat edilen birbirinden hacim ve içerik açısından oldukça farklı iki eser mevcuttur. Hacim olarak daha küçük olan ve ilim âlemi tarafından Chronicon Minus adıyla tanınan küçük rûznâmesinde yazar Sphrantzes (Sfrancis) ismini kullanır. Buna karşılık hacimce daha büyük olan ve Chronicon Maius başlığı ile tanınan büyük rûznâmede Phrantzes (Francis) adı geçer. Ayrıca her iki eserde kullanılan Sphrantzes'in sıfatıyla da ilgili farklılık söz konusudur. Küçük rûznâmede "imparatorluk muhafızlarının başı" mânasındaki "protovestiaritis" unvanı bulunurken büyük rûznâmede imparatorun elbiselerinden sorumlu kişi için

kullanılan “protovestiarios” kelimesi yer alır. Hem isminin hem de unvanının çok küçük ses farklılıklarıyla iki ayrı eserde mevcudiyeti bu iki eserin aynı kişiye ait olduğu kanaatini doğurmuştur. Ancak daha sonra yapılan çalışmalar sonucu büyük rûznâmenin 1585’te ölen Monemvasia (Menekşe / Menevşe) Metropoliti Macarios Melissenos tarafından yazıldığı ve burada Sphrantzes’in küçük rûznâmesinin kullanıldığı tesbit edilmiştir (Papadopulos, IX [1935], s. 177). Ancak bazı araştırmacılar, bir süre büyük rûznâmenin Sphrantzes’in özgün eseri olmadığı görüşünü benimsememişlerdir. F. Dölger ise küçük rûznâmenin Sphrantzes’in kişisel günlüğü olup ilk önce büyük rûznâmenin yazılmasını sağlayacak olan ayrıntılı bilgileri toplayabilmek için Minus’u kaleme aldığını ve büyük rûznâmenin kesinlikle Macarios Melissenos tarafından sonraki bilgiler toplanarak ve Minus araya sıkıştırılarak oluşturulmuş bir eser olduğunu belirtmiştir. Bu son görüş daha sonra yaygın biçimde kabul görmüş; her iki eseri de tek bir kitapta toplayarak yayımlayan Romen Bizantolog Grecu, büyük rûznâmeye Pseudo-Phrantzes (sahte Sphrantzes) adını verip Macarios Melissenos’un ismini yazarak bu ayırımı açık şekilde belirlemiştir (Georgios Sphrantzes Memorii, 1401-1477, in anexa Pseudo-Phrantzes: Macarie Melissenos Cronica 1258-1481, Bükreş 1966). Böylece küçük ve büyük rûznâmenin iki farklı kişiye ait olduğu ve Monemvasia Metropoliti Macarios Melissenos’un Sphrantzes ile birlikte diğer pek çok kaynağı geniş ölçüde kullanarak yeni bir eser ortaya koyduğu kanıtlanmıştır. Melissenos’un çalışmasında Sphrantzes’in eseri büyük ölçüde aynı cümlelerle alınmasına rağmen yer yer tahrifata uğratılmıştır. Riccardo Maisano, orijinal metin ve İtalyanca çevirisiyle birlikte yayımladığı Sphrantzes’in eserinin adında sadece “Cronaca” (kronik) kelimesini kullanmış, böylece isim karmaşasına ve tartışmasına bir çözüm getirmiştir (Giorgio Sfranze, Cronaca [ed. R. Maisano], Roma 1990).

Küçük rûznâme Sphrantzes’in otobiyografik nitelikte hatırlatıcı stenograf notlarından oluşmaktadır. Bu notlar yazarın yaşadığı dönemin olaylarına denk düşer ve kronolojik bir sıraya göre dizilmiştir. Yılları göstermek için zaman zaman Bizans hilkat takvimi, yer yer milâdî takvim kullanılmıştır. Bir bakıma eser Sphrantzes’in kişisel günlüğüdür ve tamamen orijinaldir. Kaynak olarak bizzat Sphrantzes kendi gözlemlerini ve yaşadığı olayları günlüğüne aktarmıştır. Ayrıca yazar, idaredeki üst düzey rütbesinden dolayı devletin resmî belgelerini de kullanabilmiştir. XV. yüzyıldaki halk diliyle

yazılan eser yazarın doğduğu 1401 yılından Osmanlılar'ın İnebahtı'ya 1477 yılında yaptığı sefere kadarki olayları kırk sekiz küçük bölüm halinde içine alır. Buna karşılık büyük rûznâme dört cilde ve bölüme ayrılır. I. ciltte 1259'da VIII. Mikhael Paleiologos'un tahta çıkışından 1425'te II. Manuel Palaiologos'un ölümüne kadar geçen olaylar anlatılır. II. cilt 1425-1451 yılları arasındaki olayları kapsar. 1451-1453 yıllarını kapsayan III. cilt büyük rûznâmenin en önemli kısmını oluşturur ve hemen hemen Sphrantzes'in küçük rûznâmesi bu kısımda hiç kullanılmaz. Son bölüm ise 1453-1478 yıllarındaki olayları içine alır. Macarios bu eserini oluştururken Bizanslı tarihçi Georgios Akropolites'i (ö. 1282), Nikitas Choniates'i (ö. 1213), 1204-1359 dönemlerini anlatan Nikephoros Gregoras'ı (ö. 1360), Laonikos Chalcocondyles'i (ö. 1490), İstanbul'un fethinin şahidi olan Midilli adasının piskoposu Leonardo'yu (ö. 1459), 1444 yılı Varna Savaşı'nı anlatan rahip Paraspondylos Zotikos'u ve dünyanın yaratılışından milâttan sonra 1577 yılına kadarki olayları anlatan Manuel Malaksos ile Monemvasia Piskoposu Doroteos'u ve Sphrantzes'in küçük rûznâmesini kaynak olarak kullanmıştır.

Sphrantzes, küçük rûznâmesinde ailesinin esir edilmesine ve çocuklarının öldürülmesine rağmen Türkler hakkında "inançsız" ve "acımasız" kelimelerinin dışında olumsuz bir sıfat kullanmamasına ve özellikle fetih olayını çok kısa nakletmesine rağmen Macarios Melissenos, eserinin en değerli kısmını oluşturan III. cildinde İstanbul'un fethini anlatırken doğruluğu şüpheli pek çok ayrıntıya yer vermiş, Türkler'i son derece olumsuz sıfatlarla tasvir etmiştir. Melissenos, eserini İstanbul'un fethinden yaklaşık 125 yıl sonra yazdığı için verdiği bilgilerin doğruluğunu ve özgünlüğünü gösterebilmek amacıyla İstanbul'un fethine şahit olan Sphrantzes'in adını özellikle kullanmış olmalıdır. Bütün bunlara rağmen Melissenos'un eserinin Sphrantzes'in orijinal eseriymiş gibi tercüme edilerek kullanılmakta olması önemli bir ilmî hatadır.

BİBLİYOGRAFYA

G. Sfrantze, Brachy Chroniko (giriş-çeviri-yorum: D. Moniou), Athena 2006; K. Krumbacher, Geschichte der Byzantinischen Litteratur, München 1897, s. 307-309; M. E. Colonna, Gli Storici Bizantini dal IV al XV Secolo, Napoli 1956, s. 121-124; G. Moravcsik, Byzantinoturcica, Berlin 1958, I, 282-288; I. E. Karagiannopoulos, Pegai tes Byzantines Historias, Thessalonike 1970, s. 397-399; A. Savvidis, O Byzantinos İstoriografos tou 15. Aiona, Georgios Sfrantzes (Frantzes), Athena 1983, s. 1-48; G. Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1986, s. 433; The Oxford Dictionary of Byzantium (ed. A. P. Kazhdan v.dğr.), Oxford 1991, III, 1750, 1937,

2163; I. Papadopulos, "Phranzès estil réellement l'auteur de la grande chronique qui porte son nom?", Actes du IVe congrès international des études byzantines I, Bulletin de l'institut archéologique bulgare, IX, Sofia 1935, s. 177-189; V. Grumel, "La nouvelle édition du Chronicon de Phrantzès", Echos d'orient, XXXVI, Paris 1937, s. 87-94; H. Grégoire, "Compte rendu: La nouvelle édition de Phrantzès, ou la conjecture téméraire de M. Papadopoulos", Byzantion, XII, Bruxelles 1937, s. 385-391.

Levent Kayapınar

SPIES, Otto

(1901-1981)

Alman Türkologu ve şarkiyatçısı.

Almanya'da Bad Kreuznach'da (Nahe) dünyaya geldi. Ailesinin 1916'da göçtüğü Bonn'da şarkiyat ve hukuk okudu. 1923'te hocası Enno Litmann ile birlikte Tübingen'e gitti. Aynı yıl Esman und Zejdschan. Ein türkischer Volksroman aus Kleinasien adlı çalışmasıyla Türkoloji, ertesi yıl da Bonn'a dönerek Das Depositum nach islamischen Recht adlı çalışmasıyla İslâm hukuku doktorası yaptı ve ardından ikinci doktora hocası Paul Ernst Kahle'nin asistanı oldu. 1927 yazında kısa bir Tunus seyahatine çıktı. 1928'de İslâm hukuku alanındaki Entstehung und Untergang von Sachen nach islamischen Recht adlı teziyle doçent oldu. Aralık 1929 - Haziran 1930 arasında Türkçe'sini ilerletmek ve Arapça el yazmalarını incelemek amacıyla İstanbul'da bulundu. 1932'den 1935'e kadar Hindistan'ın Aligarh İslâm Üniversitesi'nde şarkiyat bölüm başkanlığı yaptı, Arabistik ve İslâmiyat okuttu. 1935'te Bonn Üniversitesi'nde Carl Brockelmann'dan boşalan şarkiyat kürsüsünün başına getirildi. II. Dünya Savaşı'nın patlak vermesiyle askere alınan ve kısa bir süre Fransızlar'a esir düşen Spies, 1936'dan 1946'ya kadar Breslau'da (Polonya) kaldı. 1946'da Bonn Üniversitesi'ne geri döndü ve 1951'de Rudi Paret'in yerine tekrar şarkiyat kürsüsü başkanlığına getirildi. Bu görevinin yanı sıra 1959'dan itibaren Berlin Doğu Dilleri Enstitüsü'nün başkanlığını, bir süre de Bonn Üniversitesi Felsefî Bilimler Fakültesi'nin dekanlığını yürüttü. 1970'te emekli olmasından 29 Ekim 1981'de vefatına kadar ilmî faaliyetlerine ve hocalığına devam etti. Şarkiyat çalışmalarının temel dilleri olan Arapça, Farsça ve Türkçe'den başka Urduca, Hintçe, İbrânîce, Süryânîce ve Habeşçe de biliyordu. Altmış beşinci yaş yıl dönümünde adına bir armağan yayımlandı (bk. bibl.).

Eserleri. 1. Esman und Zejdschan. Ein türkischer Volksroman aus Kleinasien (Anthropos, XX [1925], s. 814-818; XXI [1925], s. 654-677, 1002-1031). Asuman ile Zeycan adlı Anadolu Türk halk hikâyesi üzerine

hazırladığı doktora tezidir. 2. Türkische Erzähler der Gegenwart (Berlin-Charlottenburg 1927). 1920'li yılların modern Türk nesri hakkında bilgi ve örnekler veren genel nitelikte bir eserdir. 3. Das Depositum nach islamischen Recht (Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft, XLV [1929], s. 241-300). İslâm hukuku alanında hazırladığı ikinci doktora tezidir. 4. Türkische Volksbücher (Leipzig 1929). Eserde Türk halk hikâyeleri tahlil edilmekte, konuları ve şekilleri hakkında toplu bilgi verilmektedir. Behçet Necatigil tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (Türk Halk Kitapları, İstanbul 1941). 5. Beiträge zur arabischen Literaturgeschichte (Leipzig 1932). Spies'in İstanbul'a yaptığı altı aylık araştırma seyahatinin ürünü olan eserde o güne kadar bilinmeyen Arapça el yazmaları tanıtılmıştır. 6. Three Treatises on Mysticism by Shihâbuddin Suhrewerdî Maqtûl (S. K. Khatak ile birlikte, Stuttgart 1935). Sühreverdî'ye ait üç tasavvufî makalenin çevirisidir. 7. Wichtige arabische Handschriften in Meschhed (Leiden 1935). Meşhed'deki Arapça el yazmaları hakkındadır. 8. Müfide Ferit. Die unverzeihliche Sünde. Ein türkischer Frauenroman (Krefeld 1935). II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemi Türk kadın yazarlarından Müfide Ferit Tek'i tanıtan bir çalışmadır. 9. Indisches Schattentheater (Theater der Welt, 2 [1938]). Hint gölge oyunlarıyla ilgilidir. 10. Das Blutgeld und andere türkische Novellen (Leipzig 1942). Modern Türk romanı hakkında bir eserdir. 11. Orientalische Stoffe in den Kinder-und Hausmärchen der Brüder Grimm (Walldorf-Hessen 1952). Eserde Grimm kardeşlerin derlediği bazı masalların kaynakları üzerinde durulmuştur. 12. Leben und Abenteur des Dolmetschers ʿOsmān Aġa: Eine türkische Autobiographie aus der Zeit der grossen Kriege gegen Österreich (F. Kreutel ile birlikte, Bonn 1954). Osmanlı sipahisi Tımışvarlı Osman Ağa'nın otobiyografisinin Almanca'ya çevirisidir. 13. Türkische Chrestomathie, aus moderner Literatur (Wiesbaden 1957). Cumhuriyet dönemi Türk nesrinden örneklerin derlendiği küçük bir antolojidir. 14. Türkisches Puppentheater, versuch einer Geschichte des Puppentheaters im Morgenland (Emsdetten / Westfalen 1959). Türk kukla oyunu hakkındadır. 15. Türkischer Sprach-führer, Grammatik, Gespräche, Redensarten (Bonn 1966). Türkçe öğrenenler için kılavuz niteliğinde bir çalışmadır. 16. Türkische Märchen (Düsseldorf-Köln 1967). Seçme birkaç Türk masalının Almanca'ya çevirisini ve kısa tahlilini içerir. 17. Anatomie und Chirurgie des Schädels, insbesondere der Hals-Nasen und Ohrenkrankheiten nach Ibn al-Quff

(Horst Müller-Bütow ile birlikte, Berlin 1971). İbnü’l-Kuff’un ʿUmdetü’l-ıṣlâḥ fî ʿameli ṣınâʿati’l-cerrâḥ adlı eserinin bir kısmının Almanca’ya çevirisidir. 18. Die Silberpappel mit den goldenen Früchten und andere türkische Volksmärchen erstmals übersetzt (Wiesbaden 1976). Türk masalları hakkındadır. 19. Türkisch Lehrbuch für Anfänger (Belma Emircan ile birlikte, Heidelberg 1981). Türkçe’ye yeni başlayanlar için okuma parçaları içermektedir. Otto Spies ayrıca Ebü’l-Ferec İbnü’t-Tayyib’in Fıḳhü’n-Naṣrâniyye’sini (Louvain 1956-1957), İbn Fazlullah el-Ömerî’nin Mesâlikü’l-ebṣâr’ının Hindistan’la ilgili kısmını (Leipzig 1943) ve Moğultay b. Kılıç’ın el-Vâḍıḥu’l-mübîn (Stuttgart 1936) adlı eserini neşretmiştir (çalışmalarının bir listesi için bk. Bibliographie der Deutschsprachigen, XVIII, 6-12).

BİBLİYOGRAFYA

Der Orient in der Forschung (ed. W. Hoenerbach), Wiesbaden 1967, s. 742-750; Mîşâl Cühâ, ed-Dirâsâtü’l-ʿArabiyye ve’l-İslâmiyye fî Ûrûbbâ, Beyrut 1982, s. 216-217; Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, XVIII, 6-12; Yahyâ Murâd, Muʿcemü esmâʾi’l-müsteşriḳīn, Beyrut 1425/2004, s. 472-473; H. Schützinger, “Otto Spies (1901-1981)”, MT, VI (1981), s. 156-160; a.mlf., “Otto Spies (1901-1981)”, ZDMG, CXXXIII/1 (1983), s. 11-17; T. Nagel, “Otto Spies ein Nachruf”, WI, XXI/1-4 (1981), s. 1-4; Stefan Wild, “Nachtrag zur Bibliographie von Otto Spies”, a.e., s. 5-8; A. Noth, “Otto Spies (1901-1981)”, Isl., LIX/2 (1982), s. 185-188.

Erdem Uçar

SPİRİTİZMA

(bk. RUH ÇAĞIRMA).

SPOR

Aslı, Latince kökenli Orta İngilizce disport (eğlenme, hoşça vakit geçirme) kelimesinin kısaltılmış şekli olan sporttur. Türkçe'ye Batı dillerinden geçen spor kelimesi kişinin beden ve ruh sağlığını geliştiren, bireysel veya toplu olarak belli kurallar çerçevesinde gerçekleştirilen beden hareketlerini ifade eder. Arapça'da spor karşılığında kullanılan riyâzenin (riyâzet) kökünde "at, eşek vb. hayvanların ilk yavrularını eğitmek, nefsi terbiye etmek" gibi anlamlar mevcuttur. "Hayvanları binme, yarış ve sefer amacıyla yetiştirip hazırlamak; yiyip içmeyi azaltarak ihtiraslarla ve şehevî duygularla mücadele etmek; vücudun canlı, güçlü ve sağlıklı olması için düzenli hareketler yapmak" gibi anlamlara gelen riyâzet kelimesi spora göre daha geniş kapsamlıdır. Riyâzet tasavvufta farklı mânalarda kullanılırken sporu ifade etmek için genellikle "er-riyâzetü'l-bedeniyye / cesediyye" terkibi tercih edilir. Sporla ilişkili olarak Arapça'da temrîn kelimesi "bir şeyi yumuşatmak, bir işte maharet kazanması için kişiyi eğitmek", idmân ise "bir şeye devam etmek, sürekli yapmak" demektir.

Beden terbiyesi yanında spor hoşça vakit geçirmeyi, oyun ve eğlenceyi de kapsayan geniş bir kavramdır. Spor çocuklukla eğlence, disiplin ve olgunlaşma arasında bir köprüdür. Çocukların sağlıklı gelişmesinde, yetişkinlerin ve yaşlıların düzenli bir hayat sürmesinde sporun rolü önemlidir. Bu sebeple Eskiçağ'lardan beri spor hem bedenin hem ruh ve düşüncenin başta gelen terbiye yöntemi sayılmıştır. Sporla kişinin bedenen güçlenmesi, hareket kabiliyetinin artması, âni karar verme yeteneğinin gelişmesi ve güzel bir ahlâka sahip olması amaçlanır. Spor insanın biriken enerjisini boşaltmasını, rahatlamasını, günlük hayatın gerginlik ve sıkıntılarından kurtulmasını sağlar. Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Mûsâ ile ilgili bir âyette Peygamber Şuayb'ın kızlarının dilinden istihdama en uygun kimsenin bedenî yönden güçlü, ahlâkî açıdan güvenilir kişiler olduğu belirtilerek (el-Kasas 28/26) insanın yetkinlik kazanmasında beden ve ahlâk gelişiminin önemine dikkat çekilmiştir. Hz. Peygamber'in sporla ilgili teşvik ve tavsiyeleri hadis kaynaklarında yer alır. Meselâ yorgunluk hissinin giderilmesi için günümüzde de önerilen hızlı bir tempoda yürüme tavsiye edilir (İbnü'l-Esîr, V, 118). Ayrıca atıcılık, binicilik, yüzme, koşuculuk ve

güreş gibi sporlar teşvik edilir. Hz. Peygamber bir hadisinde her müminin hayırlı olduğunu, ancak güçlü müminin zayıf müminden daha hayırlı ve Allah'a daha sevimli geldiğini belirtir ve inanan insandan kendisine yarar sağlayacak şeyler konusunda hırslı olmasını ister (Müslim, "Ḳader", 34). Burada güçlülük fizik, irade ve mal açısından yorumlanabilir. Çünkü fizyoloji ve irade yönünden güçlü olan kimse gerektiğinde kişiliğini, dini, vatanı gibi değerlerini daha iyi savunur, yaptığı işleri özenerek yapar, ibadetini yüksünmeden yerine getirir. Sporun önemli yararlarından biri de özellikle enerjisini sporla değerlendiren gençleri genellikle kötü alışkanlıklardan uzak tutmasıdır. İslâm dininin içki, kumar, uyuşturucu, fuhuş gibi zararlı alışkanlıkları yasakladığı dikkate alınırsa bu tür kötülüklere karşı koruyucu bir işlevi olan spor faaliyetlerinin dinen de makbul sayılması gerektiği ortaya çıkar.

Hz. Peygamber'in imandan sonra en üstün erdem olarak gösterdiği dürüstlük ilkesi (Müsned, III, 413; IV, 385; Müslim, "Îmân", 95) spor için de geçerlidir. Müsabaka sırasında yapılan hileler İslâm kültüründe spor ahlâkına aykırı görülmüştür. Nitekim okçuluk sporunun yapıldığı ok meydanları mescid gibi kutsal telakki edilip buralara abdestsiz girilmezdi. Okçularla ilgili risâlelerde onların yalnız atıcılıktaki maharetine ve gücüne değinilmez, bunun yanına sâlih, imanlı, ruhu pak gibi notlar düşülürdü (Güven, s. 157). Ahî teşkilâtı bünyesinde kurulan, belli sporların yapıldığı tekkelerde spor ahlâkı da verilirdi. Günümüzde sayıları oldukça artan bireysel sporlarla takım oyunlarında pek çok hilenin yapıldığı görülmekte, bunların başında da doping gelmektedir. Doping hem sağlığa zararlı hem de sahtekârlık ve haksızlık içerdiği için ahlâka aykırıdır ve câiz değildir. Bugün spor ahlâkı "âdil, dürüst oyun" anlamına gelen İngilizce "fair play" deyimiyle karşılanmaktadır. Bu ilkeye göre sportmen denildiği zaman sadece kas geliştiren insan değil nezaket kurallarına uyan kimse anlaşılmaktadır. Özellikle rekabete dayalı takım oyunlarında rakibe zarar vermek ve hakemi aldatmaya yönelik hareketler sportmenliğe yakışmaz.

Sportif faaliyet bir başkasıyla yarışma tarzında olduğu takdirde ise daha iyi olanın, iyi oynayanın kazanmasını kabullenmek adalet ve hakkaniyet gereğidir. Kazandığında şımarmak ve taşkınlıklarda bulunmak, kaybettiğinde saldırgan tutum sergilemek evrensel spor anlayışı ile uyuşmadığı gibi İslâm ahlâkıyla da bağdaşmaz. Spor disiplini insana

fedakârlığı, sabrı, kendini kontrol etmeyi ve tarafsızlığı öğretir. İnsan bir dalda zirveye ulaşsa bile sürekli orada kalması mümkün değildir. Hz. Peygamber, yarışlarda hep galip gelen Adbâ isimli devesinin bir bedevînin devesi tarafından geçilmesine üzülen ashabına her yükselen şeyi geriye döndürmenin Allah'ın bir kanunu olduğunu söylemiştir (Buhârî, "Rikāḳ", 38). Ayrıca bir hadisinde asıl güçlünün güreşte başkalarının sırtını yere getiren değil kızdığında öfkesini yenebilen kimse olduğunu belirtmiştir (Buhârî, "Edeb", 76).

Fertleri, toplulukları, hatta milletleri birbirine yaklaştıran kaynaştırıcı bir faaliyet alanı olması da sporun önemli faydalarındandır. Geçmişte Arap toplumunda haram aylar süresince savaşlara ara verilerek panayırlarda sosyal, kültürel, ticarî birtakım ilişkiler yanında spor etkinlikleri de değişik kabileleri bir araya getiriyordu. Aynı şekilde eski Yunanistan'da Olimpiya'da ve diğer sitelerde yapılan oyunlar için savaşlar duruyor ve insanlar arasında barış imkânı doğuyordu. Günümüz olimpiyatlarında da dünyanın her yerinden

gelen farklı ırk ve dindeki sporcuların şahsında milletlerin birbiriyle kaynaşması amaçlanmaktadır. Öte yandan, ülke içinde bölücü ve yıkıcı faaliyetlere, siyasî kamplaşmalara karşı sosyal kaynaşmayı sağlamada sporun önemli rolü vardır.

Sporun yararları yanında bu konuda bazı olumsuz durumlar da bulunmaktadır. Meselâ sporun insan tabiatında var olan saldırganlık içgüdüsünü kontrol altında tuttuğu ve dostça bir rekabet ortamı meydana getirdiği görülmekle birlikte spordan kaynaklanan rekabet bazan bölgesel, etnik ve dinî gerilimlere yol açabilmekte, bir futbol galibiyeti zaman zaman savaş kazanma şeklinde sunulmakta, bu da öfke ve şiddet duygularını tahrik etmektedir. Yine, sporun ilkelerinden biri herkes için olmasıdır; halbuki dünya nüfusunun çok büyük bir kısmı ona ancak seyirci sıfatıyla katılabilmektedir. Özellikle olimpiyatlarda bir devletin veya rejimin propaganda aracı yapılmak istenen sporcular köle durumuna düşmekte ve sporun özüne ters biçimde özgürlüğünü yitirmektedir. Seyircisi çok olan spor dalları çok yüksek gelir sağlayan birer meslek haline dönüşmüş ve ortaya adına profesyonellik denilen gerçek sporun karşıtı bir sporculuk mesleği çıkmıştır. Rekabetin artmasıyla futbol gibi dallarda zaman zaman

sokaklar savaş meydanına dönüşmektedir. Öte yandan kadınların gençliklerinde yaptıkları ağır sporlar zamanla onların fizik ve estetik yönden bozulmalarına yol açmaktadır. Boks gibi ölümlere yol açabilen spor dalları şiddeti teşvik edici mahiyettedir ve halen spor olup olmadığı tartışılmaktadır.

Spor yaparken veya bir spor galibiyetini kutlarken çevreye, tabiata ve cana zarar vermemek, insanları rahatsız etmemek spor ahlâkı bakımından olduğu gibi İslâmî açıdan da gereklidir. Gecenin geç saatlerine kadar taşkınlığa varan sevinç gösterilerinde bulunmak, silâh atmak, mala zarar vermek spor adına mâzur görülemez. Spor aracı olarak silâh kullanmanın gerektirdiği birtakım sorumluluklar vardır. Toplum içine çıkıldığında kimsenin rahatsız edilmemesi, tâlim yaparken başkalarına ve çevreye zarar verilmemesi, canlıların hedef diye kullanılmaması gerekir. Hz. Peygamber hayvanların hedef yapılmasını yasaklar. Abdullah b. Ömer bir tavuğu oklarına hedef yapanlara engel olmuş, bu davranışı Resûl-i Ekrem'in şiddetle kınadığını söylemiştir (Buhârî, "Ẕebâ᾿iḥ", 25; Müslim, "Ṣayd", 58, 59).

Yararlılık durumuna göre çeşitli sportif faaliyetler dinen mubah, hatta bazan sünnet kabul edilmekle beraber bunların müşterek bahislere, kumara alet edilmesi harama kadar varan sakıncalar taşır. Nitekim günümüzde özellikle at yarışlarının ve futbol gibi spor dallarının kumar oyunlarına alet edildiği görülmektedir. Hadis kaynaklarında çocuk oyunlarının bile kumara dönüşmesi tehlikesine dikkat çekilir (Abdürrezzâk es-San'ânî, X, 467). Öte yandan, spor yapanların iffetlerini korumaları, sporu amacının dışına çıkararak müstehcenlik ve teşhirciliğin vasıtası haline getirmemeleri gerekir (ayrıca bk. MÜSABAKA).

Tarihçe. İlkçağ'larda insanın zor tabiat şartlarına karşı mücadele etmek, ihtiyaçlarını karşılamak ve avlanmak için hızlı koşmak, atlamak, yakın mücadele gerektiğinde gücünü en iyi şekilde kullanmak mecburiyetinde olması ve göçebe hayat tarzı hareketliliği zorunlu kılıyor, dolayısıyla günlük işler spor işlevi görüyordu. İnsanlar şehir hayatına geçince beden eğitimi ve spor daha çok önem kazanmış ve eğitimin bir parçası haline gelmiştir. Spora dair bilinen en eski düşünceler antik Yunan filozoflarına dayanır. Eflâtun'un Devlet'i ile Aristo'nun Politika'sında konuyla ilgili tanımlar yapılmış ve çeşitli öneriler ortaya konmuştur. Eflâtun'a göre

gençlerin yetişmesinde müzikten sonra beden eğitimi gelir. Bu işte de insanın çocukluktan başlayıp ömür boyu uğraşması gerekir (Devlet, s. 146). Yasa koyucunun birinci vazifesinin gençlerin eğitimini düzenlemek olduğunu söyleyen Aristo da beden eğitimindeki asıl amacın karakter soyluluğuna erişmek olması gerektiğini belirtir ve bu konudaki aşırılıklardan şikâyet eder, özellikle beden eğitimini gençlerin savaşa hazırlanmasından ibaret sayıp onları yaşlarına göre çok ağır hareketler yapmaya zorlayan ve sporu salt kaba kuvvet ve dayanıklılık temrini kabul eden eski Isparta uygulamalarını eleştirir (Politika, s. 233 vd.). Aslında antik Yunan dünyasında spor merkezli bütün etkinlikler dinî bir karaktere sahipti. Milâttan önce 776'da Zeus onuruna resmen başlatılan Olimpiya'daki oyunlara katılmak kutsal bir iş sayıldığı gibi kutsal bir ayda ve kutsal bir alanda bütün Grek şehir devletlerinin tanrısal barış denilen bir antlaşmayla tesbit ettikleri bu oyunları izlemek de dinî bir görevdi. Modern olimpiyatların kökeni olan oyunların yapıldığı Olimpiya'daki tesislerin büyük bir bölümü tapınakların avlularından meydana geliyordu. Bunların dışında stadyum, cimnazyum, palaistra ve hipodromda dört yılda bir dört gün boyunca koşu, uzun atlama, disk ve cirit atma, boks, güreş ve araba yarışı gibi spor dallarında yarışmalar düzenlenirdi. Yarışlar çıplak yapıldığından kadınların seyretmesine izin verilmezdi. Daha sonraki dönemlerde Roma ve İstanbul gibi büyük şehirlerde benzerleri düzenlenen bu tür yarışmalar için Kudüs'te de büyük bir tesis yapılmış, ancak oyunlar İsrâiloğulları tarafından putperest geleneği sayılarak hoş karşılanmamıştır. 393 yılına kadar devam eden oyunları hıristiyan Roma İmparatoru Theodosius yine aynı gerekçeyle kaldırmıştır.

Eski Mısır'da mezar odası duvarlarında ve mâbedlerde bazı spor dallarına dair tasvirlere rastlanır. Sakkara'da bulunan 4300 yıl öncesine ait tasvirlerden güreş, avcılık, yüzme ve top oyunları gibi bazı spor dalları hakkında bilgi edinilebilmektedir (Ahmed ed-Demirdâş Tûnî, s. 24-26, 112-120). Eski Mezopotamya tasvir sanatı da buradaki spor faaliyetlerine dair fikir verir. Mısır duvar resimlerinde daha çok ağlarla yapılan kuş ve su avcılığı ön plana çıkarken Mezopotamya kabartmalarında aslan avı ağırlıktadır ve burada okçuluğun çok ileri bir seviyede olduğu anlaşılmaktadır. Kitâb-ı Mukaddes'te Hz. Ya'kūb'un İsrâil adını alışıyla ilgili hikâyede güreşe (Tekvîn,

32/24-30), bazı benzetmeler yapılırken de dolaylı olarak okçuluğa (I. Samuel, 20/20; Eyub, 16/12-13; Yeremya'nın Mersiyeleri, 3/12) ve koşuculuğa (Korintoslular'a Birinci Mektup, 9/24-25) değinilmiştir.

Kur'an'da uhrevî mükâfatlar için yarışılmasına dair âyetlerde (el-Mü'minûn 23/61; el-Hadîd 57/21; el-Mutaffifîn 83/26) koşuya telmih vardır. Hadis kaynaklarında da aynı konuyla ilgili haberlere rastlanır; İbn Ebû Şeybe (el-Muṣannef, VI, 531) ve Ebû Dâvûd ("Cihâd", 68) buna dair başlıklar açmıştır. Bir rivayette Hz. Peygamber'in iki defa Hz. Âişe ile yarıştığı, ilkinde eşinin, ikincisinde kendisinin kazandığı ve bunu onun kilo almasına bağladığı belirtilmektedir (Müsned, VI, 39, 264). Sahâbîler de birbirleriyle yarışırdı. Ashap arasında çok iyi koşanlar vardı; Ebû Hırâş el-Hüzelî'nin atları dahi geçtiği rivayet edilir. Kur'an'da at üzerine yemin edildiği (el-Âdiyât 100/1-5) ve önemine dair birçok hadis bulunduğu için atçılık İslâm tarihinde özel bir yere sahip olmuş ve bu spor hakkında çok sayıda eser yazılmıştır. Resûl-i Ekrem bizzat at yarışı düzenlemiş ve deve, at ve ok atma yarışlarında ödül câiz olduğu için kazananı ödüllendirmiştir (Müsned, II, 256, 358, 425, 474). İlmü'n-nüşşâb, ilmü'r-remy gibi isimlerle anılan okçuluk ve atıcılık en çok önem verilen sporlardandır. Dinî literatürde okçuluğun tarihinin Hz. Âdem'e kadar uzandığı ve Hz. Peygamber'in atası Hz. İsmâil'in de çok iyi bir okçu olduğu kaydedilir. Resûlullah bir ok sebebiyle üç kişinin cennete gireceğini söyler; bunlar oku yapan, okçuya veren ve düşmana atandır (bk. OK). Bundan dolayı okçuluğa bir nevi kutsiyet izâfe edilmiş, Osmanlılar ok meydanlarına abdest almadan adım atmamıştır. Hadis kaynaklarında geçen spor dallarından biri de güreştir ve bu kaynaklarda Hz. Peygamber'in Rükâne b. Abdüyezîd ile yaptığı güreşten söz edilmektedir (bk. GÜREŞ). Sahâbîler bazan aralarında ağırlık kaldırma yarışı da yaparlardı; Abdürrezzâk es-San'ânî bu konuyla ilgili bir bab açmıştır (el-Muṣannef, XI, 444). Yüzme öğrenme ve çocuklara öğretme de teşvik edilmiştir.

İslâmî literatürde okçuluk, atçılık vb. sporlarla ilgili eserler yanında tıbba dair kitaplarda da spora yer verilmiştir. Ebû Zeyd Ahmed b. Sehl el-Belhî, Meṣâliḥu'l-ebdân ve'l-enfüs adlı eserinde hıfzıssıhha için gereken sportif faaliyetlerden (harekât-ı riyâziyye) söz eder ve sporu yerine göre en iyi ilâç diye niteler. Yürümenin sağlık için önemine dikkat çeken Belhî çevgânın da vücudun tamamını hareket ettirdiği için iyi bir spor olduğunu belirtir. el-

Ḳānûn fi’ṭ-ṭıbb’ında sporun anlamı, amacı, yararları ve çeşitleri üzerinde duran İbn Sînâ ayrıca sağlık açısından vücudun durumuna, organlara ve yaşa göre yapılması gereken sporlardan ve spordan sonra yorgunluğu gidermenin yollarından söz eder (I, 211 vd., 238). Onun çeşitli sağlık konularına şiirlerle değindiği el-Urcûze fi’ṭ-ṭıb adlı eserinde de sportif hareketlere yer verdiği görülür (s. 104, 158). Eski Türk kültüründe sporun ayrıcalıklı bir yeri vardı ve özellikle savaşa hazırlık açısından binicilik ve atıcılığa büyük önem verilirdi. Ünlü destan kahramanı Manas henüz on yaşındayken yay kullanıyordu. Göktürk dönemi tasvirlerinde atçılık ve at oyunlarıyla ilgili sahnelere rastlanmaktadır (Ögel, I, lv. 33, 34, 35, 36, 37).

Anadolu Selçukluları döneminde ahî teşkilâtı bünyesinde belli sporların yapıldığı tekkeler kurulmuştur. Meydanlarda cirit oyunlarının bitiminde oyuncular sahada yeniden karşılıklı dizilir, hakem kurulundan bir görevli öne çıkarak kısa bir konuşmadan sonra oyun sırasında gördüğü yanlış hareketleri anlatır, olumlu davranışta bulunanları över ve kazananları açıklardı. Saraylarında spor alanları bulunan Osmanlılar’da avcılık, ok atma, güreş ve kılıç sporları yaygındı. Edirne’deki Kırkpınar güreşlerinin başlangıcı XIV. yüzyıl ortalarına kadar uzanır. Osmanlı saray teşkilâtında cemâat-i çakırcıyân, şahinciyân ve atmacıyân gibi avcılıkla ilgili görevliler vardı. Eski minyatürlerin büyük bir bölümü de av konuludur. Osmanlı topraklarında sporun en fazla geliştiği yerler daha çok okçuluk, cirit, binicilik ve gürz kullanımı gibi savaş sporlarıyla ilgilenen tekkelerdi. Güreş gibi bazı spor dalları da özel olarak kurulan vakıflar tarafından himaye edilmiştir. Osmanlı döneminde sporla ilgili bazı eserler kaleme alınmıştır. Matrakçı Nasuh’un Tuhfetü’l-guzât’ında (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2206) fasıllar halinde okçuluk, kılıç, kalkan, topuz ve atçılık tâlimi gibi silâhşorluğa dair konulara yer verilmiştir. Bu eserler daha çok kemankeşlikle (atıcılık) ilgilidir. XIX. yüzyılın son çeyreğinden itibaren ilk defa Galatasaray Mektebi Sultânîsi ve Kuleli İdâdîsi ile Mektebi Bahriyye’ye beden eğitimi derslerinin (idman ve riyâzet-i bedeniyye) konulduğu görülür. Jimnastik konusunda yazılan ilk eser Nâzım Şerefeddin Bey’in 1302 r. (1886) tarihli Bahçe ve Salonlarda Jimnastik Ta‘limi yahut Sıhhatnümâ adlı kitabıdır. Jimnastik kelimesi sonraları genel anlamda sporu ifade için kullanılmıştır. Kuleli İdâdîsi’nde terbiye-i bedeniyye muallimleri olan Ahmed Nazmi ve Bekir Sıtkı beyler Yeni Usul Osmanlı Terbiye-i Bedeniyye Dersleri adıyla bir ders kitabı kaleme almışlar (İstanbul 1327) ve

sporun yararlarıyla ilgili bilgiler verdikten sonra bazı hareketleri çizimlerle göstermişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, V, 118; Müsned, II, 256, 358, 425, 474; III, 413; IV, 385; VI, 39, 264; Eflâtun, Devlet (trc. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz), İstanbul 1962, s. 146; Aristoteles, Politika (trc. Mete Tunçay), İstanbul 1990, s. 233, 234, 235, 236, 237, 238; Abdürrezzâk es-San'ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Beyrut 1403/1983, X, 467; XI, 444; İbn Ebû Şeybe, el-Muṣannef (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/ 1989, VI, 531; İbn Kuteybe, Teʾvîlü muḫtelifi'l-ḥadîs̱ (nşr. M. Zührî en-Neccâr), Beyrut 1393/1973, s. 295; Ebû Zeyd el-Belhî, Meṣâliḥu'l-ebdân ve'l-enfüs (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1984, s. 208 vd.; Taberânî, el-Muʿcemü'ṣ-ṣaġīr, Beyrut 1403/ 1983, II, 19; İbn Sînâ, el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıb (nşr. İdvâr el-Kaş), Beyrut 1413/1993, I, 211 vd., 238; a.mlf., el-Urcûze fi'ṭ-ṭıb (Min Müʾellefâti İbn Sînâ eṭ-ṭıbbiyye içinde, nşr. Muhammed b. Züheyr el-Bâbâ), Halep 1404/1984, s. 104, 158; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü'l-kübrâ, Haydarâbâd 1352-55, VI, 116, 117; X, 13 vd., 29; İbn Haldûn, Mukaddime (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, I, 424-425; Süyûtî, el-Müsâraʿa ile'l-muṣâraʿa (nşr. Mecdî Fethî es-Seyyid), Tanta 1413/ 1993, s. 16-20; Ahmed ed-Demirdâş Tûnî, Târîḫu'r-riyâża ʿinde ḳudemâʾi'l-Mıṣriyyîn, Riyad, ts. (el-İttihâdü'l-Arabî li'l-el'âbi'r-riyâziyye), s. 24-26, 112-120; İbrahim Canan, Hz. Peygamberin Sünnetinde Terbiye, İstanbul 1982, s. 249 vd.; Abdülhamîd Selâme, er-Riyâżatü'l-bedeniyye ʿinde'l-ʿArab, Tunus 1982; Concordance to the Good News Bible (ed. D. Robinson), Suffolk 1983, s. 53-54 (arrow md.), 943-944 (race md.); Muhtâr Sâlim, eṭ-Ṭıbbü'l-İslâmî beyne'l-ʿaḳīde ve'l-ibdâʿ, Beyrut 1408/1988, s. 173 vd.; Atıf Kahraman, Osmanlı Devletinde Spor, Ankara 1995, s. 1 vd., 33 vd., 105 vd., 191 vd., 233 vd., 627 vd.; Atilla Erdemli, İnsan, Spor ve Olimpizm Spor Felsefesi Yazıları, İstanbul 1996, s. 58, 59, 61 vd., 153 vd.; Nebi Bozkurt, Hadiste Folklor Eğlence, İstanbul 1997, s. 35-36, 54, 110-116; a.mlf., "Oyun", DİA, XXXIV, 15, 16; Salih Koşu, Sporun Sosyal Bütünleşmeyi Sağlamada Rolü (yüksek lisans tezi, 1998), SÜ Sosyal

Bilimler Enstitüsü, s. 4, 19, 20, 34, 35, 39, 44 vd., 50, 92; Özbay Güven, “Geleneksel Okçuluk ve Güreş Sporunda Ahiliğin Etkileri”, II. Uluslararası Ahilik Kültürü Sempozyumu Bildirileri, Ankara 1999, s. 157 vd.; J. Swaddling, Antik Olimpiyat Oyunları (trc. Burçak Gürün), İstanbul 2000, s. 1 vd., 7 vd., 23 vd., 40, 47 vd., 51 vd., 94 vd.; Bahaeddin Ögel, Türk Kültür Tarihine Giriş: Türklerde Köy ve Şehir Hayatı, Ankara 2000, I, lv. 33, 34, 35, 36, 37; Gazi Muhammed, Spor ve Kültürün Kutsal Kaynakları (trc. Emre Barcadurmuş), İstanbul 2001, s. 57 vd., 79 vd.; İbrahim Balcıoğlu, Sporun Sosyolojisi ve Psikolojisi, İstanbul 2003, s. 107 vd., 175 vd.; “er-Riyâżatü’l-cesediyye”, el-Muḳteṭaf, IV/ 11, Beyrut 1880, s. 270-272, 292-295; Abdülvehhâb el-Kerâritî, “er-Riyâżatü’l-bedeniyye fi’l-ḳadîm ve’l-ḥadîş”, el-Mecelletü’z-Zeytüniyye, V/ 10, Tunus 1364/1945, s. 248-254; M. Hâlid Mansûr, “er-Riyâża ve iḥtirâfühâ fi’l-fıḳhi’l-İslâmî”,

Dirâsât, XXVIII/1, Amman 1422/2001, s. 120-133; Fikret Soyer, “Osmanlı Devletinde (1839-1908 Tanzimat Dönemi) Beden Eğitimi ve Spor Alanındaki Kurumsal Yapılanmalar ve Okul Programlarındaki Yeri Konusunda Bir İnceleme”, Gazi Üniversetisi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi, XXIV/ 1, Ankara 2004, s. 209 vd.; Hacı Mehmet Günay, “Müsabaka”, DİA, XXXII, 63-64.

Nebi Bozkurt

SPRENGER, Aloys

(1813-1893)

Avusturyalı şarkiyatçı ve İslâm tarihçisi.

Avusturya İmparatorluğu'nun Tirol iline bağlı Nassereith kasabasında doğdu. Lise yıllarında botanik ve yabancı dillere büyük ilgi duyarak Grekçe ve Latince'nin dışında İngilizce, İtalyanca ve İspanyolca öğrendi; bu arada Romen dillerinin karşılaştırmalı bir gramerini derledi. Lise son sınıfta iken Doğu dillerine yöneldi ve ilâhiyat tahsili gören ağabeylerinin de yardımıyla kısa sürede İbrânîce'yi öğrendi. Liseyi bitirdikten sonra Viyana Üniversitesi'nde felsefe okudu ve tıp, doğa bilimleri, şarkiyat derslerini takip etti. Öğrenciliği sırasında Joseph Freiherr von Hammer-Purgstall'ın yanında bulundu, ondan bilimsel destek gördü. Bir müddet Paris'te eğitimini sürdürdü ve 1836'da Londra'ya geçti. İki yıl sonra İngiliz vatandaşlığına girdi. 1841'de Leiden Üniversitesi'nden tıp doktoru unvanı aldı.

1843'te Hindistan'da faaliyet gösteren bir şirketle anlaşarak hekimlik yapmak üzere Kalküta'ya giden Sprenger, görevini yürütürken Hint dilini ve kültürünü öğrenerek İngiliz sömürge yönetiminin asimilasyon atmosferinde idare ve eğitim alanlarında önemli roller üstlendi. Doğu dillerine hâkimiyeti dolayısıyla 1848'de, Kalküta Medresesi denilen ve devlet görevlilerini İslâm hukuku alanında yetiştirmek amacıyla kurulan yüksek eğitim kurumunun ve daha sonra Delhi'deki bir kolejin müdürlüğüne getirildi. Buralarda bir yandan Avrupa dillerindeki eserleri Hintçe'ye ve Farsça'ya çevirirken bir yandan da Leknev'de bulunan Kraliyet Kütüphanesi'ndeki Farsça eserlerin katalogunu hazırladı (Kalküta 1854). 1850'de Royal Asiatic Society'de danışmanlık ve mütercimlik yapmaya başladı; ayrıca Hindistan'da ilk defa halkın ana dilinde haftalık bir dergi çıkardı. 1857 yılında Avrupa'ya döndü ve Bern Üniversitesi'nin Doğu dilleri bölümüne profesör olarak tayin edildi. 1881'de Heidelberg'e yerleşti ve ölümüne kadar orada yaşadı. Oxford ve Roma üniversitelerince onursal doktora unvanı verilen Sprenger, Royal Asiatic Society ile Deutschen

Morgenländischen Gesellschaft'ın üyesiydi. Arapça ve Farsça eserlerden oluşan zengin kitap koleksiyonu ölümünden sonra Berlin Kraliyet Kütüphanesi tarafından satın alınmıştır. Çalışmalarıyla şarkiyatçılığın her alanında ilgi uyandıran Aloys Sprenger, İslâm düşüncesi üzerine özgün görüşler ortaya koymuş, şarkiyatçılar kadar çağdaşı müslüman düşünürleri de etkilemiştir. Bu alanda ona atfedilen ve en çok tartışılan görüş, İslâm kültürünün temel yapıları arasında Kur'an'dan sonra ikinci sırada kabul edilen hadis geleneğini reddetmiş olmasıdır.

Eserleri. A) Telifleri: The Life of Mohammad from Original Sources (Allahabad 1851); A Catalogue of the Arabic, Persian and Hindustany Manuscripts of the Libraries of the King of Oudh (I, Calcutta 1854); Das Leben und die Lehre des Mohammad nach bisher grösstentheils unbenutzten Quellen (I-III, Berlin 1861-1865 → Hildesheim 2003); Die Post-und Reiserouten des Orients. Mit 16 Karten nach einheimischen Quellen (Leipzig 1864 → Amsterdam 1962, 1971; Frankfurt 1993); Die alte Geographie Arabiens als Grundlage der Eintwicklungsgeschichte des Semitismus (Bern 1875 → Amsterdam 1966); Mohammed und der Koran. Eine psychologische Studie (Hamburg 1889); Babylonien, das reichste Land in der Vorzeit und das lohnendste Kolonisationsfeld für die gegenwart (Heidelberg 1886).

B) Neşirleri: ʿAbdu-r-Razzāq's Dictionary of the Technical Terms of the Sufies (Isṭılâhâtü'ṣ-ṣûfiyye) (Calcutta 1845 → Lahor 1974); Otby's Tarykh Yamyny (Delhi 1847; Muhammed b. Abdülcebbâr el-Utbî'nin Târîḫu'l-Yemînî'si); Two Books on ʿArabic Bibliography (Calcutta 1849; Abdullah el-Fâkihî'nin Ḥudûdü'n-naḥv'i ve İbnü'l-Ekfânî'nin İrşâdü'l-ḳāṣıd ilâ esne'l-maḳāṣıd'ı, İngilizce tercümesiyle birlikte); The Gulistān of Saʿdy (Calcutta 1851); The Sikandarnāmah i Bahrī (Calcutta 1852-1869; Nizâmî-i Gencevî'nin İskendernâme'si, Muhammed Şüsterî ve Ahmed Ali b. Şücaat Ali ile birlikte); Tusys List of Shyʿah Books and ʿAlam al-Hoda's Notes on Shyʿah Biography (Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin Fihristü kütübi'ş-Şîʿa'sı ve Alemülhüdâ'nın Nażdü'l-îżâḥ'ı; Abdülhak ile birlikte, Calcutta 1853-1855); Biographical Dictionary of Persons Who Knew Mohammad (İbn Hacer el-Askalânî'nin el-İṣâbe fî temyîzi'ş-ṣahâbe'si, Muhammed Vecîh, Abdülhak, Gulâm Kādir ve W. Nassau Lees ile birlikte, I-IV, Calcutta 1270-1291/1853-1874); A Dictionary of the Technical Terms Used in the

Sciences of the Musalmans (Tehânevî'nin Keşşâfü ıṣṭılâḥâti'l-fünûn'u, Muhammed Vecîh, Abdülhak, Gulâm Kādir ve W. Nassau Lees ile birlikte, I-II, Calcutta 1278/1862; II. cildin sonunda Ali b. Ömer el-Kâtibî'nin er-Risâletü'ş-Şemsiyye'si ve Sprenger tarafından yapılmış İngilizce tercümesi bulunmaktadır). Sprenger bu çalışmalarından

başka Mes'ûdî'nin Mürûcü'ẕ-ẕeheb'inin bir kısmını el-Masʿūdi's Historical Encyclopaedia: Meadows of Gold and Mines of Gems adıyla İngilizce'ye çevirmiştir (London 1841). Ayrıca Süyûtî'nin el-İtḳān fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân'ının Nûrulhak ve Beşîrüddin tarafından Soyuty's Itqān on the Exegetic Sciences of the Qorān adıyla yapılan neşri üzerine (Calcutta 1852-1854) bir tahlil yazısı kaleme almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Yusuf Hikmet Bayur, Hindistan Tarihi, Ankara 1950, II, 290-317; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 347-348; N. Mantl, Aloys Sprenger: Der Orientalist und Islamhistoriker aus Nassereith in Tirol, Nassereith 1993; Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, XVIII, 19-22; S. Procházka, "Aloys Sprenger: An Austrian Orientalist with a British Passport", Austrian Scholarship in Pakistan: A Symposium Dedicated to the Memory of Aloys Sprenger, Islamabad 1996, s. 34-51; Suat Yıldırım, Oryantalistlerin Yanılgıları, İstanbul 2003, s. 121-133.

İlhan Erdem

SPULER, Bertold

(1911-1990)

Alman şarkiyatçısı.

5 Aralık 1911'de Karlsruhe'de doğdu. Burada klasik Yunanca ve Latince eğitim veren Bismarck Lisesi'nden mezun oldu. Heidelberg (1930-1931), Münih (1931-1932, 1933), Hamburg (1932) ve Breslau (1933-1935) üniversitelerinde Gotthelf Bergsträsser, Rudolf Strothmann ve Carl Brockelmann gibi şarkiyatçılardan klasik filoloji, tarih, Slavistik ve şarkiyat okudu. 1935'te Breslau Üniversitesi'nde Friedrich Andreae'nın yanında Die europaeische Diplomatie in Konstantinopel bis zum Frieden von Belgrad (1739) adlı doktora tezini tamamladıktan sonra Berlin Üniversitesi'ndeki Doğu Avrupa Araştırmaları Bölümü'nde Walther Hinz'in asistanı olarak çalışmaya başladı. 1937'de Göttingen Üniversitesi Yakındoğu Tarihi Enstitüsü'nde asistan oldu ve 1938'de aynı üniversitenin Oryantalistik ve İslâm Araştırmaları Kürsüsü'nde Die Mongolen in Iran başlıklı çalışmasıyla doçent unvanını aldı. II. Dünya Savaşı'nın çıkması üzerine askere çağrıldı. Çok sayıda Doğu Avrupa diline vâkıf olması sebebiyle mütercim sıfatıyla önce Polonya'da, ardından Dışişleri Bakanlığı'nda görevlendirildi. Savaşa rağmen ilmî çalışmalarını aksatmadı. 1942'de Münih Üniversitesi Şarkiyat Bölümü'ne profesör olarak tayin edildiyse de savaş halindeki orduda vazifeli olduğu için bu göreve başlayamadı. Spuler'in ordudaki görevleri arasında, Haziran 1944'ten itibaren çoğu Rusya'dan kaçarak Alman ordusuna katılan müslüman askerler için imam yetiştirmek de vardı. Spuler, otuz kırk kişiden oluşan gruplara üç dört haftalık kurslar halinde temel İslâm akaidi ve ibadetleri hakkında Türkçe dersler verdi (Hoffmann, s. 139-140). Savaştan sonra Göttingen Üniversitesi'ndeki Oryantalistik ve İslâm Araştırmaları Kürsüsü'nü vekâleten yönetti. 1948'de Hamburg Üniversitesi Şarkiyat Enstitüsü başkanlığına tayin edildi ve kürsünün gelişmesi için büyük gayret sarfetti. 31 Mart 1980'de emekli oluncaya kadar bu görevde kaldı. Aynı üniversitenin Sâmî Dilleri Enstitüsü'nün başında bulunan Arthur Schaade'nin ölümü üzerine 1953'te bu bölümün de temsilciliğini üstlendi. Ayrıca Hamburg Üniversitesi'nde Fars Dili, Türkoloji ve Eski

Mısır Araştırmaları (Aegyptologie) bölümlerinin kurulmasına öncülük etti.

Bern ve Bordeaux üniversiteleri tarafından kendisine fahrî doktora unvanı verilen Spuler, 1969'da Académie Nationale des Sciences, Belles-Lettres et Arts de Bordeaux'ya muhabir üye seçildi. Ayrıca Ankara, İstanbul, Los Angeles, Bordeaux, Paris, Bağdat ve Kâbil üniversitelerinde misafir hoca olarak ders verdi. 1951-1967 yılları arasında eski Alman Katolik kilisesinin ruhanî meclis başkanlığını yaptı. Hamburg'da başında bulunduğu kürsüyle de irtibatlı olan Der Islam dergisinin editörlüğünü önce kürsüdeki selefi Rudolf Strothmann'la birlikte, ardından tek başına, 1982'den sonra da kürsüdeki halefi Albrecht Noth ile birlikte yürüten Bertold Spuler 6 Mart 1990'da Hamburg'da öldü. Spuler ilgi alanı oldukça geniş şarkiyatçılardan biridir. Üniversitede çeşitli bölümlerin açılmasındaki rolü, yazdığı eserler ve yetiştirdiği talebelerle II. Dünya Savaşı sonrasındaki Alman şarkiyat araştırmalarına önemli katkıda bulunmuştur. Öğrencileri arasında çok sayıda yabancının bulunması ve misafir hoca olarak çeşitli ülkelerde ders vermiş olması sebebiyle şöhreti Almanya dışına taşmıştır.

Spuler'in araştırmalarında onun özellikle tarihçiliği ön plana çıkmaktadır. Orta Asya'dan Avrupa'ya uzanan bir coğrafyada İslâm tarihini (Türk, İran, Moğol ve Arap tarihi) kapsayan çalışmalarından özellikle Die Mongolen in Iran, Die Goldene Horde ve Iran in frühislamischer Zeit başlıklı eserleriyle ilim dünyasında adını duyurmuştur. Çok sayıda Batı ve Doğu dilini bilmesinden dolayı temel kaynakları kullanabilmesiyle takdir edilen Spuler'in tarihçiliği konusunda kendisine çok sayıda eleştiriler de yöneltilmiştir. Bunların başında ileri sürdüğü bazı tezleri belgelerle desteklememesi gelmektedir. Türkiye'de verdiği bir konferansta onun eski Türk tarihi ve Türkler'in anayurdu hakkındaki farklı görüşleri büyük tepki uyandırmıştır (Kafesoğlu, VIII/11-12 [1955], s. 230-233). Mutaassıp bir Katolik kilisesi mensubu olan Spuler'in İslâmiyet'in Doğu'daki Hıristiyanlığı yok ettiğine dair görüşü ise (Busse, LXVII/2 [1990], s. 202) tarihî ve ilmî dayanaktan yoksun bir iddiadır. Spuler, Ortodoks ve Doğu kiliseleri hakkında toplam 100 rapor kaleme almıştır. Bunun yanı sıra Doğu'daki hıristiyan kiliselerinin tarihi ve güncel durumlarını ele alan müstakil eserler ve makaleler yazarak Rus ve Ermeni Ortodoks kiliseleri, Mısır'daki hıristiyan Kıptî kilisesi ve diğer bağımsız küçük kiliselerin siyasî rolleri üzerinde durmuştur.

Onun hayatında dikkat çeken noktalardan biri de 1968 öğrenci hareketlerine karşı olan tavrıdır. Klasik bir disiplin ve eğitim anlayışına sahip olan Spuler, 1960'lı yılların sonunda Hamburg Üniversitesi'nde güç kazanan öğrenci hareketlerine ve öğrencilerin üniversitelerin liberalleşmesi taleplerine karşı çok muhafazakâr bir tavır ortaya koymuştur. Öğrencilerin gösterilerinden rahatsız olup kızgınlık esnasında sert sözler sarfetmesi Spuler'in Nazilik'le suçlanmasına sebep olmuş, Bonn Üniversitesi tarafından bir kürsü başkanlığına adaylığı öğrencilerin tepkisini çekmemek için Kültür Bakanlığı tarafından geri çekilmiştir. Bertold Spuler çok sayıda kitap yanında çeşitli dergi ve ansiklopedilerde yüzlerce makale, kitap tanıtımı ve ansiklopedi maddesi yazmış, birçok kitabın yayımlanmasını sağlamıştır. Eserlerinden bazıları İngilizce, Fransızca, Türkçe, Arapça ve Farsça gibi çeşitli dillere tercüme edilmiştir.

Eserleri. 1. Die europaeische Diplomatie in Konstantinopel bis zum Frieden von Belgrad 1739

(Breslau 1935). Doktora tezi olan eser, ayrıca kısaltılarak Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven dergisinde yayımlanmıştır (N. F. 11/1-4 [1935], s. 53-115, 171-222, 313-366). 2. Minderheitenschulen der europaeischen Türkei von der Reformzeit bis zum Weltkrieg (mit einer Einleitung über das türkische [mohammedanische] Schulwesen) (Breslau 1936). Tanzimat'tan I. Dünya Savaşı'na kadar Osmanlılar'daki azınlık okullarını ele alır. 3. Die Mongolen in Iran: Politik, Verwaltung und Kultur der Ilchanzeit 1220-1350 (Leipzig 1939; genişletilmiş baskılar, Berlin 1955, 1968; Leiden 1985). Cemal Köprülü tarafından İran Moğolları. Siyaset, İdare ve Kültür: İlhanlılar Devri, 1220-1350 başlığıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (Ankara 1957). 4. Idel-Ural: Völker und Staaten zwischen Wolga und Ural (Berlin 1942). 5. Die Goldene Horde, Die Mongolen in Russland 1223-1502 (Leipzig 1943; genişletilmiş baskı, Wiesbaden 1965). 6. Die Gegenwartslage der Ostkirchen in ihrer völkischen und staatlichen Umwelt (Wiesbaden 1948). Spuler'in Doğu kiliselerinin güncel durumunu ele aldığı eser Die Gegenwartslage der Ostkirchen in ihrer nationalen und staatlichen Umwelt başlığıyla tekrar yayımlanmıştır (Frankfurt 1968). 7. Die Mongolenzeit (Berlin 1948; Leiden-Köln 1953). Bu eseri F. R. C. Bagley The Muslim World A Historical Survey Part II, The Mongol Period

adıyla İngilizce'ye (Leiden 1960); Hâlid Îsâ Es'ad el-ʿÂlemü'l-İslâmî fi'l-ʿaṣri'l-Muġūlî adıyla Arapça'ya (Dımaşk 1402/1982) tercüme etmiştir. 8. Die Chalifenzeit. Entstehung und Zerfall des islamischen Weltreichs (Leiden 1952). İslâm tarihinin halifeler dönemini ele alan eser, F. R. C. Bagley tarafından The Muslim World: A Historical Survey: Part I. The Age of the Caliphs adıyla İngilizce'ye çevrilmiştir (Leiden 1960). 9. Iran in frühislamischer Zeit. Politik, Kultur, Verwaltung und öffentliches Leben zwischen der arabischen und der seldschukischen Eroberung 633 bis 1055 (Wiesbaden 1952). Cevâd Felâtûrî tarafından İran der Ḳurûn-i Nuhustîn-i İslâmî adıyla iki cilt halinde Farsça'ya çevrilmiştir (Tahran 1349/1970, 1364 hş./ 1985). 10. Die morgenländischen Kirchen (Leiden-Köln 1964). 11. Geschichte der Mongolen. Nach östlichen und europaeischen Zeugnissen des 13. und 14. Jahrhundert (Zürich-Stuttgart 1968). 12. Die Kunst des Islams (Berlin 1973, Janine Sourdel-Thomine ile birlikte). 13. Gesammelte Aufsaetze (Leiden 1980). Spuler'in 1941-1977 yılları arasında çeşitli yerlerde yayımlanan makalelerinden bir kısmının derlenmesinden oluşturulmuş bir kitaptır. Spuler ayrıca meşhur "Handbuch der Orientalistik" serisinin neşrini başlatmış, bu seriden kendi eserlerinin bazılarını yayımladığı gibi çeşitli dillerdeki çok sayıda eseri de neşretmiştir (eserlerin listesi için bk. Türschmann - Hartmann, s. 458-477; Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde, XVIII, 23-29). Makalelerinden bazıları şunlardır: "Die Mongolen und das Christentum. Die letzte Blütezeit der morgenlaendischen Kirchen" (Internationale Kirchliche Zeitschrift, Neue Folge 28 [Bern 1938], s. 156-175); "Das orthodoxe Patriarchat in Jerusalem. Versuche eines neuen Ausbaus der Rechtslage" (Altkatholisches Volksblatt, LXIX [Baden-Baden 1938], s. 299-330); "Quellenkritik zur Mongolengeschichte Irans" (ZDMG, XCII [1938], s. 219-243); "Mittelalterliche Grenzen in Osteuropa: 1. Die Grenze des Grossfürstentums Litauen im Südosten gegen Türken und Tataren" (Jahrbücher für Kultur und Geshichte der Slaven, VI [Breslau 1941], s. 152-170).

BİBLİYOGRAFYA

J. Hoffmann, Die Ostlegionen 1941-1943: Turkotataren, Kaukasier und Wolgafinnen im deutschen Heer, Freiburg 1976, s. 139-140; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 475-477; I. Türschmann - A. Hartmann, “Die Wichtigsten Publikationen Bertold Spulers”, Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients: Festschrift für Bertold Spuler zum Siebzigsten Geburtstag (ed. H. R. Roemer - A. Noth), Leiden 1981, s. 458-477; Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, XVIII, 23-29; P. Heine, “Die Imamkurse der Deutschen Wehrmacht im Jahre 1944”, Fremde Erfahrungen. Asiaten und Afrikaner in Deutschland, Österreich und der Schweiz bis 1945 (ed. G. Höpp), Berlin 1996, s. 229-238; Yahyâ Murâd, Muʿcemü esmâʾi’l-müsteşriḳīn, Beyrut 1425/2004, s. 472-473; İbrahim Kafesoğlu, “Haberler: Profesör Dr. Berthold Spuler’in Konferansları”, TD, VIII/11-12 (1955), s. 230-233; “Mitteilungen”, MT, VI (1983), s. 151-152; H. Frei, “Bertold Spuler, 1911-1990”, Internationale Kirchliche Zeitschrift, LXXVI/4, Bern 1986, s. 193-194; H. Busse, “Bertold Spuler (1911-1990)”, Isl., LXVII/2 (1990), s. 199-205; W. Ende, “Bertold Spuler (1911-1990)”, Orient, XXXI, Hamburg 1990, s. 171-172; H. Göckenjan, “Bertold Spuler (1911-1990)”, ZDMG, CXLII/1 (1992), s. 1-2; E. Wolf-Gazo, “On the Bertold Spuler Collection Found in the Library of ISTAC”, al-Shajarah: Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilasation, II/2, Kuala Lumpur 1997, s. 291-299; Hasan Eren, “Spuler, Bertold”, TA, XXIX, 388; Deutsche Biographische Enzyklopaedie, Darmstadt 1988, IX, 423-424; Brockhaus Enzyklopaedie, Mannheim 1993, XX, 729.

Mehmet Hacısalihoğlu

SREM

Günümüzde Sırbistan ile Hırvatistan arasında kalan tarihî bir bölge.

Adı Sırpça Srem, Hırvatça Srijem, Macarca Szerémség şeklinde geçer. Osmanlı kaynaklarında Sirem olarak anılır. Tuna nehriyle onun kolu olan Sava arasında Panonya ovasının güney kesimini oluşturur. Doğu ve orta bölümleri Sırbistan'a (Voyvodina), batı parçası Hırvatistan'a bağlıdır. İki nehrin arasında kaldığı için Osmanlı kaynakları bölgeyi "cezîre-i Sirem" veya Sirem adası şeklinde de adlandırmıştır. Buradaki Osmanlı hâkimiyeti ilk defa 1521'de başlamış ve 1526'ya kadar tamamı Osmanlı idaresi altına girmiştir. Osmanlı döneminde önce Semendire'ye (Smederevo) bağlı bir idarî bölge, daha sonra Budin beylerbeyiliği içinde bulunan bir sancak haline getirilmiştir.

Srem bölgesinin tarihi Eskiçağ'lara kadar iner. Bölgenin adının antik şehir olan Sirmium'dan geldiği ve kelimenin orijininin İllirya kökenli olduğu belirtilir (Enciklopedija Jugoslavije, VIII, 107). Romalılar burayı milâttan önce I. yüzyılda ele geçirerek idarî bir merkez haline getirdiler. Daha sonra VI. yüzyılda Bizans İmparatorluğu'nun bir eyaleti konumunu kazandı. VII. yüzyılda bölge Avarlar'ın kontrolü altına girdi. IX. yüzyılda Franklar ve Bulgarlar bölgede etkili oldu. XI. yüzyılda bölgenin idarecisi Bulgar Krallığı'nın bir vasalı durumundaydı. Bunun ardından yeniden Bizans'ın kontrolüne girdi. XII. yüzyılda Macarlar burada hâkimiyet kurdu. 1282-1316 yılları arasında Sırp Kralı Stephan Dragutin'in idaresi altındaydı. Bölge üzerinde Sırp despotlarıyla Macar kralları arasında hâkimiyet mücadelesi yaşandı. XIV. yüzyılın sonlarından itibaren Osmanlı akıncılarının hedefi haline geldi. Bazı Osmanlı kroniklerinde Srem'in daha Yıldırım Bayezid döneminde geçici olarak ele geçirildiğinden söz edilir. Kemalpaşazâde buranın ahalisinin bu sıralarda Osmanlılar'a bac ve haraç verdiğini, ancak Ankara Savaşı'ndan sonra elden çıktığını söyler. Ayrıca Fâtih Sultan Mehmed'in Belgrad'a yönelik faaliyetleri sırasında burada Macarlar'ın kuvvetli bir müdafaa hattı oluşturduklarını da belirtir (Mohaçnâme, s. 10-14). Kemalpaşazâde'nin verdiği bilgi, Yıldırım Bayezid'in vasalı konumunda olup onunla birlikte çeşitli seferlere katılan

Stephan Lazareviç'in despotluk topraklarının Srem'de Zemun, Mitrofça (Sremske Mitrovica), Kupinik (Kupinovo)

ve Salankamen'i ihtiva etmesinden kaynaklanıyor olmalıdır. 1427'de onun yerini alan Djuradj Brankovič Kupinik'i mekân tutmuştu. Bölgedeki Sırp despotları bu toprakları Macar Krallığı ile anlaşarak idare ediyordu. Brankovič sülâlesine mensup despotlar Djordje (1486-1496), Jovan (1496-1502) ve Ivaniš Berislavič (1504-1514) Srem'i merkez karargâhları haline getirmişlerdi. Kanûnî Sultan Süleyman 927'de (1521) Belgrad'a ilerlediğinde Srem'de dul kraliçe Jelena bulunuyor ve Kupinik'te ikamet ediyordu.

1458'de ve 1462'de Osmanlı saldırılarına uğrayan bölgenin doğusu, 1521'de Kanûnî'nin Belgrad'ı ele geçirmesi sırasında Osmanlı kontrolü altına alındı. Yahyâpaşaoğlu Bâlî Bey, Srem bölgesinde Osmanlı fetihlerini ilerletti. Sert Osmanlı baskısı 1526'da daha da ağır bir şekilde hissedildi, buradaki ahalinin çoğu kaçtı, bölgedeki şehir ve kaleler tam olarak Osmanlı idaresi altına girdi. Mohaç Savaşı'ndan sonra Tuna'nın kuzeyinde bulunan köylü general Jovan Nenad'ın Srem'e yönelik faaliyeti sonuç vermedi, onun yanında yer alan Radoslav Čelnik ve Subota Vrlič, Srem'e dönüp Osmanlı idaresini tanıdı. Kendilerine tâbi ahaliyle birlikte yeniden Srem'e yerleşmelerine izin verildi. Bunun ardından çobanlık yapan Vlahlar da (Ulahlar) bölgeye yerleştirildi. Osmanlılar bu kesimi nüfuslandırıp yeniden iskâna açtı. 1699-1718 yıllarında Srem, Osmanlılar'la Habsburglar arasındaki savaşlardan etkilendi, askerî bir bölge haline geldi. 1718'de Osmanlı idaresinden çıkmasına kadar en doğu kesimi hariç olmak üzere Srem'in pek çok toprağı daha 1699'da Habsburg idaresine girmişti. 1745'te Habsburg kontrolü altında Slavonia Krallığı'nın bir parçası oldu. I. Dünya Savaşı'ndan sonra Yugoslavya Krallığı'na bağlandı. Yugoslavya'nın parçalanmasının ardından Sırbistan ve Hırvatistan arasında bölündü.

Srem bölgesi Osmanlı idaresi altına girdikten sonra önce Semendire sancağına bağlı bir idarî bölge iken daha sonra 948'de (1541) sancak oldu ve tahrirleri yapıldı. Tuna nehri boyunca devam eden tepelik bölgelerdeki şarap üretimine uygun bağ alanları ve verimli topraklarından dolayı iktisadî olarak sancağın durumu iyi idi. Bununla birlikte savaşlardan ve eşkıyalık hareketlerinden etkilendi, ahalisi sık sık bölgeyi terketti. Bazan gidenler

geri geldi, bazan da bölge yeni gelen göçmenlerle dolduruldu. Bazı gruplar emniyet maksadıyla 1521-1526 yıllarında oldukça farklı bölgelere, meselâ Gelibolu ve İstanbul'a sürgün edilmişti. Gelen yerleşimciler ise çoğunlukla Güney Slavları'ndan, batıdaki Hırvatlar'dan, doğudaki Sırplar'dan, bazı Macar ve müslüman şehir halkından oluşmaktaydı. Şair Mevlânâ Îsâ, Türk ailelerinin Srem'e yerleştirilmesini savunmuş, ancak onun bu arzusu gerçekleşmemiştir (950/1543). Srem'de pek çok askerî / ticarî su ve kara yolunun geçiş noktası bulunmaktadır. Tuna suyolu Batılı seyyahlar tarafından özellikle iyice tasvir edilmiştir. Srem'in içinden geçen güzergâh Budapeşte'ye giden imparatorluk yolu idi, dolayısıyla buralar muhafızlar ve derbentler tarafından korunma altına alınmıştı. Ancak çiftçiler haraçtan kaçınmak için bu ana güzergâh yakınlarında yaşamaktan sakınıyordu.

XVI. yüzyıla ait Osmanlı tahrir kayıtlarına göre bölgede belli başlı merkezler Ilok, Varadin, Nemçi (Nijemci), Salankamen ve Dimitrofça idi. Kasabaların hâne sayısı 1000 ya da 1500'ü geçmese de bütün Osmanlı idaresi süresince bunların geliştiği dikkati çekmektedir. En kalabalık müslüman topluluğu Dimitrofça'da bulunuyordu. Onu Ilok takip ediyordu. Bu iki kasabada hıristiyanlar müslüman nüfusa nisbetle çok az sayıda idi (Ilok'ta 237 müslüman, yirmi yedi hıristiyan hânesi; Dimitrofça'da 580 müslüman, yirmi dokuz hıristiyan hânesi). Bunların dışında Gırgurofça, Vulkovar / Vukovar, Varadin, Cerevit, Irig, Zemun gibi küçük kasabalarda da müslüman nüfus yaşıyordu. Hıristiyanların en kalabalık olarak bulundukları yer ise Karlova / Karlofça olup (1555'te 775 hâne) burada sivil müslüman nüfus yoktu. Kuzeyde sancağın yüksek kesimlerinde bir bütün olarak İpek Patrikhânesi'nin denetiminde bazı Sırp Ortodoks manastırları bulunmaktaydı.

Sanatta ve mimaride Osmanlı Devleti'nin varlığıyla ilgili bugüne ulaşan izler azdır (Ilok'taki bir hamam ve türbe, Salankamen'de bir caminin kalıntıları). Evliya Çelebi, Srem halkının savaş sanatlarını kitaplara ve okumaya tercih ettiğini belirtir. Gerçekten Mitrovica'da cündîlik sanatının uygulandığına dair kanıt bulunmaktadır. Köyün binicilerinden biri bir cami inşa etmiş ve bakımı için onu bir vakfa bağlamıştır. 1608'de Ilok'ta diğer popüler eğlencelerle birlikte bir Karagöz gölge oyununun bulunduğu belirtilmiştir.

Bazı kaynaklarda Osmanlı dönemi Srem'i ile alâkalı olarak bazı gelenekler ve menkıbeler yer alır. Hiç kuşkusuz bunlar çok değerli kültürel mirası temsil etmekteydi. Bunlardan biri Vukovar'daki bir zâviyenin sahibi hakkında Aziz Hindi Baba ile ilgilidir. Bu kişinin Mohaç'a gitmek üzere olan orduya katıldığı ve savaştan yetmiş gün önce sultana zaferi müjdelediği söylenir. Ayrıca peygamber soyundan geldiğine, basiret ve keramet sahibi olduğuna inanılmıştır. Bunlar Evliya Çelebi tarafından not edilmiştir. 1612'de zâviyenin şeyhiyle sohbet eden Hırvat Cizvit Bartol Kasiç de benzeri bir hikâyeyi nakleder. Diğer menkıbeler Srem'in mitolojik ve efsanevî tarihini açıklamaktadır. Ayrıca imparatorluğun bu bölgesinin okumuş insanları Srem'in gerçek tarihiyle ilgili olarak bazı bilgilere sahipti (Roma imparatorlarının Mitroviçe'de ikamet ettiği dönemler, şarap üretimi, hıristiyan şehidlerin idamı veya daha sonraki dönemlerde bu kişilerin tâzimi). Bunun ötesinde sancağın merkezinde eski tarihî eserler hâlâ görülebilir durumdadır. Bütün bu unsurların İslâmî anlayışla karışarak bir menkıbeye nasıl dönüştüğü Ali Dede Sigetvarî (ö. 997/1589) ve Münîrî Belgradî'nin (ö. 1024/1615) yazılarından anlaşılır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 437, 549, 571, 673, 1000; Kemalpaşazâde, Mohaçnâme: Histoire de la campagne de Mohacz (trc. M. Pavet de Courteille), Paris 1859, metin, s. 10-15; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VI, 172-182; VII, 141-154; K. Nehring, Adam Freiherrn zu Herbersteins Gesandtschaftsreise nach Konstantinopel, München 1983, s. 99-101; B. W. McGowan, Sirem Sancağı Mufassal Tahrir Defteri, Ankara 1983; a.mlf., "Food Supply and Taxation on the Middle Danube (1568-1579)", Ar.Ott., I (1969), s. 139-196; M. Ždralović, Bosanskohercegovački prepisivači djela u arabičkim rukopisima, Sarajevo 1988, I, 133-135; O. Zirojević, "Mreža turskih puteva (kopnenih i vodenih) i promet na području današnje Vojvodine i Slavonije", Acta historico-oeconomica Iugoslaviae, V, Zagreb 1978, s. 57-70; Feridun M. Emecen, "XVI. Asır Başlarında Bir Göçün Tarihçesi: Gelibolu'da Sirem Sürgünleri", Osm.Ar., sy. 10 (1990), s. 161-179; Branislav Bukurov, "Srem (Srijem)", Enciklopedija Jugoslavije, Zagreb 1971, VIII, 107-108.

Nenad Moacanin

SRİ LANKA

Hint Okyanusu’nda bir ada devleti.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Hindistan’ın güneydoğusunda yer alan ülkenin resmî adı Sri Lanka Demokratik Sosyalist Cumhuriyeti, yüzölçümü 65.610 km², nüfusu 19.886.000 (2006 tahminî), başşehri Colombo (678.000), diğer önemli şehirleri Dehiwala-Mount Lavinia (230.000),

Moratuwa (200.000) ve Negombo’dur (140.000). Uzun yıllar Portekiz, Alman ve İngiliz sömürgesi olarak kalan ülke 1948’de Seylan adıyla bağımsızlığını kazanmış, 1972 yılında adı Sri Lanka Cumhuriyeti’ne çevrilmiştir; resmî dili Sinhalî (Sinhalese “Seylanca”), ikinci resmî dili Tamilce’dir.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Arazinin kuzey yarısı nisbeten alçak alanlar ve hafif dalgalı düzlüklerden meydana gelirken güney yarısında yükselti artar ve bir masif karakteri belirginleşir; Pidurutalagala dağı (2524 m.) ve Âdem zirvesi (2243 m.) bu kesimdedir. Hâkim iklim tropikal muson iklimidir; ancak adanın tamamı muson yağmurlarından aynı dönemde etkilenmez. Güneybatı toprakları ve dağlık alanlar 2500 milimetrenin üzerinde yağış alırken (nemli kuşak, Colombo’da 2423,8 mm., Ratnapura’da 3749,2 mm., daha yükseklerde 5000 milimetrenin üzerinde) güneydoğu, doğu ve kuzey kesimlerde yağış 1200-1900 mm. arasında değişir (kurak kuşak). Yıllık ortalama sıcaklıklar

kıyı kesiminde 24,5 °C, 1250 m. yükseltideki Diyatalawa'da 20,2 °C'dir. En büyük akarsular Mahaweli (335 km.) ve Aruvi (164 km.) nehirleri olup bunların dışında uzunluğu 100 kilometreyi geçenlerin sayısı on dörttür. Başlıca baraj gölleri Wictoria, Randenigale, Senanayaka ve Madura'dır. Doğal bitki örtüsünü, bulundukları yerlere göre kurakçıl karakterden yağmur ormanlarına kadar değişen farklı türlerdeki ormanlar meydana getirir. Ancak özellikle 1900-1992 yılları arasında yapılan tahribat sonucu günümüze bunların dörtte bir kadarı gelebilmiştir ve halen kereste elde etmek için kesimler sürdürülmektedir. Ada, üzerindeki 3000'den fazla çiçekli bitkiyle dünyanın en önemli bitkisel çeşitlilik alanlarından biridir. Hayvansal çeşitlilik açısından da önde gelen Sri Lanka'da fil, leopar, bufalo gibi büyük memelilerin yanında bazıları yalnız burada bulunan birçok sürüngen, küçük orman hayvanı, balık ve kuş yaşamaktadır.

XIX. yüzyılın sonunda 2,4 milyon olan nüfus 1930'larda 5 milyonu, 1960'larda 10 milyonu aşmış, 2001 sayımında 17.557.341'e ulaşmıştır. Bugünkü tahminî nüfusa göre kilometrekareye 290 kişi düşmektedir. Müslümanların sayısı 2001 sayımında 1.435.900 idi. Nüfusun % 78'ini Sinhaliler, % 12'sini Tamiller, % 8,9'unu etnik bir azınlık gibi görülen ve Morolar denilen müslümanlar, geriye kalanını da Portekiz ve Hollandalı sömürgecilerin nesillerinden gelen Burgherler ile İngiliz kökenli Eurasienler oluşturmaktadır. Halk arasında dinlerin dağılışı yaygınlık sırasıyla Budizm (% 76,7), İslâmiyet (% 8,9), Hinduizm (% 7,7) ve Hıristiyanlık'tır (% 6,7). Nüfusun % 74'ü Hint-Ârî dillerinden Sinhalî'yi, % 18'i de Dravidî dillerinden Tamilce'yi konuşmaktadır; diğer dillerin payı % 8'dir.

Sri Lanka ekonomik açıdan gelişmiş bir ülke değildir. 2000'li yıllarda tarım sektörü % 11-13, sanayi sektörü % 28-30, hizmet sektörü % 57-58 dolayında paya sahipti. Pirinç, şeker kamışı, baklagiller, tahıllar, yağlı tohumlular, baharat, çay, tütün, kauçuk ve hindistan cevizi başlıca bitkisel ürünleri; süt, yumurta, et ve balık hayvansal ürünleri oluşturmaktadır. Çeltik tarımı 1 milyon hektara yakın alanda yapılır ve üretim 3 milyon ton kadardır. Sanayi tesislerinde daha çok kauçuk, hindistan cevizi, çay, tütün ve diğer tarımsal ürünlerle petrol işlenmektedir. Dokuma-hazır giyim ve çimento sektörleri diğer önemli sanayi kollarını oluşturur. Özellikle mücevher şehri denilen Ratnapura'da değerli maden ve mineral işlemeciliği

gelişmiştir. Sri Lanka, dünyanın en zengin ve çeşitli kıymetli taş çıkarılan alanlarından biridir ve minerallerden sinhalit ilk defa burada bulunduğu için bu adı almıştır. Bunun yanında başlıca doğal kaynaklar kireç, grafit, fosfat ve kildir. 5,6 milyar dolar düzeyindeki ihracata karşılık, 7,5 milyar dolarlık ithalât söz konusudur. Tekstil ürünleri, çay, elmas, kauçuk ve kauçuk mâmulleri başlıca ihraç; çeşitli makinelerle ulaşım araçları, gıda maddeleri ve petrol, ithal kalemlerini meydana getirir. Amerika Birleşik Devletleri, İngiltere, Hindistan, Almanya en fazla ihracat ve Hindistan, Çin, İran, Malezya, Japonya en fazla ithalât yapılan ülkelerdir.

Sri Lanka'da deniz ve hava ulaşımı gelişmiş durumdadır. Ülkede farklı özelliklere sahip on altı havaalanı bulunmaktadır. Ulaşımın temelini 100.000 kilometreye yakın karayolunun yanında 1500 km. kadar demiryolu oluşturur. Adanın özellikle güneybatısındaki akarsular taşımacılık için uygundur ve bu bölgede yaklaşık 160 km. uzunluğunda bir taşıma sistemi hizmet vermektedir. Ekonomide turizm son yıllarda önemli gelir kaynağı olmaya başlamış, 1990'da 300.000'e ulaşmayan turist sayısı, 2005'te 550.000'e çıkmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

M. A. M. Shukri, Muslims of Srilanka, Srilanka 1986; B. H. Farmer, "Recent Developments in Ceylon", JRCAS, LII/3-4 (1965), s. 238-248; L. M. Grobar - S. Gnanaselvam, "The Economic Effects of Sri Lankan Civil War", Economic Development and Cultural Change, XLI/2, Chicago 1993, s. 395-405; A. Wickramasingle, "Antropogenic Factors and Forest Management in Sri Lanka", Applied Geography, XVII/2, Sevenoaks 1997, s. 87-110; P. M. S. Ashton v.dğr., "Restoration Pathways for Rain Forest in Southwest Sri Lanka: A Review of Concepts and Models", Forest Ecology and Management, CLIV/3, Netherlands 2001, s. 409-430; H. M. Knutsen, "Globalisation and the Garment Industry in Sri Lanka", Journal of Contemporary Asia, XXXIII/2, Routledge 2003, s. 225-250; A. Strathern, "Theoretical Approaches to Sri Lankan History and the Early Portoguese Period", Modern Asian Studies, XXXVIII/1, Cambridge 2004, s. 191-226;

A. Gunatilaka, “Role of Basin-Wide Landslides in the Formation of Extensive Alluvial Gemstone Deposits in Sri Lanka”, Earth Surface Processes and Landforms, XXXII/12, Chichester 2007, s. 1863-1873; Forest Resources of Sri Lanka-Country Report, Rome 2001; T. W. Arnold, “Serendîb”, İA, X, 514-515; C. E. Bosworth, “Sarandīb”, EI² (İng.), IX, 39; Department of Census and Statistics (2007). Statistical Abstract 2007. Colombo, Sri Lanka.

mücadele etti. Bu arada iç kesimlerde ortaya çıkan Budist Sinhalî Kandy Krallığı da ayrı bir siyasî birim olarak hayatını sürdürdü.

Sri Lanka, Batı Asya ile Çin ve Uzakdoğu arasındaki deniz yolları üzerinde yer alması ve Hint alt kıtasına yakınlığı sebebiyle daima uluslararası ticaretin bir parçası oldu. I. yüzyılda Plinius, Roma İmparatoru Claudius’a buradan bir elçi geldiğini kaydederken V. yüzyılın başlarında bir süre Anuradhapura’da kalan Çinli seyyah Fahsien de seyahat notlarında bu şehrin yüksek sosyoekonomik refahını anlatır. Kuzeybatı sahilindeki Mahatitta Limanı ilk İslâmî devirlerden itibaren Arap ve Fars asıllı tâcirlerin sık sık uğradığı bir ticaret merkeziydi. Uluslararası ticaret ve onun yanı sıra adanın dış ticareti de zamanla müslümanların denetimine girdi.

1505 yılında adaya gelen Portekizliler, Sinhalî ve Tamil mukavemetlerini kırarak yüzyılın sonuna doğru sahil bölgelerinin kontrolünü ve ihracatın tekelini ele geçirdiler. Ancak 1656’da yönetimi devralan Hollandalılar 1660 yılında Kandy Krallığı’nın da yardımıyla onları adadan atarak yerlerini aldılar. Böylece sömürgeciliğin el değiştirmesiyle hayatın daha da zorlaştığı adada Kandy Krallığı ekonomik açıdan geriye giderken paraya dayalı faaliyetler azalıp yerine tarım hâkim olmaya başladı. 1795’te adada ticarî bir üs elde eden İngilizler 1802’de Hollanda topraklarını devraldılar. 1815’te de Kandy Krallığı’nın merkezini ele geçirip Sri Lanka’yı bir İngiliz kolonisi yaptılar; iki yıl sonra da büyük Kandy ayaklanmasını bastırarak yönetimlerini güçlendirdiler. Portekiz ve Hollanda dönemlerinde en önemli ihraç ürünü tarçın iken İngiliz yönetiminde kahve, çay, kauçuk ve hindistan cevizi üretimi ilk sırayı aldı. Kahve ve çay plantasyonlarında çalıştırılmak üzere Güney Hindistan’dan adaya çoğu Tamil kökenli kalabalık göçmen işçi grupları getirildi. Avrupalı devletlerle birlikte Hıristiyanlık da adaya geldi ve özellikle Portekiz yönetimi sırasındaki yoğun çabalar neticesinde

Katolik kilisesi öne geçti.

Sömürge yönetiminin ekonomik ve siyasî olumsuzluklarına karşı ilk millî hareket XX. yüzyılın başlarında esas itibariyle Budizm'in etkisi altında Sinhalîler arasında gelişti. Giderek artan baskılar üzerine 1931'de seçim yapıldı ve yeni bir anayasa hazırlanarak İngiliz sömürge imparatorluğu içerisinde ilk defa Sri Lanka'ya özerklik tanındı. 1944'te ülkeye savunma ve dış işleri İngilizler'in denetiminde kalmak şartıyla daha geniş bir özerklik ve 4 Şubat 1948 tarihinde Seylan (Ceylon) adıyla İngiliz Milletler Topluluğu çerçevesinde bağımsızlık verildi.

Bağımsızlık sonrasında tarih boyunca süregelen Sinhalî-Tamil geçimsizliği, 1958'de hükümetin İngilizce'nin yerine Sinhalî dilini resmî dil yapması üzerine tekrar başladı. Tamiller şiddetle bu karara karşı çıktılar ve kendi dillerinin de resmî dil olmasını, ayrıca federal yapıda bir Tamil Devleti'nin kurulmasını istediler. Baskıların artması üzerine Ocak 1966'da Tamilce de resmî dil kabul edildi. Mart 1971'de dünyanın ilk kadın başbakanı Srimavo Bandaranaike'nin siyasetinden memnun kalmayan aşırı sol gruplar, Halk Kurtuluş Cephesi adı altında teşkilâtlanarak adanın bazı kesimlerinde yönetimi ele geçirdiler. Amerika Birleşik Devletleri ve İngiltere'nin yardımıyla bastırılan karışıklıklardan sonra meclis tarafından kabul edilen yeni anayasayla ülkenin adı Sri Lanka Cumhuriyeti'ne çevrildi (22 Mayıs 1972). 1977 yılındaki genel seçimler J. R. Jayawardene liderliğindeki Birleşik Ulusal Parti hükümetinin kurulmasıyla sonuçlanırken yeni bir anayasa değişikliğiyle azınlıklara daha fazla idarî haklar tanındı ve başkanlık sistemine geçildi. Yeni reformlar yaparak ekonomide büyüme sağlayan Jayawardene 1982'deki seçimleri de kazandı ve konumunu sağlamlaştırdı. Ancak bu dönemde ayrılıkçı Tamil hareketiyle 1977, 1981 ve 1983'te sivil savaş derecesine varan, binlerce kişinin hayatını kaybettiği ciddi çatışmalar yaşandı. Bu arada, İngiliz sömürge döneminde Hindistan'dan gelen ve bağımsızlık sonrasında kendilerine vatandaşlık hakkı tanınmayan Tamil kökenli göçmenlerden yaklaşık 600.000'i ülkelerine geri gönderildi. Kasım 1987'de parlamento tarafından kuzey ve doğu bölgelerindeki mahallî yöneticilere daha fazla özerklik tanıyan bir yasa kabul edildi. Ülke ekonomisi I. Körfez Savaşı'ndan (1990) fazlaca etkilendi ve dışarıdan gelen işçi dövizlerinde azalma olurken çay ihracatı da önemli oranda düştü. 1993'te, 1988'den beri görevde bulunan Başkan

Ranasinghe Premadasa’nın öldürülmesinden sonra yerine Dingiri Vijeturga geçti. 19 Kasım 2005’te Mahinda Rajapaksa devlet başkanı oldu. 2000’li yılların başlarında olağan üstü hal ve iç siyasî krizler yaşayan Sri Lanka’da en önemli iç sorunu, adanın kuzeyindeki Jaffna bölgesinde bağımsız bir devlet kurmak için mücadele veren ve zaman zaman müslümanlara da saldıran Tamil ayrılıkçı grubu Tamil Eelam Kurtuluş Kaplanları (kısaca Tamil Kaplanları) adlı örgüt teşkil etmektedir. Aralık 2004’te yaşanan tsunami felâketi de ülkenin doğu bölgelerinde 35.000’den fazla insanın ölümüne ve 800.000’den fazla insanın evsiz kalmasına yol açtı.

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Morolar denilen müslümanlar, adanın doğu kesimlerinde yoğunlaşmakla birlikte ülkenin her yerine dağılmış durumda Sinhalî ve Tamil topluluklarıyla birlikte yaşamaktadır. Büyük çoğunluğu, eski dönemlerde yerli kadınlarla evlenerek buraya yerleşen Arap tüccarlarının neslinden gelenler oluşturur. Morolar’ın halen Tamilce konuşmaları sebebiyle Hindistan’dan göçtükleri ve Tamil kökenli oldukları ileri sürülmüşse de kendileri bunu kabul etmeyip ısrarla Arap asıllarına sahip çıkarlar. Ayrıca sömürge döneminde Cava’dan ve Malay yarımadasından gelen işçi ve askerlerin nesline mensup Malaylar ile Hint asıllı Memonlar, Bohrâlar, Hocalar (Khojas), Afganlar ve Fakirler adıyla bilinen küçük

müslüman toplulukları vardır; Bohrâlar ve Hocalar Şiî, diğerleri Sünnî-Şâfiî ve kısmen de Sünnî-Hanefî’dir. Müslümanlar arasında etnik bağlardan ziyade dinî bağlar kuvvetlidir ve büyük çoğunluk, dışarıdan ve daima kuzeyden gelen atalarının kuzeydeki Tamil kadınlarıyla evlenmiş olmalarından dolayı ana dili olarak Tamilce’yi konuşur. Sözlü geleneklere göre adadaki müslümanların varlığı VIII. yüzyılın başlarına kadar uzanmaktadır. Emevî yönetiminden kaçan bazı Araplar’ın adanın sahil şehirlerine gelip yerleştikleri iddia edilir ve Beruwela’da bulunan beyaz minareli caminin oraya gelen ilk müslümanlar tarafından yapıldığına ve yanındaki mezarın da onlardan bir velîye ait olduğuna inanılır.

Portekizliler adaya geldiklerinde Colombo’da ticaretle meşgul olan kalabalık bir müslüman nüfusu güven ve refah içinde yaşamaktaydı. Müslümanları kendilerine hem dinî hem ticarî açıdan rakip gören

Portekizliler 1526 ve 1626'da onları liman şehirlerinden atarak dış ticareti ellerine geçirdiler ve adada yaygın bir hıristiyanlaştırma faaliyetine girdiler. Yerlerinden sürülen müslümanların bir kısmı Kandy Krallığı'na sığınırken diğerleri adanın doğu bölgelerine dağıldılar. 1656'da yönetimi devralan Hollandalılar ise müslümanların kendi yaşadıkları bölgelerden dışarı çıkmalarını, ülke içinden veya dışından gelen tüccarlarla doğrudan yahut dolaylı biçimde temas kurmalarını ve herhangi bir ticarî muameleye girmelerini yasakladılar. Ayrıca toplu dinî merasimlere kısıtlamalar getirildi ve müslümanların Hindistan'dan adaya geçmelerine izin verilmedi. Portekizliler'in ve Hollandalılar'ın uyguladıkları baskıcı ve ayırımcı politika XVIII. yüzyılın başlarında İngilizler tarafından kaldırıldı ve 1806'da müslümanların evlilik, boşanma ve miras gibi özel hukuk alanıyla ilgili problemlerine çözüm getirmek amacıyla yeni bir kanun çıkarıldı. İngiliz yönetimi sırasında XIX. yüzyılın sonlarına doğru müslümanlar, Kolombo'da mahallî eşraftan birini konsolos olarak bulunduran Osmanlı Devleti'ne karşı bütün Hindistan'da olduğu gibi mânevî bir bağlılık göstermeye başladılar. Sultan-Halife II. Abdülhamid'in doğum yıl dönümü ve tahta çıkışının altın jübilesi Colombo'da kalabalık ve gösterişli merasimlerle kutlandı. Hicaz demiryolu ve Balkan Savaşı'nda mağdur duruma düşen müslümanlar için yardım toplandı. Bu arada Osmanlı simgesi sayılan fes yaygınlaştı ve adada müslüman kimliğinin bir göstergesi haline geldi; "efendi" lakabını kullanmak da moda oldu.

Ülkede müslümanlar, sömürge yönetimi öncesinde olduğu gibi bu dönemde de ilk dinî eğitimlerini camilerin yanındaki küttâb denilen okullarda almaya devam ettiler ve misyonerler tarafından kurulan okullara diğer yerli dinî topluluklar gibi ihtiyatla yaklaşarak ilgi göstermediler. XIX. yüzyıldan itibaren küttâbların çoğu medreselere dönüştürüldü. Derslerin Tamilce ve Arapça verildiği medreselerde eğitim süresi genellikle sekiz yıldı ve mezunlarına "mevlevî" denilirdi. Daha ileri seviyede medrese eğitimi almak için Güney Hindistan'a veya Ortadoğu'ya gitmek gerekiyordu. Ücretleri vakıf gelirlerinden karşılanan medreselerdeki öğretmenlere devlet desteği ancak 1939'dan sonra başlatıldı. İngiliz sömürge döneminde müslümanlar, Batı tipi modern eğitimi ihmal ettikleri için meslekî alanlarda ve devlet dairelerinde iş bulmada zorlanmakta ve daha ziyade iç ticaretle uğraşmaktaydılar. 1881'de Kolombo'da Muslim Educational Society adıyla bir cemiyet kurarak modern eğitime önem vermeye başladılar. İngilizler'in

Mısır'dan buraya sürdükleri Urâbî Paşa'nın teşvikleriyle 1902 yılında Colombo'da Al-Madrasatul Zahira isminde modern bir okul açıldı. 1913'te Zahira College adıyla yüksek okul statüsü kazanan ve daha sonra çeşitli illerde şubeleri açılan bu kolejden günümüzde de müslüman aydınların yetişmesi sağlanmaktadır. Müslüman kızların eğitimi için ilki 1891'de Kandy'de olmak üzere modern okullar açıldı. 1900 yılında ülkede devletten malî destek alan 1117 adet misyoner okulu varken devlet desteği alan Budist, Hindu ve müslümanların toplam okul sayısı 211 idi. 1939 yılından itibaren müslüman çocukları için devlet ilk ve ortaöğretim okullarında Arapça ve din dersleri başlatıldı. 1942'de Seylan Üniversitesi kurulduğunda müslüman liderlerin talepleri üzerine Arapça, daha sonra da Jaffna ve Peradaniya üniversitelerinde İslâm Medeniyeti ve Arapça bölümleri açıldı.

Sri Lanka'da sayıları 1000'i geçen camiler, dinî hayatın yaşandığı en canlı mekânlardır. Müslümanlar doğum, sünnet, evlilik ve cenaze merasimlerini genellikle sosyal bir işlev gören ve aynı zamanda küçük çocukların dinî eğitimlerine başladıkları ilk merkezler olan camilerde yaparlar. Halen ülkede camilerin yaptırılması, yönetilmesi ve vakıflarıyla ilgili çeşitli kanun ve tüzükler yürürlükte bulunmaktadır. Müslümanların evlenme ve boşanma gibi özel hukukla ilgili davalarına bakan kadı mahkemeleri varlıklarını bağımsızlıktan sonra da sürdürdü. Ancak kadılar bir mahkeme reisinden ziyade sivil mahkemelerin altında müslümanların evlilik ve boşanma işlerinde eşlere danışmanlık yapan ve aralarındaki anlaşmazlıkları çözen bilirkişi işlevi görürler; resmî boşanma işlemleri ise sivil mahkemenin onayıyla kesinleşir. Ülkede 200'ü aşkın kadı mahkemesiyle bir kadılar kurulu görev yapmaktadır. Kadıların verdiği kararların temyiz edildiği beş kişilik Kadılar Kurulu modern hukuk eğitimi almış kişilerden oluşur. Ayrıca vakıflarla ilgili davalara bakan bir vakıf mahkemesiyle bir vakıf kurulu bulunmaktadır.

Bağımsızlık sonrasında müslümanlar Sinhalî-Tamil çatışmasında tarafsız kaldılar ve Tamiller'in talep ettikleri federal sisteme karşı çıkarak üniter yapıdan yana tavır koydular; hükümetler de onları kendi taraflarına çekmeye çalıştılar ve bu tavırlarına olumlu yaklaştılar. 1958'de Hz. Muhammed'in doğum yıldönümü resmî tatil ilân edildi ve memurların cuma namazına katılabilmelerini kolaylaştırmak için o günün öğle tatili bir saat uzatıldı. Müslümanların, bir kısmının geçmişi İngiliz

sömürge dönemine kadar uzanan dinî, sosyal, eğitsel, kültürel, ticarî ve toplumsal amaçlı dernek ve vakıf statüsünde birçok kuruluşu vardır. Günümüzde tarikatlar geçmişteki kadar güçlü ve yaygın değildir. Tarikatların başındaki şeyhler "şeyhü's-seccâde" adıyla anılır ve halife denilen yardımcıları ve vekilleri bulunur. Başlıca faal tarikatlar arasında Şâzeliyye, Aleviyye, Çiştiyye, Nakşibendiyye, Rifâiyye ve Kādiriyye yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

R. N. Kearney, The Politics of Ceylon (Sri Lanka), Ithaca 1973; Nationalisms and Protest in Modern Sri Lanka (ed. M. Roberts), Colomco 1979; K. M. de Silva, A History of Sri Lanka, Delhi 1981; a.mlf., "Sri Lanka", Encyclopedia of Asian History, New York 1988, IV, 1-9; An Ethnological Survey of the Muslims of Sri Lanka: From Eearliest Times to Independence (ed. M. M. M. Mahroof v.dğr.), Colombo 1986; Muslims of Sri Lanka: Avenues to Antiquity (ed. M. A. M. Shukri), Beruwela / Sri Lanka 1986; L. Dewaraja, The Muslims of Sri Lanka: One Thousand Years of Ethnic Harmony (900-1915), Colombo 1994; H. W. Codrington, A Short History of Ceylon, New Delhi 1994; Fathima Farzana Haniffa, In Search of an Ethical Self in a Beleaguered Context: Middle Class Muslims in Contemporary Sri Lankas (doktora tezi, 2007), Columbia University; Mohammed Mauroof, "Muslims in Sri Lanka: Historical, Demographic and Political Aspects", JIMMA, I/2-II/1 (1979-80), s. 183-193; Meer Mohideen Mohamed Mahroof, "The Enactment of 'Wakf' Legislation in Sri Lanka: The Law in Context", a.e., VI/2 (1985), s. 283-294; a.mlf., "The Study and Teaching of Islam and Arabic in Sri Lanka: A Centenary Appraisal", Muslim Education Quarterly, III/1, Cambridge 1985, s. 61-75; a.mlf., "Madrasah Education in Sri Lanka: Towards a Historical Taxonomy", a.e., IV/2 (1987), s. 57-71; a.mlf., "Islamic Law in Sri Lanka: The Formal and Informal Aspects", IS, XXIX/1 (1990), s. 77-90; a.mlf., "Impact of European-Christian Rule on the Muslims of Sri Lanka: A Socio-Historical Analysis", a.e., XXIX/4 (1990), s. 353-373; a.mlf., "Islamic Foundations of Sri Lankan Muslim Education", HI, XIV/3 (1991), s. 5-23; a.mlf., "Islamic

Institutions in Sri Lanka: The Past Hundred Years”, al-Tawhid, X/1, Tehran 1992, s. 155-167; a.mlf., “Anglo-Muslim Law in Sri Lanka: The First Phase (1796-1839)”, IC, LXXIV/4 (2000), s. 81-105; Ahsan Ali Khan, “The Tamil Question in Historical Perspective: Its Impact on Indo-Sri Lanka Relations”, Pakistan Horizon, XXXVII/ 2, Karachi 1984, s. 42-71; V. Mohan, “Education and Employment among the Sri Lanka Muslim Youth”, JIMMA, V/2 (1984), s. 401-409; M. O. Mastura, “Status of Muslim Personal Law in Selected Non-Muslim Countries”, a.e., VI/1 (1985), s. 114-126; Ameer Ali, “Politics of Survival: Past Strategies and Present Predicament of the Muslim Community in Sri Lanka”, a.e., VII/1 (1986), s. 147-170; M. N. M. Kamil Asad, “Muslim Education in Sri Lanka: The British Colonial Period”, a.e., XIV/1-2 (1994), s. 35-45; T. W. Arnold, “Serendib”, İA, X, 514-515; C. E. Bosworth, “Sarandīb”, EI² (İng.), IX, 39.

İsmail Hakkı Göksoy

STEPPAT, Fritz

(1923-2006)

Alman şarkiyatçısı.

Chemnitz'de dünyaya geldi. Ailesinin Berlin'e taşınması üzerine ilk ve orta öğrenimini orada tamamladıktan sonra 1940'ta bir yandan baba mesleği olan matbaacılığa hazırlanmak için matbaacılık teknik okuluna, bir yandan da dil öğrenmek amacıyla Friedrich-Wilhelms Üniversitesi'nde o yıl açılan Dışişleri Bilimleri Fakültesi'ne kaydoldu. Burası, ünlü Seminar für Orientalische Sprachen ve Deutsche Hochschule für Politik okullarının birleştirilerek üniversite bünyesinde bir fakülteye dönüştürülmesinden oluşmuştu. Ekim 1941'de Walther Braune ve Walther Björkmann'ın önünde Arapça sınavı verdi. Ocak 1942'de askere alındı ve iyi Arapça bildiği için Havacılık Bakanlığı'nın araştırma bölümünde görevlendirildi. Boş zamanlarında misafir öğrenci sıfatıyla üniversitedeki derslere katıldı. 1946'da çıkarıldığı savaş suçluları mahkemesinde aklanmasının ardından bazı dergi ve gazetelerde çalıştı. 1951-1952 öğretim yılında Amerikan hükümetinin bursuyla Montana State University'de gazetecilik okudu. Daha sonra Berlin'e dönerek yarım kalan üniversite öğrenimine devam etti. Ancak savaştan önce okuduğu fakülte kapatıldığından Amerikalılar tarafından kurulan Batı Berlin'deki Frei Universität'te İslâmiyat ve tarih okumaya başladı. Haziran 1954'te "Nationalismus und Islam bei Mustafā Kāmil" başlıklı teziyle doktor unvanı aldı. 1955'te Eğitim Bakanlığı tarafından Goethe Enstitüsü'nün Kahire şubesini kurma göreviyle Mısır'a gönderildi; aynı zamanda Almanca öğretmeni ve müfettiş olarak da görevlendirildi. 1959 sonunda Berlin'e döndü ve Frei Universität'te Din Bilimleri Enstitüsü'nün İslâmiyat bölümüne asistan, 1964'te aynı bölümde 1952 yılına kadar Mısır eğitim sistemindeki gelişmeleri ele alan teziyle (aş.bk.) doçent oldu. Eylül 1963'te Deutsche Morgenländische Gesellschaft'ın Beyrut'taki Şarkiyat Enstitüsü'ne müdür tayin edildi. Burada kurumun gelişmesine ve çok sayıda şarkiyatçının yetişmesine katkıda bulundu. Eylül 1968'de Berlin'e ve üniversitedeki görevine döndü. Ertesi yıl üniversite reformu çerçevesinde İslâmiyat bölümünün enstitüye

çevrilmesi üzerine hocası Walther Braune'nin yerine başkanlığa getirildi ve 1988'de emekli oluncaya kadar bu görevde kaldı. Steppat uzun bir hastalık neticesinde 7 Ağustos 2006'da Berlin'de öldü.

Fritz Steppat üniversitedeki görevinin yanı sıra çeşitli kuruluşların yöneticiliğini yaptı. Bunların başında Volkswagenwerk Vakfı Ortadoğu Çalışma Grubu ile Max-Planck Topluluğu Vakfı Moderner Orient Çalışma Grubu'nun başkanlıkları gelmektedir. Axel Havemann ve Baber Johansen tarafından Die Welt des Islams dergisinin 1988'deki dört sayısı birleştirilip onun 65. doğum yılı armağanı olarak yayımlandı (N. S. Band XVIII), ayrıca Gegenwart als Geschichte: Islamwissenschaftliche Studien. Fritz Steppat zum fünfundsechzigsten Geburtstag adı altında ciltli ayrı basımı yapılarak müstakil kitap halinde ilim âlemine sunuldu (Leiden 1988).

Hocası Walther Braune'yi izleyen Fritz Steppat şarkiyatçılığı daha ziyade müslümanların güncel durumunu itikadî, siyasî sosyal ve ekonomik çerçevede inceleyen bir alan haline getirdi ve üniversite bünyesinde Islamwissenschaft adı altında bir bölüm olarak yerleşmesi için çaba harcadı. Alman oryantalizminin klasik tarihî-filolojik karakterinin kısmen değişmesinde ve çağdaş İslâm dünyasını sosyal bilimler yöntemleriyle araştıran bir disiplin haline gelmesinde önemli katkıları oldu. Bu bağlamda XX. yüzyılın ikinci yarısında Alman oryantalizmine yön veren şarkiyatçılardan biridir. Uzun yıllar Mısır ve Lübnan'da önemli kurumların kurucusu ve yöneticisi sıfatıyla bulunması bu coğrafyayı ve kültürünü yakından tanımasını sağlamış, akademik çalışmalarını bu alanda yoğunlaştırmasına yol açmıştır. Onun yetişme döneminde aldığı gazetecilik eğitiminin de bu husustaki eğilimini desteklediği söylenebilir.

Almanya'da yaşayan müslümanların meseleleriyle yakından ilgilenen Steppat, özellikle onların da ülkedeki diğer din mensupları gibi kurumsal haklara sahip olması ve hepsinin milliyet ve görüş farkına bakılmaksızın tek bir çatı altında toplanması gerektiğini düşünüyordu (Islam als Partner, s. 375 vd.). Öte yandan müslümanlarla hıristiyanlar arasındaki diyaloga özel

önem veriyor ve onların insanlığın geleceğini şekillendirmek için birlikte çalışmalarının sonuç vereceğine inanıyordu. Ona göre her iki dinin de amacı savaş değil barıştır (a.g.e., s. 399).

Eserleri. 1. “Mittelöstliche Entwicklung-sprojekte im Zusammenhang mit der Hilfe der Vereinten Nationen für die arabischen Palästina-Flüchtlinge” (Informationen des Instituts für Raumforschung [Bad Godesberg 1953], s. 63-83). 1948 savaşından sonra Filistin mültecileri için Birleşmiş Milletler tarafından geliştirilen projeler üzerine yapılmış bir çalışmadır. 2. “Nationalismus und Islam bei Mustafā Kāmil. Ein Beitrag zur Ideengeschichte der ägyptischen Nationalbewegung” (WI, N. S., IV/4 [1956], s. 241-341). Doktora tezinin özeti niteliğindeki çalışma Mısır’ın İngiliz işgalinden kurtulması için uğraşan Mustafa Kâmil’in hayatı, milliyetçilik ve İslâm anlayışı hakkındadır. 3. “Gamal Abdannasir” (Die geistig-politischen Profile der Gegenwart in Asien. Eine Auswahl von Vorträgen der Seminare der Österreichischen UNESCO-Kommission, Wien 1964, s. 32-50). 4. “Der Muslim und die Obrigkeit” (Zeitschrift für Politik, N. F., XII [Berlin 1965], s. 319-332). Bu çalışmada müslümanların yöneticilerle ilişkisi ele alınmaktadır. 5. Tradition und Säkularismus im modernen ägyptischen Schulwesen bis zum Jahre 1952: Ein Beitrag zur Geistes-und Sozialgeschichte des islamischen Orients (Wiesbaden 1966; doçentlik tezi). 6. “Eine Bewegung unter den Notabeln Syriens 1877-78. Neues Licht auf die Entstehung des arabischen Nationalismus” (ZDMG Supplementa I, Wiesbaden 1969, s. 631-649). 7. “Kalifat, Dâr al-Islâm und die Loyalität der Araber zum Osmanischen Reich bei hanafitischen Juristen des 19. Jahrhunderts” (Correspondance d’orient, XI [Bruxelles 1971], s. 443-462). Aslı bir tebliğ olarak hazırlanan makalede XIX. yüzyıl Hanefî fakihlerine göre Araplar’ın Osmanlı hilâfetine bağlılığı meselesi ele alınır. 8. “Internationale Politik am Mittelmeer” (Die Internationale Politik 1966-1967, ed. Karl Carstens, Wien 1973, s. 205-305). 1966-1967 yıllarında Ortadoğu’da geçen olayları anlatan bir çalışmadır. 9. “Der Mittelostkonflikt nach dem Krieg von 1967” (Die Internationale Politik 1968-1969, ed. Karl Kaiser, Wien 1974, s. 225-284, 566-571). 10. Der Islam und die Muslime: Geschichte und religiöse Traditionen (Berlin 1985). Steppat ve Baber Johansen’in birlikte hazırladıkları çalışma, İslâmiyet ve müslümanları tanıtma amacıyla yazılmış olup Berlin eyalet hükümeti tarafından yayımlanmıştır. 11. “Das Jahr 1933 und seine Folgen für die arabischen Länder des Vorderen Orients” (Die Grosse Krise der dreissiger Jahre: Vom Niedergang der Weltwirtschaft zum Zweiten Weltkrieg, ed. Gerhard Schulz, Göttingen 1985, s. 261-278). (çalışmalarının listesi için bk. Havemann -

Winkelhane, s. 3-10; Bibliographie der Deutschsprachigen, XVIII, 72-77). Steppat'ın makalelerinden bir kısmı Islam als Partner: Islamkundliche Aufsätze 1944-1996 başlığı altında yayımlanmış (bk. bibl.) ve eser Abdülgaffâr Mekkâvî tarafından Arapça'ya tercüme edilmiştir (el-İslâm şerîken: Dirâsât fi'l-İslâm ve'l-müslimûn, Küveyt 2004).

BİBLİYOGRAFYA

Fritz Steppat, Islam als Partner: Islamkundliche Aufsätze 1944-1996 (ed. T. Scheffler), Beirut 2001, tür.yer., ayrıca bk. editörün girişi, s. IX-XXX; a.mlf., "Der moderne Vordere Orient als Aufgabe an deutschen Universitäten", ZDMG, CXXVI (1976), s. 8-13; Gegenwart als Geschichte: Islamwissenschaftliche Studien. Fritz Steppat zum fünfundsechzigsten Geburtstag (ed. A. Havemann - B. Johansen), Leiden 1988, s. 1-2; A. Havemann - G. Winkelhane, "Bibliographie Fritz Steppat", a.e., s. 3-10; Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, XVIII, 72-77; "Bibliographie Fritz Steppat", WI, XXVIII (1988), s. 3-10; S. Reichmuth, "Fritz Steppat 24 June 1923 - 7 August 2006", a.e., XLVII (2007), s. 1-6.

Hilal Görgün

STERN, Samuel Miklos

(1920-1969)

Yahudi asıllı Macar şarkiyatçısı.

Macaristan'ın Tab şehrinde doğdu ve üç yaşında babasını kaybetti. Mektebe başlamadan önce annesinden İbrânîce okumayı öğrendi. Grek ve Latin klasiklerine dayalı bir öğrenimin yanında geleneksel yahudi eğitimi aldı. On altı yaşında kendi kendine Arapça çalışmaya başladı. 1939 yılında Kudüs'e gidip Hebrew Üniversitesi'ne girdi ve burada D. H. Baneth, E. Schau, H. J. Polotsky, Julius Guttmann, Leon Roth, H. P. Pflaum-Peri, S. D. Goitein gibi hocalardan şarkiyat ve Romanistik okudu. Ancak II. Dünya Savaşı sırasında yaptığı askerlik görevinden dolayı okumasına üç yıl ara verdiği için diplomasını 1947'de alabildi. Ertesi yıl İngiltere'ye giderek Oxford Üniversitesi'nde Sir Hamilton Alexander Roskeen Gibb'in doktora öğrencisi oldu ve 1950'de eski Endülüs müveşşahları üzerine hazırladığı teziyle doktorasını tamamladı.

1951'de The Encyclopaedia of Islam'ın ikinci edisyonuna genel sekreter tayin edilen Stern, bu görevini beş yıl kadar sürdürdükten sonra Oxford'da bulunan Ashmolean Müzesi'nde Doğu sikkeleri sorumlusu yardımcılığına, 1958'de Oxford Üniversitesi All Souls College'da araştırma görevliliğine ve 1965'te buna ilâveten Doğu İncelemeleri Fakültesi'nde İslâm medeniyeti tarihi öğretim üyeliğine getirildi. Oxford Üniversitesi'nde çalıştığı dönemde ülke içinde ve dışındaki birçok üniversiteden aldığı davetler üzerine çeşitli konferanslar veren Stern Kudüs, Philadelphia, Leiden, Manchester ve Harvard gibi üniversitelerden gelen hocalık tekliflerini kabul etmedi. 29 Ekim 1969'da geçirdiği şiddetli bir astım krizi sonucu öldü. Tel Aviv Üniversitesi Israel Oriental Studies'in II. cildini (1972) onun hâtırasına adamıştır.

Stern daha çok İslâm tarihi, felsefesi, edebiyatı, sanatı, sikkeleri ve İbrânî felsefesi, edebiyatı alanlarında irili ufaklı 254 eser yazmıştır; bunların çoğu makale halindedir. Makalelerinin ve kitaplarının dışında birçok ansiklopedi

maddesi (The Encyclopaedia of Islam [EI2], Encyclopedia Britannica, Cassel's Encyclopaedia of Literature) ve kitap tanıtım-eleştiri yazısı bulunmaktadır. Üzerinde adının yer aldığı kitapların bazıları ise editörlüğünü veya ortak editörlüğünü yaptığı, içine kendi çalışmalarını da dahil ettiği toplu yayınlardır. Diğer bazıları da ölümünden sonra tekrar yayımlanan seçilmiş eski makalelerinden oluşmaktadır. Onun özellikle Endülüs Arap ve İbrânî müveşşahlarının İspanyolca yazılmış son dizeleri (harce) üzerine yaptığı çalışma bir keşif niteliğindedir. Stern bu eserinde, kullanılan İspanyolca'nın birçok Arapça kelime içeren Mozarap lehçesi olduğunu ortaya koymuştur (Sela, s. 265).

Eserleri. 1. Les chansons mozarabes: les vers finaux (kharjas) en espagnol dans les muwashshas arabes et hebreux (Palermo 1953; Oxford 1964). 2. Isaac Israeli: a Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century (Alexander Altman ile birlikte, Oxford 1958).

3. The First Appearance of Ismailism in Iran (Teheran 1961). 4. Fatimid Decrees: Original Documents from the Fatimid Chancery (London 1964). 5. Documents from Islamic Chanceries (Oxford 1965). Editörlüğünü yaptığı bu eserde "Two Ayyubid Decrees from Sinai" isimli bir makalesi bulunmaktadır (s. 9-38). 6. Aristotle on the World-State (Oxford 1970 [Eserde baskı tarihi yanlışlıkla 1968 olarak gösterilmiştir]). 7. The Islamic City. A Colloquium (Oxford 1970). Albert Habib Hourani ile birlikte editörlüğünü yaptığı eser, 1965'te Oxford'da Yakındoğu Tarihi Grubu tarafından gerçekleştirilen toplantıda sunulan tebliğlerden oluşmaktadır. Stern'in bu eserde "The constitution of the Islamic city" adlı bir makalesi bulunmaktadır (s. 25-50). 8. Three Unknown Buddhist Stories in an Arabic Version (Sophie Walzer ile birlikte, Oxford-Columbia 1971). 9. Islamic Philosophy and the Classical Tradition. Essays Presented by his Friends and Pupils to Richard Walzer on his Seventieth Birthday (Oxford 1972). Editörlüğünü Albert Habib Hourani ve Vivian Brown ile birlikte yaptığı eserde "Abū ʿIsā ibn al-Munajjim's Chronography" adlı bir makalesi yer almaktadır (s. 437-466). 10. Hispano-Arabic Strophic Poetry: Studies (haz. L. P. Harvey, Oxford 1974). Doktora tezinin bir özetiyle aynı konuda yayımladığı Fransızca ve İtalyanca dört makalesinin İngilizce tercümeleridir. 11. Studies in Early Ismāʿilism (Jerusalem-Leiden 1983). 12. Medieval Arabic and Hebrew Thought (haz. F. W. Zimmerman, London

1983). 13. History and Culture in the Medieval Muslim World (London 1984). 14. Coins and Documents from the Medieval Middle East (London 1986). Stern ayrıca, C. R. Barber ile birlikte Ignaz Goldziher'in Muhammedanische Studien adlı eserinin İngilizce tercümesini yapmıştır (Muslim Studies-Muhammedanische Studien, I-II, London 1967-1971).

BİBLİYOGRAFYA

Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 142-143; Shulamit Sela, "The Interaction of Judaic and Islamic Studies in the Scholarship of S. M. Stern", The Jewish Discovery of Islam (ed. M. Kramer), Tel Aviv 1999, s. 261-271; J. D. Latham - H. W. Mitchell, "The Bibliography of S. M. Stern", JSS, XV (1970), s. 226-238; C. E. Bosworth, "Dr. S. M. Stern, M. A., D. Phil.", Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies, VIII, London 1970, s. IX; J. Wansbrough, "Samuel Miklos Stern", BSOAS, XXXIII (1970), s. 599-602; R. Walzer, "In Memoriam Samuel M. Stern", IOS, II (1972), s. 1-14; M. M. Plessner, "Stern, Samuel Miklos (1920-1969)", EJd., XV, 392.

Sedat Şensoy

STOACILAR

(bk. REVÂKIYYÛN).

STOLAÇ

(bk. USTULÇE).

STOREY, Charles Ambrose

(1888-1968)

İngiliz şarkiyatçısı.

21 Ağustos 1888’de İngiltere’nin kuzeyindeki Blackhill’de doğdu. Lancashire’de bulunan Rossall School’daki eğitimden sonra klasik Batı ve Doğu dillerini öğrenmek için gittiği Cambridge Trinity College’ı bitirdi. Öncelikle Arap dili ve edebiyatı üzerine çalıştı, 1912’de akademik eğitimini tamamladı. 1914’te Hindistan’da Aligarh Anglo-Muhammedan Oriental College’a Arapça hocası olarak tayin edildi. 1919’da Hindistan’dan ayrıldı ve Londra’da Indian Office’te kütüphane müdür yardımcısı (1919-1927), ardından kütüphane müdürü (1927-1933) oldu. R. A. Nicholson’ın emekliye ayrılmasıyla 1933’te onun yerine Cambridge Üniversitesi Arapça hocalığına tayin edildi. 1947’de emekli oluncaya kadar bu görevde kaldı. Bundan sonra ömrünü Hove şehrinde Fars edebiyatı üzerinde araştırma ve çalışmalar yaparak geçirdi. 24 Nisan 1968’de burada öldü.

Eserleri. 1. Persian Literature: A Bio-bibliographical Survey. Storey’i şöhrete kavuşturan bu çalışma dinî ilimler, tarih, edebiyat ve şiir gibi çeşitli dallarda Farsça yazılmış eserler konusunda ilk başvuru kaynağı olmuştur. Ömrünün büyük kısmını bu kitabı yazmakla geçiren Storey, Farsça eserleri ilim dallarına göre müelliflerin kısa hayat hikâyeleriyle birlikte düzenleyerek kitabı kaleme almıştır. Müellif, önsözde de belirttiği gibi Carl Brockelmann’ın Geschichte der Arabischen litteratur’üne benzer bir çalışma yapmak istemiş, ancak ondan farklı şekilde kitap tertibini kronolojik olarak dönemlere göre değil konularına göre düzenlemiştir. Eserlerin nüshalarının bulunduğu yerleri gösterirken bunların baskıları ve tercümeleri hakkında da etraflı bilgi vermiştir. Storey eserinde 150 civarında yazma kütüphane katalogu ve defterinden, ayrıca basma eserler kataloglarından ve kütüphane kayıtlarından faydalanmış, müelliflerin biyografilerini yazarken çoğu Farsça olmak üzere Arapça ve Urduca ellinin üzerinde tezkireye ve diğer temel kaynaklara başvurmuştur. Storey hayatta iken eserin sadece I. cildi (birinci bölüm, London 1927-1939, ikinci bölüm,

London 1953) ve II. cildin birinci bölümü (London 1958) basılabilmiştir. Eserin diğer bölümleri Royal Asiatic Society'e teslim edilmiş ve bunlar çeşitli ilim adamlarınca yeniden düzenlenerek yayımlanmıştır (II/2, London 1971; II/3; Leiden 1977; III/1, Leiden 1984; III/2, Oxford 1990). Eserin bir devamı niteliğinde Storey'in malzemesinden çok sınırlı şekilde faydalanarak François de Blois tarafından Royal Asiatic Society için hazırlanan Moğollar öncesi şiir bölümü V. cilt olarak neşredilmiştir (V/1, Leiden 1992; V/2, 1994; V/3, 1997; bu cildin gözden geçirilmiş tam şekli 2004'te çıkmıştır). Kitabın III. cildinin üçüncü bölümü ve IV. cildi henüz basılmamıştır. Eserin 1972'den önce basılan kısmı Yuri Bregel tarafından üç cilt halinde Rusça'ya tercüme edilmiş (Moscow 1972), Rusça tercümesinden de Yahyâ Âryanpûr, Sirus Îzadi ve Kerîm Keşâverz tarafından kısmen Farsça'ya çevrilmiştir (Edebiyyât-ı Fârisî, Tahran 1362 hş./1983). 2. el-Fâẖir. Storey, Ebû Tâlib Mufaddal b. Seleme'nin bu eserini neşretmiştir (Leiden 1915, ofset baskı, Kahire 1982). 3. Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Library of the India Office (I-II, London 1930-1940). Bu katalogun Kur'an konusunda yazılan eserlerle ilgili II. cildinin birinci bölümü Storey tarafından hazırlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Storey, Persian Literature, Önsöz, I, s. V-VII; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 118-119; Yahyâ Murâd, Muʿcemü esmâʾi'l-müsteşriḳīn, Beyrut 1425/2004, s. 440; Îrec Efşâr, "Vefât-ı İstevrî", Rehnümâ-yi Kitâb, X/3, Tahran 1346 hş., s. 320-322; G. M. Meredith-Owens, "Professor Charles Ambrose Storey", JRAS (1967), s. 182; R. B. Serjeant, "In Memoriam Professor Charles Ambrose Storey", IC, XLIII/1 (1969), s. I-II; Yu. E. Borshchevsky - Yu. E. Bregel, "The Preparation of a Bio-Bibliographical Survey of Persian Literature", IJMES, III/2 (1972), s. 169-185; F. de Blois, "C. A. Storey's Persian Literature: An Interim Report", JRAS (1990), s. 370-375; Mecdüddin Keyvânî, "İstevrî", DMBİ, VIII, 216-217.

Rıza Kurtuluş

STROTHMANN, Rudolf

(1877-1960)

Alman şarkiyatçısı.

4 Eylül 1877'de Almanya'nın Vestfalya bölgesindeki Lengerich-Wechte'de dinine bağlı hıristiyan bir aile içinde doğdu. İlk ve orta öğreniminden sonra Halle ve Bonn

üniversitelerinde hıristiyan teolojisi ve şarkiyat okudu. Hocaları arasında meşhur şarkiyatçı Carl Brockelmann da bulunmaktadır. 1905'te Münster'de öğretmen olarak çalışmaya başladı. 1907-1923 yılları arasında Schulpforta'da lise öğretmenliği ve papazlık yaptı. Bu arada ilmî çalışmalarını devam ettirdi ve 1911'de Halle Üniversitesi'nde Carl Brockelmann'ın yanında Das Staatsrecht der Zaiditen başlıklı doktora tezini hazırladı. 1923'te Carl Heinrich Becker ve Helmut Ritter'in girişimiyle Giessen Üniversitesi'nin Şarkiyat Bölümü'nde öğretim üyeliğine tayin edildi. 1927 yılında Ritter'in halefi olarak Hamburg Üniversitesi'ne geçti. 1947'de emekli olmasından sonra da burada ders vermeye devam etti. 1911-1912, 1929-1930 ve 1952'de Suriye, Filistin ve Yemen'e araştırma gezilerinde bulunan Strothmann, Göttingen'deki İlimler Cemiyeti (Gesellschaft der Wissenschaften), Hamburg'daki Joachim-Jungius Topluluğu ve Bombay'daki Ismaili Society üyesiydi. Carl H. Becker tarafından kurulan Der Islam dergisinin editörlüğünü 1927'den itibaren yalnız, 1948'den 1960'a kadar öğrencisi Bertold Spuler ile birlikte yürüttü. Uzun bir hastalık döneminin ardından 15 Mayıs 1960'ta Hamburg'da öldü.

Strothmann şarkiyat alanındaki çalışmalarını başta Zeydîlik, Nusayrîlik ve İsmâiliyye olmak üzere Şiî fırkaları üzerinde yoğunlaştırmıştır. Daha çok bâtınî fırkalarla uğraşmakla birlikte İslâmiyet hakkında standart şarkiyatçı gelenek içinde görüşler dile getirmiştir. Bu gelenek İslâmiyet'i Hıristiyanlık ile mukayese edip siyaset bağlamı içinde değerlendirmektedir. Buna göre kurucusu olarak kabul edilen Hz. Muhammed bir yandan yahudi-hıristiyan geleneğinin anladığı mânada peygamber, diğer yandan devlet başkanı

olduğu için İslâmiyet hem din hem de siyasî bir kurum diye ele alınmaktadır. Bundan dolayı müslümanların çeşitli fırkalara bölünmesinin önemli sebeplerinden biri olarak siyasî durumla dinî inancın birbiriyle bağlantısı üzerinde durulmuştur. Strothmann bu konuda İslâm tarihinde üç istikametin varlığından bahseder. Orta yol diye Sünnîliği görürken diğer iki uçta Hâricîlik ve Şiîlik bulunmaktadır. Sünnîler açık bir siyasî nazariye ortaya koymaktan ziyade dinî inançla siyasî gerçeği birbiriyle uyuşturma yolunu benimsemişlerdir. Hâricîler ise yönetim işini dinden tamamen ayırmışlar, buna karşılık Şiîler tam aksine imâmet meselesini bir inanç konusu haline getirerek inancın ayrılmaz bir parçası yapmışlardır. Ancak Strothmann'ın bu tasnifinin yeterince temellendirilmemiş, üstünkörü bir tasnif olduğu onun Şiîler'le ilgili olarak sonradan yaptığı bazı değerlendirmelerde ortaya çıkmaktadır. Nitekim Şiîliğin zaman içinde siyasî alanda haddinden fazla bir dirençle karşılaştığı için ağırlık merkezini dinî alana kaydırdığını iddia ederken sanki daha önceki genellemesini terketmiş gibidir (İA, XI, 502-503).

Şarkiyatçı yöntemin temel yaklaşımı olan, İslâm toplumlarındaki gelişmeleri hıristiyan kaynaklarıyla izah etme gayretlerinden uzak kalmayan Strothmann, Şiîlik'teki ıstırap (passion), tecellî (epiphanie) ve rec'at (parusie) gibi kavramları hıristiyan düşüncesinin tesirine atıfla açıklamaya çalışır ve Şiîlik'le birlikte ıstırap çekme unsurunun tekrar dinî hayatın içine nüfuz ettiğini iddia eder. Ona göre bu ıstırap çekme rûhiyatının dinîleştirilmesi, çoğunlukla başka bir dinî tasavvurun veya mânevî unsurun buna eklenmesinden doğmuştur (a.g.e., XI, 503). Strothmann, Şiîler'in imamın ölümünü rec'at dönüşüne inanma tasavvuruyla tesirsiz hale getirdiğini, böylece mehdî inancını ortaya çıkardığını belirtir.

Strothmann tecellî konusunda Şiî fırkaları arasındaki görüş ayrılıklarına dikkat çeker. Meselâ Zeydîler, Allah'ın imamın şahsında tecellîsini tamamen aklî olarak ilâhî hidayetle sınırlar ve söz konusu nurun mûcizevî bir şekilde Hz. Ali'nin soyuna akışını reddeder. Gulât-ı Şîa'da ise tecellî Hıristiyanlık'ta olduğu gibi kesin bir hulûl anlayışına dönüşür. Strothmann'ın Şiî akîdesiyle ilgili yorumlarında hıristiyan teolojisinin tesirlerinin takip edilmesi başka örneklerde de mümkündür. Yine İmâmiyye Şîası'nda imam bir insan olarak kalmakla beraber kendisinde kısmî hulûl

yoluyla ilâhî bir nur cevherinin mevcudiyeti böyle bir tesir dikkate alınmadan anlaşılamaz. Strothmann, Şiî fırkaları üzerindeki hıristiyan tesirini gösterme hususunda oldukça gayretli olmakla birlikte sonuçta Şîa'nın İslâm dahilinde ele alınması ve bu sebeple bir bütün olarak İslâm'ın tamamını ilgilendiren meselelerle ilişkisinin kurulması gerektiğini belirtir (geniş bilgi için bk. a.g.e., XI, 502-513). Strothmann'ın şarkiyat araştırmalarıyla bağlantılı olarak ilgilendiği diğer bir alan da Doğu kiliseleridir. Nestûrî kilisesiyle Mısır'daki Kıptî kilisesi hakkında araştırmalar yapmış ve bu kiliselerin bulundukları coğrafyada güçlenmeleri için çalışmıştır.

Eserleri. Kitapları. 1. Das Staatsrecht der Zaiditen (Strassburg 1912). Der Islam dergisinin eki olarak yayımlanmış doktora tezi olup Zeydî siyaset düşüncesi hakkındadır. 2. Kultus der Zaiditen (Strassburg 1912). Zeydîlik'teki inanç ve ibadet şekillerini diğer mezheplerle karşılaştırmalı olarak ele alan bir eserdir. 3. Die koptische Kirche in der Neuzeit (Tübingen 1932). Kıptî kilisesinin Napolyon'un 1798'deki Mısır'ı işgalinden itibaren tarihçesini ele alır. 4. Die Zwölfer-Schiʿa. Zwei religionsgeschichtliche Charakter aus der Mongolenzeit (Leipzig 1926 → Hildesheim 1975). İsnâaşeriyye'nin Moğollar dönemindeki tarihiyle ilgili bir eserdir. 5. Die religiösen Kraefte Asiens (Hamburg 1937). Walther Schubring ve Wilhelm Gundert ile birlikte hazırlanan bu kitap Asya'daki Doğu dinleri hakkındadır. 6. Das Strafrecht der vorislamischen und der islamischen Araber (Hamburg 1950). 7. Morgenlaendische Geheimsekten in abendlaendischer Forschung und die Handschrift Kiel Arab. 19. (Berlin 1953). İslâm dünyasındaki bâtınî fırkalar ve bunlar üzerine Batı'da yapılan çalışmalara dairdir. 8. Esoterische Sonderthemen bei den Nusairi. Geschichten und Traditionen von den heiligen Meistern aus dem Prophetenhaus (Berlin 1958). Nusayrîlik üzerine yapılmış küçük bir çalışmadır.

Neşirleri. 1. Muhammed b. Hasan ed-Deylemî, Beyânü mez̠hebi'l-Bâṭıniyye ve buṭlânüh (Geheimlehre der Batıniden nach der Apologie "Dogmatik des Hauses Muhammed" von Muhammed ibn al-Hasan ad-Dailami, İstanbul 1938). 2. Ziyâeddin İsmâil b. Hibetullah el-İsmâilî es-Süleymânî, Kitâbü'l-Mîzâc ve't-tesnîm (Ismailitischer Kommentar zum Koran, I-IV, Göttingen 1947-1955). 3. Gnosis-Texte der Ismailiten. Arabische Handschrift Ambrosiana H 75 (Göttingen 1943). 4. Kitâbu'l-

Keşf (London-Bombay 1952). Ca‘fer b. Mansûrü'l-Yemen'in İsmâilî doktrini hakkındaki eserinin neşridir. 5. Adolf Grohmann zum siebzigsten Geburtstag

(Berlin 1958). Bertold Spuler ile birlikte Adolf Grohmann'ın yetmişinci doğum yılı armağanı olarak hazırlanan eser çeşitli makalelerden oluşup Der Islam dergisinin XXXIII. cildi (1958) olarak yayımlanmıştır.

Strothmann çoğunluğu Şiî fırkaları hakkında olan çok sayıda makale kaleme almıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: "Literatur der Zaiditen" (Isl., I [1910], s. 354-368; II [1911], s. 49-78); "Bedr-Ohod und Kerbela" (OLZ, XXIX [1926], s. 809-818); "Die Charidschiten" (ZDMG, LXXXI [1927], s. LX-LXI); "Berber und Ibâditen" (Isl., XVII [1928], s. 258-279); "Islamische Konfessionskunde und das Sektenbuch des Aş‘ari" (Isl., XIX [1931], s. 193-242); "Drusen-Antwort auf Nusairî-Angriff" (Isl., XXV [1939], s. 269-281); "Kleinere ismailitische Schriften" (Islamic Research Association Miscellany [ed. Asaf A. A. Fyzee], London 1949, s. 121-163); "Die Mubâhala in Tradition und Liturgie" (Isl., XXXIII [1958], s. 5-29); "Islamstaaten und christlicher Westen heute" (Isl., XXXIV [1959], s. 1-33). Ayrıca başta Encyclopedia of Islam olmak üzere çeşitli ansiklopediler için maddeler yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

R. Strothmann, "Şi'a", İA, XI, 502-513; Abdurrahman el-Bedevî, Mevsûʿatü'l-müsteşriḳīn, Beyrut 1993, s. 34-36; Abdülhamîd Sâlih Hamdân, Ṭabaḳātü'l-müsteşriḳīn, Kahire, ts. (Mektebetü Medbûlî), s. 87-89; Bibliographie der deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, XVIII, 113-117; B. Spuler, "Rudolf Strothmann (1877-1960)", Isl., XXXVI/1-2 (1960), s. 1-3; R. Paret, "Rudolf Strothmann (4.9.1877 - 15.5.1960)", ZDMG, CXI (1962), s. 13-15; R. Sellheim, "Autobiographische Aufzeichnungen und Erinnerungen von Carl Brockelmann", Oriens, XXVII (1981), s. 42; Mecdüddin Kîvânî, "İştrutmân, Rudolf", DMBİ, IX, 9-10.

Hilal Görgün

STUDIA ISLAMICA

Fransız şarkiyat dergisi.

1953 yılında Robert Brunschvig ve Josef Schacht'ın editörlüğünde Paris'te kurulmuş olup İslâm'ın dinî, tarihî, kültürel ve fikrî yönlerini konu alan makaleleri içermektedir. İlk iki sayısı yıllık olarak çıkmış, daha sonra yılda iki sayı yayımlanmıştır. Aradaki bazı yıllarda (1958, 1968, 1971) tek sayı halinde basılan dergide Schacht'ın yerine 1971-1972'de bir süre G. E. von Grunebaum, ardından onun yerine 1975'ten itibaren A. L. Udovitch ve 1976'dan itibaren Brunschvig'in yerine A.-M. Turki editörlük yapmıştır. Ağırlıklı olarak Fransızca ve İngilizce makalelerin yer aldığı derginin ilk takdim yazısında yayın ilkeleri anlatılırken öncelikle İslâm dininin meydana getirdiği medeniyetin muhteva ve niteliklerini ortaya koyma hedefi vurgulanmıştır. İslâm araştırmaları uzmanlarının yanında diğer eğitimli okuyuculara da hitap etmeyi amaçlayan derginin editörleri yeni konu ve tesbitleri öne çıkarmaya gayret göstermişlerdir.

Kuruluşundan itibaren araştırmacıların ilgisini çeken dergide birçok meşhur şarkiyatçının yazısı yayımlanmıştır. İlk sayıya J. Schacht'ın kaleme aldığı, kelâm ve akaid alanında o yıllarda ortaya çıkarılan kaynakların tanıtıldığı "New Sources for the History of Muhammadan Theology" adlı makalesiyle başlanmış, bu sayıda ayrıca Bernard Lewis, Osman Turan, G. E. Von Grunebaum, J. Lecerf ve J. Berque de İslâm tarihinde aykırı akımlar, Selçuklu hükümdarları, İslâm edebiyatı, mistik eğilimler ve Kuzey Afrika'ya dair makaleler yazmışlardır. Diğer sayılarda G.-H. Bousquet'nin "Observations sociologiques sur les origines de l'Islam", Ch. Pellat'nın "Le culte de Mu'awiya au IIIe siècle de l'hégire", R. Arnaldez'in "La pensée religeuse d'Averroes", A. Hourani'nin "The Changing Face of the Fertile Crescent in the XVIIIth Century", E. Tyan'ın "Méthodologie et sources du droit en Islam", J. Schacht'ın "Problems of Modern Islamic Legislation", A. Ahmed "Sayyid Ahmed Khan, Jamal al-Din al-Afghani and Muslim India", M. Allard'ın "Une méthode nouvelle pour l'étude du Coran", G. Makdisi'nin "Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History", H. Corbin'in "La place du Molla Sadra Shirazi dans la philosophie iranienne",

R. M. Frank'ın "Several Fundamental Assumptions of the Basra School of the Mu'tazila", S. H. Nasr'ın "Al-Hikmat al-Ilahiyyah and Kalam", M. Arkoun'un "Logocentrisme et vérité religieuse dans la pensée islamique", M. Bernard'ın "La notion du 'ilm chez les premiers mu'tazilites", F. Jadaane'nın "Les conditions socio-culturelles de la philosophie islamique", D. P. Little'ın "Did Ibn Taymiyya Have a Screw Loose?", C. Hillenbrand'ın "The Establishment of the Artuqid Power in Diyar Bakr in the Twelfth Century" ve B. Abrahamov'un "Al-Ghazzali's Theory of Causality" başlıklı makaleleri dikkat çeken yazılardan bazılarıdır. Paris'teki G. P. Maisonneuve-Larose tarafından basılan ve günümüzde de İslâm araştırmaları alanında Batı'daki önemli dergilerden biri kabul edilen Studia Islamica, 2003 yılından beri A. L. Udovitch ve H. Touati'nin yönetiminde yayın hayatına devam etmektedir. Derginin en son 2007 yılına ait 104-105. sayıları yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

St.I, I- (1953-), tür.yer.; R. Brunschvig, "Perspectives", a.e., I (1953), s. 5-21.

M. Sait Özervarlı

SU

Hayatın kaynağı ve bilinen bütün hayat formlarının vazgeçilmez öğesi olan su yerkürenin yapısı ve canlıların yaşaması için hayatî öneme sahiptir. “Su” anlamına gelen mâ’ kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de altmış üç âyette geçer (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “mâʾ” md.). Bunların çoğunda bilinen anlamıyla su söz konusudur; bir kısmında ise insanın yaratıldığı meniden mutlak biçimde veya bir nitelik belirtilerek su diye söz edilir (el-Furkān 25/54; es-Secde 32/8; el-Mürselât 77/20; et-Târık 86/5-7). Bir âyette de cehennemliklere içirilecek sıvı için bir nitelemeyle birlikte bu kelime kullanılır (İbrâhîm 14/16). Ayrıca Kur’an’da çeşitli vesilelerle suyun yağmur (en-Nûr 24/43; er-Rûm 30/48; Lokmân 31/34; eş-Şûrâ 42/28), nehir (el-En‘âm 6/6; er-Ra‘d 13/3; İbrâhîm 14/32; en-Neml 27/61, Nûh 71/12), pınar (el-Bakara 2/60, 74; Yâsîn 36/34; el-Kamer 54/12) ve deniz (en-Nahl 16/14; Fâtır 35/12) gibi çeşitli kaynak ve görünümlerinden yaygın biçimde söz edilir.

Bazı âyetlerde Allah’ın insanı ve bütün canlıları sudan yarattığı (el-Enbiyâ 21/30; en-Nûr 24/45; el-Furkān 25/54), gökten rızık, rızık sebebi ve temizlik aracı olarak temiz ve bereketli su indirdiği, böylece insanlara ve hayvanlara temiz ve tatlı sular içirdiği ve su ile yeryüzünü ölümden sonra diriltip insanlar ve hayvanlar için her türlü yeşil bitki, ekin ve meyveyi çıkardığı belirtilerek suyun yeryüzündeki varlıkların hayatı açısından önemine dikkat çekilmektedir (meselâ bk. el-Bakara 2/22, 164; el-En‘âm 6/99; el-Hicr 15/22; en-Nahl 16/10-11; el-Furkān 25/48-49; es-Secde 32/27; ez-Zümer 39/21; el-Câsiye 45/5; Kāf 50/9-11). Suyun belirli bir tat ve ölçüde yeryüzüne indirilmesinde ilâhî kudretin rolü ve susuz bırakılması halinde insanın çaresizlik içine düşeceği vurgulanarak bu nimete şükredilmesi ve üzerinde ibretle düşünülmesi istenmektedir (el-Kehf 18/41; el-Mü’minûn 23/18-19; el-Ankebût 29/63; er-Rûm 30/24; ez-Zuhruf 43/11; el-Vâkıa 56/ 68-70; el-Mülk 67/30). Kur’ân-ı Kerîm’de

suyun abdest ve gusül için gereken aslî temizlik aracı olduğuna (el-Mâide 5/6) ve diğer bazı özelliklerine değinilerek onun yağmur halinde inen şeklinin tertemiz ve tatlı (el-Furkān 25/48; el-Mürselât 77/27), deniz ve

göllerin bir kısmının tatlı-lezzetli, bir kısmının ise tuzlu-acı (el-Furkān 25/53; Fâtır 35/12) olduğu belirtilir. Bazı âyetlerde suyun ortak kullanımı ve paylaşımıyla ilgili prensiplere de yer verilir (eş-Şuarâ 26/155; el-Kamer 54/28).

Hadislerde de suyun önemi, kaynakları, korunması, kirletilmemesi, maddî ve hükmî temizlikte, içme ve sulamada kullanılmasıyla ilgili ayrıntılı açıklamalar yer alır (Wensinck, el-Muʿcem, "mvh" md.; Miftâḥu künûzi's-sünne, "mâʾ" md.). Bazı hadislerde suyun insanlar arasında müşterek olduğu bildirilmekte, onun ortak kullanımı ve hukukî tasarruflara konu edilmesiyle ilgili düzenleyici ilke ve ölçüler getirilmektedir (aş.bk.). Aynı şekilde suyun israf edilmemesi (Tirmizî, "Ṭahâret", 43; İbn Mâce, "Ṭahâret", 48) ve kirletilmemesi (Buhârî, "Vuḍûʾ", 25, 68; Müslim, "Ṭahâret", 87, 94-97) öğütlenip su kaynaklarının kirletilmesi lânete sebep olacak davranışlar arasında sayılmaktadır (Ebû Dâvûd, "Ṭahâret", 14; İbn Mâce, "Ṭahâret", 21). Hz. Peygamber, doğal niteliğini kaybetmediği sürece suyun temiz ve temizleyicilik özelliğini koruduğunu belirterek suyun kirlenmesinin ârızî bir durum olduğuna işaret etmiş, bu konuda suyun özelliğine ve insanların ihtiyacına uygun pratik ve kolaylaştırıcı bazı ölçüler koymuştur (meselâ bk. Ebû Dâvûd, "Ṭahâret", 34). Bu bağlamda Resûl-i Ekrem'in deniz suyu, bazı kuyu ve göl suları, insanın ve bazı hayvanların artığı olan su ve kendisiyle maddî veya hükmî temizlik yapılan suyun kullanılmasının hükmüyle ilgili açıklama ve uygulamaları rivayet edilmektedir (aş.bk.).

İslâm dini temizliğe büyük önem vermiş ve bunu başta namaz olmak üzere bazı ibadetlerin ön şartı saymıştır. Fıkıh terimi olarak "tahâret" hem bedende, elbisede ve çevrede bulunan maddî kirlerden (necâset) hem de abdest ve gusül gibi hükmî kirlilik halinden (hades) temizlenmeyi kapsar; her iki tür temizliğin tabii ve aslî aracı sudur. Bu sebeple fıkıh eserlerinin ilk bölümü tahâret konusuna ayrılmış, bu başlık altında maddî ve hükmî temizlikte kullanılmasının câiz olup olmadığı yönünden suların çeşitleri, nitelikleri ve hükümleri üzerinde geniş biçimde durulmuştur. Ayrıca fıkıh eserlerinin "ihyâü'l-mevât", "keryü'l-enhâr" ve "şirb" gibi bölümlerinde suyun mülkiyet düzeni, buna bağlı olarak içmede, sulamada, günlük hayatta kullanımı ve hukukî tasarruflara konu edilmesi ayrıntılı biçimde işlenir.

Temizlik Hükümleri Açısından Su. Hanefî fıkıh eserlerinde suların temiz ve / veya temizleyici sayılıp sayılmamasıyla ilgili hükümler, suyun doğal nitelikte olup olmadığı dikkate alınıp mutlak su ve mukayyet su şeklinde bir ayırım yapılarak incelenir. Suyun temiz ve temizleyici olma özelliğini koruması veya kaybetmesi konusunda az yahut çok olması önemli olduğu için, bunu belirlerken durgun su ve akarsu ayırımından da yararlanılır. Diğer mezheplere ait eserlerde de tasnif, terminoloji ve görüşlerde bazı farklılıklarla birlikte aynı konular işlenir. Bu konularda fıkıh literatüründe yer alan ayrıntılı görüş ve yorumlar, Hz. Peygamber'den nakledilen bazı hadislerin ışığında müslüman toplumların asırlar boyunca oluşan bilgi ve tecrübe birikimlerini yansıtmaktadır. Bu çerçevede birçok ihtimalin geniş biçimde ele alınması, bunların o dönemlerde sık karşılaşılan durumlar olması, özellikle suyun az bulunduğu ve korunması için yeterli önlemlerin alınamadığı yerlerin dikkate alınmasıyla da yakından ilgilidir. Dolayısıyla dindeki kolaylık ilkesi gereği temizlikte kullanımı hakkında olumlu görüş belirtilen bütün durumlarda sağlığa uygunluk anlamının bulunmadığına ve bu hususun ayrıca göz önünde bulundurulması gerektiğine dikkat edilmelidir.

a) Mutlak Su. Tabii halini koruyan ve içine mahiyetini değiştirecek başka madde karışmamış suya bütün mezheplerde mutlak su denir. İlâve bir isim veya özellik belirtmeden su dendiğinde bu kısımdaki sular kastedilir. Tabiatta normal halde bulunan yağmur, dolu, kar, çiğ, göl, ırmak, pınar ve kuyu suları mutlak sulardır. Deniz suyu da mutlak sulardan sayılmıştır (aş.bk.). Hanefîler'e göre kendisinden tuz üretilen su mutlak grubuna girerse de tuzun erimesiyle oluşan su bu nitelikte sayılmaz. Ağaçlardan ve meyvelerden sıkılan suyun mutlak olmadığında fikir birliği bulunmakla birlikte asma çubuğundan veya diğer meyvelerden kendi kendine damlayan ya da kavun karpuzdan sıkmadan çıkan suyu ve hurma şırasını mutlak su kabul eden fakihler vardır.

Mutlak su sıvı, akıcı, renksiz, kokusuz ve tatsız olup bu özelliklerinden birini kaybetmesi halinde mutlak su olmaktan çıkar. Meselâ donarak sıvılık ve akıcılığını kaybeden veya içine karışan başka maddeler sebebiyle koyulaşıp pelte ya da bulamaç haline gelen yahut renk, koku veya tadında önemli bir değişime uğrayan su mutlak olma niteliğini kaybeder. Buna karşılık özelliklerinde önemli bir değişiklik meydana getirmeyen az

miktarda temiz bir maddenin karıştığı su mutlak olarak kalır. Hz. Peygamber'in hamur kalıntıları bulunan bir kaptaki su ile yıkandığı rivayet edilir (İbn Mâce, "Ṭahâret", 35; Nesâî, "Ṭahâret", 149). Aynı şekilde suyun kaynağında bulunan veya dışarıdan girmekle birlikte sakınılması mümkün olmayan temiz maddelerin karışmasıyla değişme meydana gelmesinin suyun mutlaklığını etkilemeyeceği hususunda fakihler görüş birliği halindedir. Meselâ su yosun tutar veya uzun süre beklemekle rengi, kokusu, tadı bozulursa kaynağında bulunan veya içinde oluşan çamur, kireç, kükürt, tuz, böcek ve balık gibi maddeler ya da dışarıdan rüzgâr ve selin getirdiği yaprak ve saman gibi nesneler sebebiyle özelliklerinden bir kısmını yitirirse mutlak olmaktan çıkmaz. Hanefî ve Hanbelîler'le Şâfiîler'in çoğunluğuna ve Mâlikîler'in bir kısmına göre içine karışmayıp yakınında bulunan veya içinde olmakla birlikte çözülüp suya karışmayan temiz veya pis bir maddenin etkisiyle kokusu değişen suyun hükmü de böyledir.

Sakınılması mümkün olan temiz bir maddenin suya girmesi veya iradî olarak katılması sebebiyle özelliklerinde önemli ölçüde değişiklik meydana gelen suyun hükmü konusunda mezheplerin farklı ictihadları vardır. Mâlikî ve Şâfiîler'le Hanbelî mezhebinde tercih edilen görüşe göre bu su temiz olmakla birlikte mutlak olma niteliğini kaybeder. Hanefîler ise suya karışan maddenin özelliğine ve suda meydana getirdiği değişimin derecesine göre ayırımlar yapar. Eğer karışan şey sabun, safran, çöven otu, sedir yaprağı (günümüzde klor, deterjan vb.) gibi suyun temizleyicilik gücünü arttırıcı nitelikte bir madde ise berraklığı kaybolmamak ve su denebilecek şekilde kalmak şartıyla su mutlak olma niteliğini korur. Onlar bu konuda, "Su bulamazsanız teyemmüm edin" meâlindeki âyette geçen (en-Nisâ 4/43) "mâ'" kelimesinin bir kayıt konmadan kullanılmış olmasını ve Hz. Peygamber'in yıkanırken veya cenaze yıkatırken su ile birlikte hatmi ve sedir yaprağı gibi temizlik maddelerini kullandığı / kullandırdığı yönündeki bazı rivayetleri delil gösterir (Buhârî, "Cenâʾiz", 8; Müslim, "Cenâʾiz", 36). Ahmed b. Hanbel'den de bu nitelikteki su ile abdest alınabileceği yönünde bir rivayet vardır. Hanefîler, değişimin derecesiyle ilgili olarak yaptıkları ayırımda söz konusu maddenin

suda pişirilip pişirilmemesini veya bu maddenin suyun normal özelliklerine üstün gelip gelmemesini esas alırlar. Suda bakla, nohut veya mercimek gibi bir madde pişirilir ve onun en az bir özelliğini değiştirirse sıvılık ve

akıcılığı kaybolmasa bile suyun mutlak olma özelliği ortadan kalkar. Pişirme söz konusu değilse katılan maddenin suya üstün gelip gelmediğine bakılır. Hanefî âlimleri suya üstünlüğün meydana gelmesinin tesbiti hususunda katılan maddenin katı ve sıvı oluşuna göre pratik bazı ölçüler koymuşlardır (İbn Âbidîn, I, 181-183).

Mutlak su, temiz ve temizleyici olup olmaması yönünden çeşitli kısımlara ayrılır. Suyun temizleyici sayılması hem maddî hem abdest ve gusül gibi hükmî temizlik aracı olmasını, temiz sayılması ise hükmî temizlik dışında kalan maddî temizlik vb. alanlarda kullanılabilir olmasını ifade eder. Suyun bu açıdan sınıflandırılması ve bazı su türlerinin hükmü konusunda fıkıh mezhepleri arasında görüş ayrılıkları vardır.

1. Temiz ve temizleyici sular. Mutlak olma niteliğini kaybedecek ölçüde rengi, kokusu ve tadı bozulmamış, içine pis madde karışmamış ve kullanılması mekruh veya şüpheli hale gelmemiş sular temiz ve temizleyici sayılır. Bu sular yeme içmede ve her türlü maddî ve hükmî temizlikte kullanılabilir. Tabiatta normal halde bulunan mutlak sular kural olarak böyledir. Hz. Peygamber deniz suyunun da temizleyici (tahûr) sulardan olduğunu beyan etmiştir (el-Muvaṭṭaʾ, “Ṭahâret”, 12). Balık, kurbağa ve yengeç gibi suda yaşayan hayvanların suda ölmesi suyun temiz ve temizleyici olma özelliğine zarar vermez. Fakihlerin çoğunluğuna göre sinek, arı ve akrep gibi akıcı kanı olmayan hayvanların suda ölmesi de böyledir. Öte yandan fakihlerin ortak kanaatine göre maddî pislik karışmadığı sürece insanın, atın, ister dört ayaklı ister kuş türünden olsun eti yenen evcil ve yabani hayvanların artığı olması suyun temiz ve temizleyici olma özelliğini etkilemez. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler’e göre katır, eşek, kedi, fare ve yılanla yırtıcı hayvanların, Mâlikîler’e, Evzâî’ye ve İbn Hazm’a göre köpek ve domuzun artıkları da bu grupta yer alır.

2. Temiz ve temizleyici olmakla birlikte kullanılması mekruh sayılan sular. Hanefîler’e göre başı boş dolaşıp pis şeyler yiyen deve, inek ve tavuk gibi eti yenen hayvanlar, sakınılması mümkün olmayan kedi gibi eti yenmeyen evcil hayvanlarla çaylak ve doğan gibi yırtıcı kuşların artığı olan sular bu gruba girer; birinci madde kapsamına giren su varken bunların kullanılması tenzîhen mekruh kabul edilir. Hanefî mezhebinde kediden söz eden, “O pis değildir, çünkü aranızda dolaşıp duran hayvanlardandır” anlamındaki hadise

dayanılarak (Ebû Dâvûd, "Ṭahâret", 38) kendilerinden sakınmanın zor olduğu bu tür hayvanlar eti yenmeyen hayvan artığının pis sayılması kuralından istisna edilmiştir. Yine eti yenmeyen yırtıcı kuşların artığı, gagalarının pislik tutmaması sebebiyle diğer yırtıcı hayvanlarınkinden farklı görülmüştür. Hanefîler'in bir kısmı ile Mâlikî ve Şâfiîler'in çoğunluğu, sağlığa zararlı olduğu gerekçesiyle madenî kaplarda güneşte ısıtılan su ile abdest ve gusül abdesti almayı bazı kayıtlarla mekruh görürler. Mâlikîler'e göre abdest ve gusül gibi hükmî temizlikte kullanılmış sular da temiz ve temizleyici, fakat mekruh olan sulardandır (aş.bk.). Uzun süre beklediği için özelliklerinde değişiklik meydana gelen su ile abdest ve gusül abdesti almanın tâbiîn âlimlerinden İbn Sîrîn tarafından mekruh görüldüğü rivayet edilir.

3. Temiz olmakla birlikte temizleyici sayılmayan sular. Ayrıntılarda bazı görüş ayrılıkları bulunsa da fakihlerin çoğunluğuna göre abdest ve gusül gibi hükmî temizlikte kullanılmış su (mâ-i müsta‘mel) aslî özelliklerini kaybetmemesi, maddî kirlilik taşımaması kaydıyla temizdir, fakat temizleyici olmaktan çıkar. Şâfiî ve Hanbelîler'in çoğunluğu ile Mâlikîler'in bir kısmı bu tür suyun gerek hükmî gerekse maddî temizlikte kullanılamayacağı kanaatindedir; Hanefîler'de tercih edilen görüş ise hükmî temizlikte kullanılamayacağı, ancak maddî temizlikte kullanılabileceği yönündedir. Bununla birlikte Hanefî kaynaklarında Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un müsta‘mel suyu pis (necis) saydığına dair bir görüş kaydedilir. Mâlikîler'in çoğunluğuna, Zâhirîler'e ve Ahmed b. Hanbel'den bir rivayete göre müsta‘mel su temiz ve temizleyici olup hem hükmî hem maddî temizlikte kullanılabilir; ancak Mâlikîler'e göre su az miktarda olup başka temiz su da mevcutsa müsta‘mel su ile hükmî temizlik yapmak mekruhtur. Müsta‘mel suyun temiz olduğu görüşü Hz. Peygamber'in fiilî ve takrîrî sünnetini içeren bazı rivayetlerle desteklenmiştir (Buhârî, "Vuḍû'", 40, 44; Müslim, "Ṣalât", 249-253).

Hanefî ve Mâlikîler'e göre her tür hükmî temizlikte kullanılan su müsta‘mel sayılır; Hanefî mezhebinde niyetsiz alınan abdest ve gusül geçerli olduğundan suyun müsta‘mel sayılması için niyet de şart değildir. Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde tercih edilen görüşe ve Hanefîler'den Züfer'e göre sadece alınması farz olan abdestte ve gusülde kullanılmış az miktardaki su müsta‘mel su olarak nitelenir (az suyun ölçüsü için aş.bk.). İmam

Muhammed’den suyun yalnızca ibadet ve sevap kazanma niyetiyle kullanıldığında müsta‘mel olacağı görüşü de nakledilir. Mâlikî ve Hanbelîler’e ve Şâfiîler’de tercih edilen görüşe göre maddî temizlikte kullanılıp vasıflarında değişiklik olmayan az miktardaki su da bazı kayıtlarla müsta‘mel kabul edilir. Kap kacak, meyve, elbise, taş, ele bulaşmış hamur, çamur, kına vb. temiz şeyleri yıkamada kullanılan su ile abdestsiz veya cünüp olan kimsenin su almak veya sıcaklığına bakmak amacıyla elini soktuğu su müsta‘mel sayılmaz.

4. Temiz olmayan (necis) sular. Az veya çok, durgun ya da akıcı olsun içine düşen pislikten dolayı rengi, tadı veya kokusu değişen suyun temiz olmadığı hususunda fakihler görüş birliği içindedir (hangi nesnelerin dinen pis sayıldığı hakkında bk. TAHÂRET). Öte yandan Şâfiî ve Hanbelî mezhebinde domuz ve köpeğin artığı, Hanefî mezhebinde bunların yanı sıra eti yenmeyen yırtıcı hayvanların artığı olan sular necis kabul edilir. Temiz olmayan su ile ne hükmî ne de maddî temizlik yapılabilir; fakat özellikleri değişmemişse fakihlerin çoğunluğuna göre bununla tarla ve hayvan sulamak câizdir.

İçine düşen pislikten dolayı bu özellikleri değişmeyen çok miktardaki suyun kural olarak temiz ve temizleyici olmaktan çıkmadığı hususunda da ittifak vardır. Fakihlerin çoğunluğu Hz. Peygamber’in, “Su temizleyicidir, onu hiçbir şey kirletmez” hadisinde geçen su kelimesini (Ebû Dâvûd, “Ṭahâret”, 33) çok su olarak yorumlamaktadır. Bu sebeple özelliklerinde değişme olup olmadığına bakılmaksızın içine pislik düşen az miktardaki su pis sayılır. Bu görüş durgun suya bevletmemeyi (Buhârî, “Vuḍûʾ”, 68), uykudan uyanan kişinin elini yıkamadan suya daldırmamasını (Buhârî, “Vuḍûʾ”, 25) ve köpeğin içtiği kabın yıkanmasını (Buhârî, “Vuḍûʾ”, 33) emreden hadislerle desteklenir. Mâlikîler’in çoğunluğuyla Şâfiî ve Hanbelîler’in bir kısmına göre özellikleri değişmedikçe az da olsa mutlak sular temiz ve temizleyicidir. Ancak Mâlikîler’e göre içine pislik düşüp özelliklerinden biri değişmeyen su durgun olup normal abdest ve gusül suyu kabının alacağı kadar az olursa bununla hükmî temizlik yapmak mekruhtur. Bu görüş

sahipleri başka bazı delillerle birlikte kokusu, tadı ve rengi değişmedikçe suyun temizleyici olduğunu bildiren hadisi (İbn Mâce, “Ṭahâret”, 76) esas

alırlar.

Suyun az veya çok olması onun temiz ve temizleyici olma özelliğini korumasında önemli bir rol oynamakla birlikte fıkıh mezhepleri arasında bu ayırımın ölçüsü hakkında görüş farklılıkları vardır. Bu konuda suyun durgun veya akar olmasına göre farklı ölçüler belirleyen Hanefîler'e göre akarsularla büyük havuz niteliğindeki durgun sular çok su sayılır. Suyun akarsu kabul edilmesi için belirli bir ölçü bulunmayıp bu konuda örfe bakılacağı ya da en az bir saman çöpünü alıp götüren suyun akarsu kabul edileceği yönünde iki görüş vardır. Örfe bakılarak mescid ve hamam şadırvanları akarsu kapsamında değerlendirilmiştir. Hanefîler'e göre az ve çok su ayırımında suyun derinlik ve hacminden çok yüzey genişliği önemli olup bunun takdiri suyu kullanacak kişiye bırakılmıştır. Ebû Hanîfe'ye dayandırılan bir rivayete göre bir taraftan çırpıldığında hareket öbür tarafa ulaşmıyorsa bu su çok sayılır. Bununla birlikte mezhepte tercih edilen ölçüye göre avuçlandığında elin dibe değmeyecek derinlikte olması kaydıyla eni ve boyu 10'ar arşından (arşını 68 cm. hesap edenlere göre yüzeyi 46,24 m^2'den, 46,2 cm. kabul edenlere göre 21,34 m^2'den) az değilse su çok hükmünü alır. Şâfiî ve Hanbelîler "kulleteyn hadisi" diye bilinen, "Su iki kulle (kulleteyn) olursa pislik taşımaz" veya "pis olmaz" yahut "hiçbir şey onu pisletmez" meâlindeki hadisi (İbn Mâce, "Ṭahâret", 75-76; Ebû Dâvûd, "Ṭahâret", 33) esas alarak hacmi iki kulle (yaklaşık 206 litre) ve daha fazla miktardaki suyu çok su saymışlardır (bk. KULLE). Şâfiî ve Hanbelî mezheplerindeki güvenilir görüşe göre bu konuda suyun akar veya durgun olmasının etkisi olmayıp durgun suda suyun toplam miktarı, akarsularda ise her bir dalgası ayrı olarak değerlendirilerek bu miktara ulaşıp ulaşmadığı dikkate alınır. Bununla birlikte İmam Şâfiî'nin eski görüşüne ve bazı Hanbelî fakihlerine göre özelliklerinde değişme olmadıkça içine pis madde düşen akarsu iki kulle miktarına ulaşmasa bile kirlenmiş sayılmaz. Mâlikîler'e göre, içine düşen pis madde sebebiyle özellikleri değişmeyen akarsu kirli sayılmadığı gibi onun maddî ve hükmî temizlikte kullanılması da mekruh değildir.

Fıkıh literatüründe içine pislik düşen suların temizlenmesinin usulü üzerinde önemle durulmuştur. Bu konuda esas olan, suyu onun tabiatını bozan, renk, tat ve koku özelliklerini değiştiren maddelerden ve sağlığa zararlı olan unsurlardan arındırarak normal hale getirmektir. Bunun akıtarak

mı su ilâve ederek mi yoksa başka teknikler kullanılarak mı yapılacağı hususu fakihler arasında bazı görüş ayrılıklarına yol açmıştır. Bu bağlamda durgun sular içerisinde eskiden özel yeri olan kuyuların temizlenme usulü hakkında fıkıh eserlerinde ayrıntılı hükümler yer almaktadır (bk. KUYULAR). Fakihler suyun temizlenmesi konusunda genellikle kendi dönemlerinin kültür, tecrübe, teknik ve imkânlarına dayalı bilgi ve görüşleri esas almaktadır. Günümüzde deniz, göl, akarsu, kuyu, depo, çeşme ve artezyen sularının, sanayi bölgelerindeki yer altı ve yer üstü suları ile atık suların gerek insan sağlığı ve çevreye zararlı olacak derecede kirlenip kirlenmediğinin tesbitinde, gerekse bunların temizlenmesinde tarihî birikimin yanında teknolojik gelişmelerden, modern arıtma ve tahlil imkânlarından da yararlanmak gerekir.

5. Şüpheli sular. Hanefî fakihlerine göre eşek ve eşekten doğan katırın artığı olan az su temiz olmakla birlikte bu konuda farklı rivayetler bulunması sebebiyle bunların hükmî temizlikte kullanılabilirliği şüphelidir. Temiz su bulunmadığında bunlar abdestte ve gusülde kullanılır, ayrıca teyemmüm yapılır.

b) Mukayyet Su. İçine temiz bir maddenin katılmasıyla akıcılığını kaybeden veya özel ismi bulunan tabii sulardır. Hanefî fakihlerine has bir tabir olan mukayyet su yerine diğer mezheplerde bu tür suları ifade etmek için genellikle mutlak olmayan su veya "bir isme yahut özelliğe izâfe edilmiş" anlamında muzaf su tabiri kullanılır. Gül suyu, meyve suyu, çiçek suları, üzüm suyu, turşu suyu vb. helâl meşrubat türleri veya içinde nohut ve mercimek gibi temiz şeylerin pişmesiyle doğal halini kaybeden yahut içine süt, karpuz suyu ya da sirke gibi bir madde karışmasıyla özelliklerinde önemli ölçüde değişiklik meydana gelen su böyledir. Mukayyet suyun hükmî temizlikte kullanılamayacağı hususunda fakihler görüş birliği içindedir. Hanefîler'den İmam Muhammed ve Züfer'in de dahil olduğu çoğunluk bunlarla maddî temizliğin de yapılamayacağı görüşündedir. Hanefî mezhebinde tercih edilen görüşe ve Hanbelîler'in bir kısmına göre ise normal su bulunmadığı zaman temizleyici özelliği bulunan mukayyet su maddî pisliğin temizlenmesinde kullanılabilir.

Mülkiyete Konu Olması Açısından Su. Hz. Peygamber müslümanların ortak olduğu üç şeyden birinin su olduğunu belirtmiştir (İbn Mâce,

“Rühûn”, 16; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 60). Bazı fakihler bu hadisin zâhirî mânasına bakarak kaynağında veya ihraz edilmiş, sahipli ya da sahipsiz araziden çıkan bütün suların bazı istisnalarla birlikte herkes için ortak olduğunu ileri sürmüştür (İbn Hazm, IX, 54-55; Şevkânî, V, 344). Ayrıntılarda görüş ayrılıkları bulunmakla birlikte fakihlerin büyük çoğunluğu, bu ifadeyi başka deliller ışığında yorumlayıp sahip olduğu özelliğe göre suyun hukukî rejiminin değişiklik arzettiği kanaatine varmıştır. Buna göre sular tek başına ya da kaynağı ve yatağı ile birlikte üzerindeki arazinin hukukî durumuna ve suyun ihrâz edilip edilmemiş olmasına göre mubah sular, kamu suları ve özel sular gibi kategorilere ayrılabilmektedir. Sahipli veya sahipsiz arazide bulunuşuna göre suların mülkiyet durumuyla ilgili görüşler şu şekilde özetlenebilir:

1. Yer altı suları, denizler ve büyük göllerin suları, Dicle, Fırat ve Nil gibi büyük ve genel akarsular, sahipsiz arazide kimsenin emeği olmaksızın meydana gelmiş su birikintisi, insan emeğiyle çıkartılıp kimin çıkarttığı bilinmeyen veya sahibi tarafından terkedilen ya da kamu menfaatine vakfedilen kuyu ve kaynak suları fakihlerin ittifakıyla kimsenin mülkiyetinde olmayıp herkesin edinme ve yararlanma konusunda ortak olduğu mubah mallardandır. Kollara ayrılarak özel mülkiyet konusu arazilere dağıldığı halde bu arazilerde tamamen yok olmayıp kalan kısmı mubah olan açık arazilere akan nehirler de böyledir. Başkasına zarar vermemek ve başkasının kullanım hakkını engellememek şartıyla herkes istediği şekilde bu sulardan yararlanma hakkına sahiptir. Bunlar belirli kurallar çerçevesinde insan emeğiyle özel mülkiyete geçirilebilir (bk. İHRÂZ; İSTÎLÂ). Bu sulardan bir kısmı aktığı ve işgal ettiği ark, kanal ve yataklarla birlikte kamu malları sınıfına girmektedir. İslâm hukukçuları, bu sulardan yararlanmayı bir taraftan hava ve güneşten yararlanmaya benzeterek bunların mubahlığına işaret ederken diğer taraftan cadde ve umumi yollardan yararlanmaya benzeterek kamu malı özelliğini vurgulamaktadır.

2. Özel mülk araziler üzerinde bulunan kaynak, kuyu ve dere gibi sularla büyük nehirlerden ark ve kanal açmak suretiyle arklara alınan sular kaynadığı yer veya içinden aktığı ark ve kanallar bakımından özel mülkiyet konusudur. Bu yerlerde bulunan

sular da bazı fakihlere göre yine özel mülk sayılmaktadır. Onlar kaynak ve yataklarının özel mülkiyette bulunmasını dikkate alarak bunları bir bakıma ihrâz edilmiş kabul etmektedir. İslâm hukukçularının çoğunluğu ise Hz. Peygamber'in suyun herkesin ortak malı olduğuna dair ifadesini suyun başkalarından esirgenmemesi yönündeki uyarılarını (Buhârî, "Müsâḳāt", 5; Müslim, "Müsâḳāt", 34-38) ve Zemzem Kuyusu'na ilişkin bazı rivayetleri (Buhârî, "Müsâḳāt", 10) esas alıp bu suların ilke olarak mubah olduğu ve sahiplerinin bunlar üzerinde sadece ihtisas ve öncelik hakları bulunduğunu kabul etmiştir. Fakat bu görüşte olanların çoğunluğu sahipli sularda başkalarının sadece kendisi ve hayvanları için içme suyu hakkı (hakk-ı şefe) bulunup bu sulardan ekinlerini sulama hakkı (hakk-ı şirb) olmadığını belirtmiştir. Ayrıca arazi sahipleri başkalarının kendi arazilerine girmesine engel olabilir. Dolayısıyla başkalarının şirb hakkı gibi aynî irtifak hakkının bulunmayışı, bu suların esas itibariyle sahipli olup şefe hakkının da kamu menfaati gerekçesiyle özel mülkiyete getirilmiş bir sınırlama olarak değerlendirilmesini mümkün kılmaktadır (bk. İRTİFAK; Günay, s. 54).

3. Bir kişinin mülk edinmek üzere sahipsiz arazide kazdığı kuyu veya çıkardığı kaynakla bunların belli mesafedeki mücâvir alanının (bk. HARİM) mülkiyeti bu kişiye aittir. Fakat bu nitelikteki kuyu ve kaynaktaki suyun mülk mü mubah mı olduğu fakihler arasında tartışmalıdır.

4. Usulüne uygun biçimde ihrâz edilip kova, sarnıç, depo ve havuz gibi kaplara alınan sular mubah mal statüsünde olmayıp tamamen özel mülkiyet rejimine tâbidir. Bu sularda başkalarının yararlanma hakkı zaruret durumuyla sınırlandırılmıştır. Bu hususta fakihlerin büyük çoğunluğu görüş birliği içindedir. Ancak bu nitelikteki suyun çalınması halinde ortaklık şüphesi sebebiyle hırsızlık için öngörülen had cezası uygulanmaz.

Suyun Satışı. Deniz suyu, büyük akarsular ve diğer mubah sular usulüne uygun olarak ihrâz edilmedikçe mütekavvim mal sayılmadığından satış, kira, rehin vb. işlemlere konu edilemez. Bunların kaynak ve yatakları kamu malı sayıldığı için bedelli veya bedelsiz özel kişilere devir ve temlik olunamaz. Hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'in suyun satışını mutlak şekilde veya bazı kayıtlarla yasakladığına dair rivayetler yer almaktadır (Müslim, "Müsâḳāt", 34-35; Ebû Dâvûd, "İcâre", 26; Tirmizî, "Büyûʿ", 44). Hattâbî ve İbn Hazm gibi bazı âlimler bu rivayetleri suyun herkesin

ortak malı olduğu, başkasından esirgenmesinin doğru olmadığı yönündeki rivayetlerle birlikte değerlendirerek satın alma amacına, bulunduğu arazinin niteliğine ve ihrâz edilip edilmediğine bakılmaksızın ihtiyaç fazlası suyun satılmasını haram sayar. Ancak İbn Hazm sadece tam veya hisseli olarak kuyunun ve kuyu suyunun satışını câiz görür. Ahmed b. Hanbel'in de suyun satışını hoş görmediği rivayet edilir. Nevevî gibi bazı âlimler suyun satış yasağını sahibinin ihtiyacından fazla olması, suya başka insanlar ve hayvanların içme suyu olarak ihtiyacının bulunması ve bu ihtiyacı karşılayacak başka su kaynağının bulunmaması gibi kayıtlara bağlarken Hanefîler bu yasağı kaplara doldurularak ihrâz edilenler dışında bütün sular için geçerli saymıştır. Âlimlerin çoğunluğu Hz. Peygamber'in dağdan elde edilen mubah odunun satılmasına onay vermesi (Buhârî, "Müsâḳāt", 13) ve Hz. Osman'ın Rûme Kuyusu'nu satın alıp vakfetmesi (Buhârî, "Müsâḳāt", 1) gibi delillere dayanarak ihrâz edilip kaplara alınan sularla özel mülkte yer alan kuyu, kaynak ve kanal sularının satılmasını ilke olarak câiz görmüştür. Satış konusunda yaklaşım farklılıkları bulunmakla birlikte İslâm bilginleri, özel mülk haline gelse bile suyu bedel almadan bağışlamanın müstehap olduğunda görüş birliği içindedir.

Suyun Paylaşımı. Deniz, göl, büyük akarsu ve özel mülke konu arazi üzerinde bulunmayan diğer sulardan kamu mallarından yararlanma ilkeleri çerçevesinde genel veya özel şekilde yararlanılabilir (a.g.e., s. 190-204). Birden çok kişinin arazisinden akıp giden küçük nehir ve kanalların suları, önüne set çekilerek tutulmaya gerek olmadan bütün arazilere yetecek kadar bol ise bundan da her arazi sahibi ihtiyacı kadar alabilir. Suyu ancak bir süre tutulduktan sonra yükselen ve sulamaya elverişli hale gelen küçük nehir ve kanallardan yararlanmak ise öndeki arazinin ilk önce yararlanması esasına göre sıra ile gerçekleşir. Kişilerin suyu kendi arazilerinde ne kadar tutabileceği hususu doktrinde tartışmalıdır. Sudan yararlanma konusunda suya ilk önce ulaşma kriterinin esas alınmasını öneren fakihler de vardır. Birden fazla kişi arasında müşterek olan özel sular sahiplerinin rızasıyla isteklerine uygun biçimde paylaşılabilir veya mahkeme kararıyla paylaştırılabilir. Bu paylaşım, suyun ortaklar arasında miktar olarak pay edilmesi veya nöbetleşe kullanımının belirlenmesi şeklinde olabilir (ayrıca bk. KISMET; MÜHÂYEE).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Yûsuf, Kitâbü'l-Ḫarâc, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), s. 93-102; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Kitâbü'l-Emvâl (nşr. M. Halîl Herrâs), Beyrut 1408/ 1988, s. 369-380; Kudâme b. Ca'fer, el-Ḫarâc (Zebîdî), s. 246-248; Mâverdî, el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), s. 226-232; İbn Hazm, el-Muḥallâ (nşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî), Beyrut 1405/1984, I, 105-157; VIII, 243; IX, 54-55; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1403/1983, s. 222-231; Serahsî, el-Mebsûṭ, I, 45-59; XXIII, 161-204; Kâsânî, Bedâʾiʿ, I, 15-17, 71-72, 83-84, 86-87; VI, 188-192, 194-195; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, İstanbul 1985, I, 18-25; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî, Riyad 1401/1981, I, 6-66; V, 583-591; IV, 71, 298; V, 157-158, 583-595; Nevevî, Şerḥu Müslim, X, 228-229; a.mlf., Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1412/1992, I, 115-151; IV, 348-377; İbn Cüzey, el-Ḳavânînü'l-fıḳhiyye, Beyrut 1977, s. 25-26, 222; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, Naṣbü'r-râye, Beyrut 1407/1987, I, 94-148; IV, 291-294; İbn Hacer el-Askalânî, Fetḥu'l-bârî (nşr. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz), Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), V, 29-46; Bedreddin el-Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Kahire, ts. (İdâretü't-tıbâati'l-münîriyye), XII, 193-195; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr, Beyrut, ts. (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî), I, 60-106; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, el-İnṣâf fî maʿrifeti'r-râciḥ mine'l-ḫilâf (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1406/ 1986, I, 21-78; VI, 364-368, 384-387; İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râʾiḳ, I, 69-145; VIII, 240-246; İbn Hacer el-Heytemî, el-Fetâva'l-kübra'l-fıḳhiyye, Kahire 1308, II, 167-168, 194; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, I, 16-27; II, 373-376; Ali el-Kārî, Fetḥu bâbi'l-ʿinâye (nşr. M. Nizâr Temîm - Heysem Nizâr Temîm), Beyrut 1418/1997, I, 81-108; II, 559-564; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, I, 24; IV, 188-193, 198-200; el-Fetâva'l-Hindiyye, I, 16-25; Haskefî, ed-Dürrü'l-muḫtâr (İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr [Kahire] içinde), I, 179-229; VI, 438-448; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), I, 34-48; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, I, 24-57; V, 341-346; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), I, 179-229; VI, 438-448; Azîmâbâdî, ʿAvnü'l-maʿbûd, Beyrut 1415, I, 103-131; Necîb el-Mutîî, Tekmiletü'l-Mecmûʿ (Nevevî, el-Mecmûʿ içinde), Cidde 1980, XVI, 155-166; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhü'l-

İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1405/1985, I, 113-140, 177-191; IV, 450-454; Abdülvehhâb Abdüsselâm Tavîle, Fıḳhü’ṭ-ṭahâre, Kahire 1406/1986, s. 14-56; Hüseyin Derin, Kur’ân-ı Kerîm ve Su Gerçeği (yüksek lisans tezi, 1990), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Subhî es-Sâlih, el-İslâm ve’l-müstaḳbelü’l-ḥaḍâre, Beyrut 1990, s. 244-254; H. Mehmet Günay, İslâm Hukukunda ve Osmanlı Uygulamasında Kamu Malları, İstanbul 2001, s. 54, 190-204; Metin Ceylan, İslâm Hukukunda Suların Statüsü (doktora tezi, 2003), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Nihat Temel, Kur’ân-ı Kerîm’de ve Sosyo-Kültürel Hayatımızda Su, İstanbul 2006; J. C. Wilkinson, “Muslim Land and Water Law”, Journal of Islamic Studies, I, Oxford 1991, s. 54-72; “Ḥükmü istiʿmâli’l-miyâhi’n-necîse”, Mecelletü’l-Buḥûs̱i’l-İslâmiyye, sy. 35, Riyad 1992, s. 35-60; Ömer Cevde, “Mûcez ʿani’l-miyâh fi’l-fıḳhi’l-İslâmî”,

Âfâḳu’s̱-s̱eḳāfe ve’t-türâs̱, sy. 19, Dübey 1418/1998, s. 6-11; Ali Erbaş, “Muhtelif Dinlerde Su Motifi”, EKEV Akademi Dergisi, sy. 20, Ankara 2004, s. 241-258; “Taḥâret”, Mv.F, XXIX, 91-117; “Miyâh”, a.e., XXXIX, 352-377; “Nehr”, a.e., XLI, 385-404; M. Revvâs Kal‘acî, el-Mevsûʿatü’l-fıḳhiyyetü’l-müyessere, Beyrut 1421/2000, II, 1703-1710; Mehmet Şener, “Su”, İslâm’da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi (ed. İbrahim Kâfi Dönmez), İstanbul 2006, IV, 1814-1819.

Hacı Mehmet Günay

Osmanlılar’da.

İslâm hukukunun kurallarını Hanefî mezhebine göre uygulayan Osmanlılar’da ot ve ateş gibi suyun da mubah sayılıp halkın kullanımına açık olması temel görüşü hâkimdir. Denizler, geniş göller, büyük nehirler ve yer altı suları mutlak surette bu kategoriye girer; başkasının zararına yol açmadıkça bunları kullanım konusunda herkes serbesttir. Böyle bir durumda fertler bütün işçiliği ve harcamayı karşılamakla yükümlüdür. Ancak büyük nehirlerde suyla ilgili geniş çaplı çalışmalardan genelde devlet sorumludur. Eğer devlet hazinesi kamu yararı için hayatî önemi haiz olduğu düşünülen bu işleri karşılayamazsa mahallî halkı organize ederek, hatta gerekirse zor kullanarak bunları yaptıracak bir görevli (nâzır) tayin edebilir (Mevkūfatî

Mehmed, II, 220).

Osmanlılar'da düzeni sağlanmış ve koruma altına alınmış belirli sular üzerinde mülkiyet hakkı kabul edilmiştir. Özel mülkiyete konu olan sular (memlük) nehr-i âm (kullanıldıktan sonra kalanı herkesin istifadesine sunulan) ve nehr-i hâs (sadece mülkiyeti elinde bulunduranların kullanımına ait) olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Ön alım hakkı (şüf'a) ikinci durumda söz konusu olabilir. Su kanalları (hark, cetvel) veya su kuyuları açarak, bir kaynak bularak yahut bataklık kurutarak ekili olmayan sahipsiz araziyi tarıma elverişli hale getirme (bk. İHYÂ) müslüman veya zimmî olsun fertlere yasal olarak tanınmış bir haktır. Hanefî mezhebine göre böyle bir mülkiyet, ıslah işlemleri üç yıl içerisinde bitirilmek kaydıyla sadece imam veya sultanın izniyle kurulabilir. Osmanlı Devleti'nde kullanılmayan bir araziyi izinsiz de olsa tarıma elverişli hale getirenlere tasarruf hakları tanınıyordu. Toprağı işleme projeleri, sultan tarafından baştan tanınan izni gösteren ve temliknâme denilen özel bir belgeyle verilirdi. Bu belge, sınırlarını çizdiği alan içerisindeki ziraata açılan topraklarla akarsular ve kaynaklar üzerindeki mülkiyet haklarını tanır.

Hark ve kanallardaki su özel mülkiyete tâbidir ve mülkiyeti elinde bulunduranın izni olmaksızın kullanılamaz. Eğer bu sular birçok paydaşın ortak mülkiyeti altında ise bu durumda paydaşlardan hiçbiri diğerlerinin izni olmadan yeni su kanalı açamaz, değirmen inşa edemez, su kullanım sırasını veya yönünü değiştiremez. İzin verilse bile bu herhangi bir zamanda geri alınabilir. Su paydaşların kendi arazi hisselerinin büyüklüğüne göre taksim edilirdi. Nehrin yukarı kısımlarında oturanların set veya su bendi yaparak daha alt kısımlardaki paydaşlarının suyunu azaltmalarına izin verilmezdi. Eğer bent yapma zorunluluğu varsa bu durumda su hakları nehrin alt taraflarından başlamak üzere yukarı kısımlara doğru dağıtılırdı. Bir akar suyun mâliki o su bir başkasının toprağından geçse bile belirli haklarını korurdu. Toprak sahibi bu durumda akan suyu engelleyemezdi ve su sahibine su yolu üzerinde gerekli onarım iznini vermek durumundaydı. Tanınan süre içerisinde suyu kullanma hakkı (hakk-ı şirb) miras veya vasiyet konusu olabilir, ancak satılamaz, devredilemez, kiralanamaz veya hayır olarak bağışlanamaz. Bununla birlikte Osmanlı uygulamasında ister gerçek kişi ister vakıf olsun su mâliklerinin sulama amacıyla suyu sattığına dair örneklere rastlanmaktadır. Devletin üzerinde durduğu konu ise suyun

ücreti konusundaki spekülasyonları ve yüksek ücretler ödeyenlerin lehine hakk-ı şirb sahiplerinin mahrum edilmesini engellemekti (Barkan, Kanunlar, s. 70).

İslâm hukukundaki su kullanımına ait düzenleme yanında Osmanlılar fethettikleri topraklarda karşılaşmış oldukları uygulama ve düzenlemeleri de sürdürmüş ve yeni yasalar yapmıştır. Şehirler için su temin edilmesi, özellikle suyun az olduğu bölgelerde dağıtımının yapılması, pirinç yetiştirilmesi devletin büyük ölçekli arazilerde su kullanımıyla ilgili ana teşebbüsleri olmuştur. Su kullanımı ve su işleriyle ilgili olarak genel Osmanlı politikası, büyük oranda tarımsal arazilerin işletimini küçük üniteler halinde çiftçilik yapan reâyâya bırakan Osmanlı toprak sistemiyle belirlenmiştir. Devlet şehirlerin su ihtiyacını karşılama ve pirinç yetiştirme dışında büyük çaplı su veya arazi ıslah projelerinde yahut tarım üretiminde doğrudan yer almamıştır. Bu tür projeler, daha ziyade hânedan mensuplarının ya da üst düzey yöneticilerinin vakfettikleri bağışlar sayesinde yürütülmüştür. Aslında su projeleri veya su kullanımıyla ilgili olarak devlet tarafından oluşturulmuş bir kurum yoktu. Su kemerlerinin inşası ve su yollarının bakım ve muhafazası başmimarın gözetiminde yapılıyordu. Ona doğrudan bağlı bir nâzır ve nâzırın idaresi altında suyolcu denilen, İstanbul'un su sistemi kanallarının muhafazasından sorumlu, su kemerlerinin bakımını ve korumasını yapan teknik elemanlar bulunmaktaydı (bk. SUYOLCU).

Osmanlılar'da, ziraat amaçlı olmak üzere geniş çaplı sulama faaliyet alanını meydana getiren çeltik / pirinç tarımı vasıtasıyla sulama projesinin nasıl düzenlendiği hakkında önemli bilgiler elde edilebilir. Pirinç üretiminde çeltik tarlasının bol suya ihtiyaç göstermesi sebebiyle düzenli su akışının sağlanması büyük önem taşıyordu. Dolayısıyla esas mülkiyet veya belirleme işi araziye sahip olmada değil suyun kullanımına dayanıyordu. Hark ve nehir gibi sulama kanalının kullanımı veya tahsisi şahıslara mülk yahut timar şeklinde devlet tarafından verilmiştir. Bir harkın mülkiyeti araziyi kimin sahipleneceğini de belirlemiştir (a.g.e., s. 12). Dağıtılan su miktarı belli olduğundan devlet ne kadar pirinç tohumu ekileceğini sıkı biçimde düzenlemiş, bunun her hark için ne kadar olduğu resmî kayıtlara geçmiştir. Nâdir de olsa bol miktardaki pirinç tüketiminden dolayı Osmanlı Devleti başından beri pirinç üretiminin yayılmasını teşvik etmiş, bu amaçla

ya su yollarını doğrudan kontrolüne almış ya da sulak yerlerdeki boş arazilerin (mevât) mülkiyetini vermiştir. Resmî kaynaklar XV. yüzyılda Meriç, Mesta (Karasu) ve Vardar ovalarında bol pirinç üretiminin yapıldığını gösterir. Balkanlar'ın değişik bölgelerindeki pirinç üretiminden elde edilen devlet gelirlerinin artması bu dönemdeki mukātaa kayıtlarından çıkarılabilir (Gökbilgin, s. 125-153). Buna göre Meriç vadisi ve güzergâhındaki Filibe, Tavuslu, Yanbolu, Akçakızanlık, Burgaz, Çorlu ve Ergene gibi kesimlerde 866'da (1462) 1.679.920 akçe olan mukātaa, 885'te (1480) iki kata yakın bir artışla 2.650.000 akçeye yükselmiştir. Serez, Drama, Vardar kesiminde ise bu rakamlar 8 milyon akçeden 9 milyona ulaşmıştır. Anadolu'ya ait bir örnekte ise 1045 (1636) tarihli kayıtlara göre başlıca çeltik alanları Çukurova'da (Sîs, Kozan), Kelkit vadisinde (Niksar), Kızılırmak deltasında (Boyabat), Devres çayı vadisi (Tosya), Gediz, Menderes ve Bakırçay vadilerinde idi.

880 (1475) tarihli bir İtalyan kaynağında pirinç üretiminden elde edilen gelirin 15.000 duka altını olduğu belirtilmiştir. İdrîs-i Bitlîsî, Meriç vadisindeki pirinç üretiminden sultanın payına düşen miktarın II. Bayezid zamanında 80.000 duka altını olduğunu ifade eder. Yukarıda zikredilen

yerlerden başka Sakarya nehri vadisiyle Hudâvendigâr (Bursa), Kütahya, Ankara, Bolu, Sultanönü gibi önemli pirinç üretim yerleri bulunmaktaydı. 835 (1431-32) tarihli ilk Arnavutluk tahrir defterlerinden, pirinç üretimi için düzenlenen bazı su kanallarının sancak beyine ve subaşına timar olarak verildiği anlaşılmaktadır.

Pirinç ekim alanlarının genişletilmesi sulama yollarının inşasıyla irtibatlıydı ve bunun için iki yöntem kullanılıyordu: Devlet yatırımı ve özel teşebbüs. Devlete ait pirinç alanları oluşturmak için hükümet, bir reâyâ grubunu "hassa çeltükçi" statüsünde devletin pirinç alanlarında mîrî işçi olarak istihdam ediyordu. Bu kişiler kürekçi ve ortakçı adı altında tahrir kayıtlarında da liste halinde verilmiştir. Çeltikçi diye kaydedilen kişilerin kendileri veya çocukları statülerini asla değiştiremezlerdi. Bunlar ayrıca belirli vergilerden, özellikle avârız-ı dîvâniyyeden muaf tutulmakta, diğer bir ifadeyle devletin kontrolü altında bulunan bir işçi gücünü oluşturmaktaydı. Sadece Batı Anadolu kesiminde nüfusun 1/7'si vergiden muaf olan bu kategoriye dahildi. Çeltikçilik meşakkatli bir işti; pirinci

sulama ve ekme zahmetine katlanmanın dışında çeltikçi üretimin yarısını devlet hazinesine vermek zorundaydı. Devlet tarafından belirlenen tohum hasat zamanında tekrar geri alınmaktaydı. Devletin su kanallarının tasarrufunu elinde bulundurması işçileri kullanma hakkını muhafaza şeklinde değerlendirilmekteydi. İlk dönemlerdeki kayıtlara bakıldığında pirinç ekiminde çalıştırılan kimselerin devlet kölesi (hassa ortakçı) statüsünde oldukları görülmektedir. Öte yandan doğu eyaletlerinde her yılın belirli günlerinde pirinç tarlalarında ve kanal tamiratında halktan bir bölümünün zorla çalıştırıldığı tesbit edilmektedir (genelde üç veya dört gün; Barkan, Kanunlar, s. 113, 147). Osmanlı öncesi dönemlerden kalma bu uygulama reâyâ (çiftçiler) arasında çok yaygın bir hoşnutsuzluğa yol açmıştır. Trabzon vilâyetinde ve değişik bölgelerde bu ücretsiz çalıştırmaya (salgun) karşı hıristiyan halkın şikâyeti üzerine Osmanlılar kayıtlı çeltikçi ve kürekçi sistemini uygulamaya başladılar. Çukurova, Ege ve Antalya bölgelerindeki düz araziler gibi kenar bölgelerdeki pirinç tarlalarında ortaya çıkan işçi gücü ihtiyacı göçebe toplulukların civar bölgelere yerleştirilmesiyle karşılanmaya çalışıldı. Su taşkını olan yerlerdeki pirinç tarlalarında ise herhangi bir duruma karşı bazı göçebeler çok gelir getiren kaynağı kendi ellerinde tutmak kaydıyla istihdam edildi. Sulama kanalları açarak su taşkını olan bölgeleri pirinç tarlasına dönüştürmekle ilgili devletin bu ilgisi, Osmanlı Devleti'nin kırsal kesimindeki nüfusundan farklı olan bu grupların statülerini yükseltti. Yine kullanılabilir harklar ve yollar timar şeklinde verilince sipahiler pirinç üretiminden öşür almaya hak kazandılar. Ancak bunun yanında tohum verdiklerinde, sulama vb. masrafları karşıladıklarında devlet sisteminde olduğu gibi pirinç üretiminin yarısını almaktaydılar. Bu yaygın uygulama gittikçe çiftçilerin işçileri tarafından kötüye kullanıldı ve zaten sınırlı miktardaki suyun daha da azalması gibi sorunlar ortaya çıkmaya başladı.

Pirinç üretimiyle bağlantılı olan sulama çalışmaları geniş biçimde idarî sınıfa ait görevlilerce ya da vakıf kurucuları tarafından ıslah edilen irili ufaklı mevât arazilerde uygulanmaktaydı. Devlet, mutlak tasarruf hakları sağlayarak daha ziyade su kaynaklarını bulma ve işler hale getirme çalışmalarını bir bakıma teşvik etti. Bu durumlarda kanallar kişisel mülkiyete dönüştürülüyordu. Ancak bütün bu projeler, sadece şeriata uygunluğu açısından değil halkı ve su kaynaklarını işçilerinin suistimaline karşı koruma düşüncesi gibi birtakım pratik gerekçelerden dolayı padişah

tarafından tasdik edilmeliydi. Bu açıdan bakıldığında Sakarya nehri düzlüğündeki sel taşkınlarına uğramış olan bölgelerdeki idareciler tarafından yürütülen geniş çaplı ıslah projeleri büyük önem arzeder. Müteşebbisler Sakarya nehri üzerinde bir su bendi yapılması, ayrıca 17.000 zirâ (11,65 km.) uzunluğunda kanal açılması için hükümete teklif götürerek onay istediler. Hasatın yarısına karşılık timar sahiplerine ödenecek öşürden muaf olacak bir şekilde işçilerin civardaki serbest çiftçilerden sağlanması bekleniyordu. Müteşebbisler bu sulak arazilerden geçecek olan kervan yollarının tamirat harcamalarını, ayrıca bir kervansaray ve beş çeşmenin yapımını da üstleniyorlardı. Osmanlı hükümeti, bu projeyi ıslah edilmiş alanda halkın çalışma serbestliğini göz önünde bulundurarak onayladı.

Osmanlı Devleti'nde padişahın izniyle ıslah edilmiş, sulamaya açılmış olan, çalışma şeklinin timar sahipleriyle mahallî halkın rızasına bağlı bulunduğu sayısız örnek vardır. Böyle büyük çaplı mahsul üretim potansiyeline sahip projeler vakıflar yoluyla teklif edilmiş ve gerçekleştirilmiştir. Bu yöntem Osmanlı Devleti'nde arazi ıslahının ve sulamanın en yaygın şekliydi. Pirinç üretimi hariç devlet nâdir olarak böyle doğrudan sulama işlerinin organizasyonunda rol almıştır. Sulama projeleri, çok yoğun bir şekilde XVIII. yüzyıldaki mahallî âyanın yükseliş dönemlerinde gerçekleştirildi. Devlet daha ziyade Avrupa'dan gelen yeni fikirlerin etkisiyle Tanzimat döneminde sistemli biçimde toprak kazanımı ve tarımın geliştirilmesiyle ilgilendi. 1838'de Ziraat ve Sanayi Meclisi oluşturuldu. 1843'te devlet, yaptırmış olduğu bir teftişle taşkınlardan dolayı ekim alanı dışında kalan toprakların miktarını belirlemeye çalıştı. Amerikan iç savaşından dolayı Avrupa'nın artan pamuk talebi karşısında Osmanlı Devleti Çukurova, Ege kıyıları ve Makedonya gibi bölgelerdeki sulak arazilerde pamuk ekimini başlattı. Bu gelişme aynı bölgelerdeki pirinç üretiminin azalmasına yol açtı. 1913'te kullanıma açık olan Konya ovasındaki yaygın sulamanın dışında Cumhuriyet'e kadar devlet tarafından önemli bir drenaj ya da sulama projesi gerçekleştirilmedi. 1945'in sonlarında sulak arazi bölgesi 20.000 hektarla sınırlıydı.

Osmanlılar'da su dağıtımıyla ilgili çeşitli düzenlemeler de yapılmıştır. Yılın dokuz-on ayında tarım için su tedarikinin düzenli biçimde karşılandığı Anadolu ve Rumeli'de su dağıtımı İran ve Bereketli Hilâl'de olduğu gibi ortak değildir. Orta ve Doğu Anadolu platolarının kurak mevsimlerinde ve

temmuzdan itibaren başlayan yaz aylarında mevcut su kaynaklarının şahıslar arasında dağıtımı için belirli düzenlemeler yürürlüğe konmuştur. Tarihi Osmanlı öncesine dayanan bu düzenlemeler meyvelik ve bahçelerin bulunduğu pek çok büyük kasabadaki komşuluk ilişkilerinde ortak olan bir uygulamaydı. Modern coğrafyacıların gözlemlerine göre geleneksel yöntemlerin uygulandığı Anadolu'nun belirli yerlerinde su dağıtımının düzenlenmesi bölgeye ve mevsime bağlı olarak su azalmasına, sulama alanlarının genişlemesine ve nüfusun bir araya gelmesine göre tesbit edilmişti (X. de Planhol, De la plaine pamphylienne, s. 146, 323-328). Kasabalar arasındaki kaynak sularının paylaşımında ise genelde resmî bir düzenleme yoktu. Sürekli şekilde cereyan eden tartışmalar bu sebeple hükümeti bir hakem gibi müdahaleye ve kuralları işletmeye zorlamıştı. Bu da hükümet tarafından yürürlüğe konmuş düzenlemelerin eksikliğini gösterir.

Genel bir politika olarak Osmanlılar su kullanımı konusunda kurallar dayatmaktan kaçındı ve su üzerindeki eski vergileri ve ödenmesi gerekenleri kaldırdı (Barkan, Kanunlar, s. 113). Bazı bölgelerde ise su

dağıtımı, bahçe ve tarlaları sulama ve şehirlerin su ihtiyacının karşılanması için eski düzenlemeler aynen korundu. Kırsal kesimde Osmanlılar'ın en gelişmiş su dağıtım sisteminin bulunduğu Karaman bölgesinde bir su dağıtım görevlisi (mîrâb) bu düzenlemeler için yapılan başvuruları kontrol etmek üzere seçilmişti. Su kullanımındaki hakları, şüf'ayı veya önceden kazanılmış hakları gözeterek hukukî kurallarına göre su dağıtımını yapmak mîrâbın sorumluğunda olan bir işti. Herkesin hakkını tamamıyla verebilmek için mîrâb halkın da onayı ile paylaşımın dağıtımını gözetleyecek birkaç mütevelli tayin edebiliyordu. Bu kişiye ayrıca şâkirt denilen ve su dağıtım projesinin işleyişini yerine getiren kişiler yardımcı oluyordu. Düzenlemeler özellikle yaz aylarında su kullanıcıları arasında şiddetli rekabete yol açan, mîrâba rüşvet vererek sırası gelmeden suyu kullanma gibi bazı uygunsuzlukları önlemeyi amaçlıyordu. Suyu kullanan herkes mîrâba düzenli biçimde ücretini öderdi. 907'de (1501) Konya ile alâkalı olan ödemelerle birlikte mîrâbiyyeden gelen gelirler 90.000 akçe (BA, TD, nr. 40), 1046'da ise (1636) 150.000 akçe olarak hesaplanmıştır. Asıl itibariyle İranlılar'a ait bir kurum olan mîrâblık Anadolu'nun diğer bölgelerinde su ağası adı altında biliniyordu (Evliya Çelebi, II, 397; III, 29). Suyun

kullanışlı hale getirilmesi amacıyla uygulanan tekniklere gelince, Anadolu çiftçileri genelde nehirlerden suyu harklar veya kanallar aracılığı ile taşıma metodunu kullanırdı. Bunun yanında küçük bentler, hayvan gücüyle çekilen çark ve dolaplar da zikredilebilir.

Osmanlılar için şehirlerin su ihtiyacını karşılama ikinci önemli ilgi alanı olmuştur. 857 (1453) yılından önce Osmanlılar'da şehirlerde su dağıtım konusu hakkındaki bilgiler yetersizdir. İstanbul'un fethinden sonra şehir için oldukça ileri seviyede içme suyu şebekesi geliştirildi ve bu sistem Kudüs ve Mekke gibi imparatorluğun değişik şehirlerinde uygulandı. İstanbul'da sarnıçlarda ya da bentlerde biriken suyun dağıtım sistemi ayrıntılı bir mahiyet arzediyordu. Bu sistemle Halkalı deresi ve Belgrad ormanları gibi şehrin dışındaki kesimlerden yer altındaki künklerle veya yüksek noktalara su kemerleriyle su getiriliyordu. Su kuleleri ya da su terazileri suyu yüksek yerlerde depolamak için inşa edilmişti; su tankları, maslaklar veya maksemler ise suyu farklı yönlere dağıtma vazifesi görüyordu. Bu sistemi inşa etmek ve işletmek için hassa mimarbaşı denilen başmimarın ve suyolcuları görevlisinin gözetiminde iyi bir organizasyon gerçekleştirilmiştir. Su işlerinin inşaat ve bakım masrafları sultanların veya önde gelen kişilerin vakıfları tarafından karşılanmış ve düzenlenmiştir. Ana su yolları ve su kemerleri, şehrin büyümesi ve gelişmesi için çekirdek vazifesi gören büyük camilere ve etraflarındaki yapılara suyu ulaştıracak biçimde yapılmıştır. Bu su sisteminin temeli iki hükümdarın, Fâtih Sultan Mehmed ile Kanûnî Sultan Süleyman'ın çabaları sayesinde atılmıştır. 1456 kışında Fâtih su kemerleri vasıtasıyla şehrin su miktarının çoğaltılması yönünde emirler vermiştir (Kritovulos, s. 105).

Bizans İmparatorluğu'nun son yüzyılında harap hale gelen su yolları Fâtih Sultan Mehmed tarafından ilk Osmanlı su sistemini yansıtacak şekilde tamir edilerek kullanılmaya başlandı. Bu çalışmalar şehre yakın olan Halkalı deresi civarında yoğunlaştı. Şehrin nüfusunun süratle artması sebebiyle ilk defa II. Bayezid ve daha sonra Kanûnî Sultan Süleyman zamanında uzak mesafelerden su kaynağı arayışına girişildi. İstanbul'daki ikinci büyük su projesi Kanûnî zamanında gerçekleştirildi. 1204 yılına kadar Bizans'ın su ihtiyacını karşılamak için kullanılan Kâğıthane vadisinin suları toplandı. Bu hat üzerindeki ana su kemerleri Mimar Sinan tarafından ilk defa 961'de (1554) ve daha sonra şiddetli yağmurların tahribatı yüzünden 971'de (1564)

yapıldı. Osmanlılar, Bizans'tan kalma su yollarını ve kemerlerini de kullandılar. Başşehir yaptıkları İstanbul'un su ihtiyacını karşılamak için Roman-Bizans sisteminden bazı hidrolojik teknikler aldılar; bunları kendi geleneksel bilgileriyle bir araya getirerek oldukça kompleks bir sistem düzeneği geliştirdiler. Kanûnî'nin birkaç kaynağa bağlı yaygın su hattı şebekesi şehre ve yeni inşa ettirdiği camiye bol su sağladı. Safer 976'da (Ağustos 1568) Mimar Sinan'ın beyanına göre Kâğıthane ve Kırkçeşme kanallarından karşılanan su on sekiz lüleydi (bir lüle yirmi dört saat içerisinde belirlenen boyutlardaki künkten geçen su miktarına ya da yaklaşık 60 m3'e tekabül eder). Düşük su seviyesi söz konusu olduğunda altmış dördü yeni inşa edilmiş olan doksan beş çeşme devredeydi. Bu doksan beş çeşme su ihtiyacının otuz sekiz lülesini karşılamaktaydı. Ayrıca İstanbul'da beş lüle kullanan on beş maslak ve bir kamış (lülenin dörtte biri), beş lüle kullanan on sekiz kuyu ve bir masura (lülenin sekizde biri) vardı. Geri kalan su sultanın ve yüksek rütbeli kişilerin saraylarına ve bahçelerine, bunun yanında halka açık hamamlara gitmekteydi. Bu ana sistem, yeni inşa edilen camilerle bağlantılı olarak daha sonra gelen hükümdarlarca genişletildi. Kâğıthane ve Halkalı'da mevcut iki alanın yanında yeni su depoları ve hatları inşa edildi (bk. HALKALI SULARI; KIRKÇEŞME SULARI; TAKSİM SULARI; ÜSKÜDAR SULARI).

Devletin inisiyatifiyle şehre getirilen sular doğrudan devlete veya devlet kontrolündeki vakıflara aitti. Bunların tamir harcamaları vakıflar tarafından karşılanmakta ve ilgili vakıflarca idare edilmekteydi. Selâtin camileri, saraylar ve halka açık çeşmelerin kullanımına ayrılan suyun düzenli akışını sağlamak ve azalmasını önlemek için mîrî vakıflar bu suların başka amaçlara yönlendirilmesine izin vermiyordu. Suların doğru yerlerde kullanılıp kullanılmadığını tesbit ederek bunun için evleri dahi kontrol etme yetkisi suyolcuya aitti. Bu bakımdan yeni bir hayır müessesesi, cami, hamam ya da çeşme inşa edildiğinde öncelikle şehrin dışında bir su kaynağının bulunması gerekiyordu. Bulunan su şehre "katma" denilen ve onu mîrî vakfın ana su şebekesine bağlayan bir kanal vasıtasıyla getiriliyordu. Katma su ana su kanallarından sadece belirlenen özel noktalardan alınabilirdi. Yapılan başvurular üzerine yayımlanan bir fermanla katma suyun kullanımı ve söz konusu suyla ilgili haklar için özel bir izin çıkarıldı. Hukukî kurallar böyle bir sürecin izlenmesini gerekli kılıyordu. Şehrin su şebekesine katkıda bulunmak için yer altındaki sulara

ulaşmak amacıyla pek çok su kuyusu da açılmıştı. Fakat bunlar daha ziyade bulan kişinin özel mülkiyetine giriyordu. Mîrî vakıf suları üzerinde sürdürülen dikkatli gözetime rağmen özel kullanım amacıyla kişilerce suyun yönünün değiştirildiğine dair pek çok örnek bulunmaktadır. Bu sebeple hükümet, su hatlarının geçtiği yerlere bitişik olan alanlara yeni yapılar inşasını yasakladığı gibi civar köylerin halkını da su hatlarının bakımı ve korunmasıyla görevlendirmiştir. Şehir halkının su ihtiyacını karşılamak için kuyulardan alınan su sakalar tarafından kırbalarla dağıtılırdı. Sakalar birbiriyle rekabet halinde bulunan arka sakaları ve at sakaları isimli iki grup halinde teşkilâtlanmıştır.

Osmanlılar'da özellikle İstanbul merkezli olarak su tesbiti, dağıtımı ve bakımı amaçlı birçok harita, kroki ve defter bugüne ulaşmıştır. Bunların önemli bir kısmına dair Kâzım Çeçen muhtelif neşriyat yaptığı gibi (İstanbul'un Osmanlı Dönemi Su Yolları, haz. Celal Kolay, İstanbul 1999)

İstanbul Havâss-ı Refîa (Eyüp) Mahkemesi sicil defterleri arasında yer alan ve vakıf, mülk suların alım satımı, miras olarak intikali, tahsisi, kullanım durumu gibi kayıtları ihtiva eden "mâ-i lezîz" defterlerinin bir bölümü de seri halde yayımlanmıştır (İstanbul Şeriyye Sicilleri: Mâ-i Leziz Defterleri, I-XX, İstanbul 1998-2001).

BİBLİYOGRAFYA

Hicrî 835 Tarihli Sûret-i Defteri Sancak-i Arvanid (nşr. Halil İnalcık), Ankara 1954, vr. 3a, 8b; Kānūnnāme-i Sulṭānī ber Mūceb-i ʿÖrf-i ʿOsmānī (nşr. R. Anhegger - Halil İnalcık), Ankara 1956, s. 81-82; Kritovulos, History of Mehmed the Conqueror (trc. Charles T. Riggs), Princeton 1954, s. 105; Tursun Beg, Târîh-i Ebü'l-Feth: The History of Mehmed the Conqueror (nşr. Halil İnalcık - R. Murphey), Minneapolis-Chicago 1978, s. 55-56; Mevkūfatî Mehmed, el-Mevkūfât: Şerh ve Tercüme-i Mülteka'l-ebhur, İstanbul 1308, II, 220; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 397; III, 29; Kānunnâme, İÜ Ktp., TY, nr. 1807, vr. 65a-66b; a.e., Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 1004, vr. 9a-11b, 24a-b, 33a-37b, 39a-40b; Andréossy,

Constantinople et le Bosphore de Thrace, Paris 1841, s. 438-442; Mir'âtü'l-Haremeyn, I, 730-758; II, 720, 727, 738, 1081-1083; Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, I, 1220-1253; Târîh-i Câmi-i Şerîf-i Nûr-i Osmânî (TOEM ilâvesi), İstanbul 1335-37, s. 26-31; S. Nazım [Nirven], İstanbul Vilâyeti Şehremanetine Evkaftan Devrolunan Sular, İstanbul 1341; a.mlf., İstanbul Suları, İstanbul 1946; a.mlf., İstanbul'da Fâtih II. Sultan Mehmed Devri Türk Su Medeniyeti, İstanbul 1953; A. Solakian, Les richesses naturelles et economiques l'Asie mineure, Constantinople 1923, s. 72-80; Modern Turkey (ed. E. G. Mears), New York 1924, s. 265-279; P. Wittek - K. O. Dalman, Der Valens-Aquädukt in Konstantinopel, Bamberg 1933, lv. 15, 17; Abdülkadir Erdoğan, Üsküdar Suyolu Haritası, İstanbul 1940; Barkan, Kanunlar, s. 12, 54, 70, 113, 147, 202, 263; a.mlf., "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler", VD, sy. 2 (1942), s. 279-386; İbrahim Hilmi Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, İstanbul 1943-45, I-II; A. Süheyl Ünver, Fatih'in Oğlu Bayezid'in Su Yolu Haritası Dolayısiyle 140 Sene Önceki İstanbul, İstanbul 1945; Enver Tokay, İstanbul Şadırvanları, İstanbul 1951; Neşet Köseoğlu, İstanbul Hamamları, İstanbul 1952; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 125-153; X. de Planhol, De la plaine pamphylienne aux lacs pisidiens, Paris 1958, s. 146, 157-158, 323-328; Mustafa Soysal, Die Siedlungs-und Landschaftsentwicklung der Çukurova, Erlangen 1976, s. 122-139; Abdurrahman Şeref, "İstanbul'da Su Muzayakası", TOEM, VII (1332), s. 65-73; N. Beldiceanu - I. Beldiceanu-Steinherr, "Recherches sur le province de Karaman au XVIe siècle", JESHO, XI (1968), s. 116-117, 123; a.mlf.ler, "Riziculture dans l'Empire ottoman XIVe-XVe siècle", Turcica, IX/2-X, Paris 1978, s. 9-28; Feridun Emecen, "Çeltik", DİA, VIII, 265-266.

Halil İnalcık

Diğer Dinlerde.

Her dinde ve kültürde yaratılışın temelindeki aslî unsur olduğuna inanılan su evrensel bir sembol (arketip) olarak hayat, sonsuzluk, yenilenme, iyileşme, temizlenme, doğurganlık ve kutsallık özellikleriyle ilişkilendirilmiştir. Özellikle Hint ve Grek felsefelerinde imkân durumundaki bütün varlığın, kâinattaki her şeyin kaynağı ve özü, bütün biçimlerin kendinden çıktığı esas madde, yaratılışı önceleyen ve onu

sağlayan şekilsiz unsur, maddenin ilk şekli kabul edilmiştir. Kur'an'da da her canlının (her şeyin) sudan yaratıldığı (el-Enbiyâ 21/30) ve Allah'ın arşının suların üzerinde bulunduğu (Hûd 11/ 7) ifade edilir (tasavvufta suvar oluş ilişkisi için bk. İbnü'l-Arabî, Fusûsu'l-hikem, s. 187; Fütûhât-ı Mekkiyye, I, 20-21; DİA, IX, 33).

Su imkânın kendisi, her şeyin başı ve sonudur. Hint mitolojisinde (Vişnu Purana) yaratılış, Tanrı Brahma, Vişnu ve bazan da ilk insanla özdeşleştirilen Narayana'nın ilk sularda uyku halinde yüzdüğü sırada göbeğinden hayat ağacının çıkmasıyla başlar. Yine Bâbil yaratılış efsanesinde (Enuma Eliş) ve Ahd-i Atîk'teki yaratılış hikâyesinde (Tekvîn, 1/2) kâinatın başlangıcı sudan oluşan kaosa dayandırılır. Her şeyin karanlık ve kaos durumundaki uçsuz bucaksız sudan neşet ettiği veya yaratıldığı inancı eski Mısır, Aztek ve İnka, Ural-Altay, Güney Asya ve Kuzey Amerika'nın yerli kültürlerine ait yaratılış destanlarında da mevcuttur (Long, s. 193-216; Ancient, s. 3, 61).

Akışkanlık, içinde bütün imkânı barındırma ve yaratıcı enerjiyi, dolayısıyla gelişimi sağlama özelliklerine sahip olup topraktan önce var olduğu ve kaynağını (âb-ı hayât) gökten aldığı kabul edilen su hem insanın hem kâinatın hayat ve bereket kaynağı olarak görülmüş (bk. ÂB-ı HAYÂT), tarih öncesi dönemden itibaren su, ay ve kadın arasında özdeşlik kurulmuştur. Hareketleri ayın hareketleriyle paralellik gösteren su, tıpkı ay gibi her şeyin dönemsel olarak aldığı görünümü ve gelişimi kontrol etmektedir (Eliade, Patterns, s. 188-189).

Su ile yaratılış arasında kurulan ilişkiye paralel olarak her kültürde yer alan suya girme motifi aslî biçime, yani var oluş öncesi şekilsizliğe dönüşü, bir nevi geçici yok oluş ve ölümü; sudan çıkma ise biçimin ilk defa ortaya çıktığı yaratılışın tekrarını, yani yenilenme ve yeniden doğumu temsil etmektedir. Zira su bir taraftan içinde her şeyin çözülüp şeklini kaybettiği (bozulduğu), diğer taraftan temizlendiği ve yeniden canlandığı kaynak olmaktadır. Buna göre su ile bağlantılı önemli bir sembolizm olan, insanlığın belli zamanlarda günahlarından dolayı suların altında kalması şeklindeki tûfan sembolizmi, insanlığın içinden çıktığı suya geri dönme ve yeni bir çağ ve insanlık inşa etme fikrine dayanmaktadır. Günah sebebiyle zayıflayan, eskiyip yaşlanan insanlık bu şekilde yitip gitmek yerine su

yoluyla çözülüp yeniden canlılık ve saflık kazanmaktadır (a.g.e., s. 194-195, 210-211).

Aynı şekilde başlangıç ya da geçiş törenlerinde uygulanan, bedeni suya sokma ya da su ile yıkama şeklindeki vaftiz de bozulmanın ardından gelen yenilenmeyi, yeniden doğmayı, günahlardan arınmayı ve kutsanmayı temsil etmektedir. Mezopotamya toplumlarında yaygın uygulamaya sahip olan bütün bedeni suya sokma işlemi, Mûsâ şeriatının bir gereği olarak ritüel kirlilikten ve günahtan arınma adına çeşitli yahudi grupları, bilhassa Essenîler tarafından özel yıkanma havuzlarında

düzenli biçimde icra edildiği gibi Rabbânî şeriatında da İsrâil dinine girmenin şartlarından biri kabul edilmiştir (Talmud, Yebamoth, 46b). Yahudiliğe geçiş merasiminin aslî bir uygulaması olan bedeni suya sokma putperestlikten temizlenmek suretiyle yeni doğmuş bebek durumuna gelme, karanlıktan aydınlığa çıkma vurgusuna sahiptir (Talmud, Sotah, 12b). Yoldan çıkan İsrâil'in Tanrı'ya dönmesi fikri de Eski Ahid'de üzerlerine temiz su dökme, yani su ile kalplerini arındırma şeklinde ifade edilmiştir (Hezekiel, 36/25; Zekarya, 13/1).

Yeni Ahid'de Vaftizci Yahyâ ile özdeşleştirilen ve günahtan arınma vasıtası olan vaftiz işlemi (Matta, 3/1-16; Luka, 3/3), Hıristiyanlık'ta ruhun ilk günahtan arınması ve Îsâ Mesîh'te sembolik anlamda ölüp yeniden dirilme şeklinde yeni bir vurguya sahip olup (Pavlus'un Romalılar'a Mektubu, 6/3-4) bu dine, dolayısıyla Tanrı'nın krallığına girmenin aslî şartı kabul edilmektedir. Bu bağlamda, günahları yüzünden sular altında kalan insanlığın ilk kurtarıcısı olan Nûh ile nihaî anlamda kurtarıcısı kabul edilen Îsâ Mesîh arasında ilişki kurulmaktadır. Hıristiyan inancına göre vaftizin mânevî anlamda hayat verme fonksiyonu suyun kutsal ruhun tahtı, yani canlı olan her şeyi meydana getiren ilk unsur olmasından kaynaklanmaktadır (bk. VAFTİZ). Komünyon âyininde su ve şarap karışımının kullanılması şarabı temsil eden Îsâ ile suyu temsil eden cemaatin, yani ilâhî ve insanî olanın birleşmesinin temsili şeklinde yorumlanmıştır.

Mâbede gitmek, takdime veya kurban sunmak gibi önemli dinî fiillerden önce bütün bedeni ya da belli organları yıkama (abdest) işlemi de benzer

şekilde kişiyi fiziksel anlamda temizlemenin ötesinde mânevî arındırma yoluyla kutsallık alanına girmeye hazırlama fonksiyonu icra etmektedir. Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta günümüzde fazlaca uygulama alanı bulmayan abdest âdeti İslâm'da önemli bir yere sahiptir (abdestin mânevî arınma vasıtası oluşuyla ilgili olarak bk. İbnü'l-Arabî, Fütûhât-ı Mekkiyye, V, 384; Schimmel, s. 132-133). Esasen Eski Ahid'de sosyal ilişkiler açısından da (misafire su ikram etme, ayaklarını yıkama vb.; Tekvîn, 18/4; 24/ 17, 43; I. Samuel, 25/41) önemli yere sahip olan su, temizleyici ve iyileştirici gücü dolayısıyla bazan kanla birlikte ritüel veya fiziksel kirlilikten ve hastalıktan (özellikle deri hastalıkları) arınma vasıtası olarak kullanılmış (Levililer, 15/16-22, 27; II. Krallar, 5/10), Hıristiyanlık'ta da benzer fonksiyon icra etmiştir. Özellikle mâbed döneminde yahudi din görevlileri için gerekli kabul edilen, mâbede girmeden önce el ve ayakları yıkama âdeti (Çıkış, 30/17-21), Îsâ'nın havârilerin ayaklarını yıkadığı şeklindeki rivayetten hareketle (Yuhanna, 13/1-15) Katolik kiliselerinde de uygulanmıştır. Ayrıca pagan âdetlerinin etkisiyle özel olarak hazırlanan kutsal sular yine Katolik kiliselerinde haftalık âyin sırasında (cemaatin üzerine serpilmesi ya da içine parmakların sokulması suretiyle) vaftizi hatırlatma ve mânevî arınmayı teminin yanı sıra çeşitli hastalıkların tedavisi için, ayrıca eşya ve binaların kutsanması maksadıyla kullanılmıştır. Suyun şifa verici ve rahatlatıcı özelliği Kur'an'da da Eyyûb peygamberle bağlantılı biçimde teyit edilmiştir (el-Enbiyâ 21/83; Sâd 38/42).

Su aynı zamanda hastalıktan iyileşmeyi ve öldükten sonra dirilmeyi sağlamak adına diğer kültürlerin büyü âyinlerinde ve cenaze merasimlerinde önemli yer işgal etmiştir. Özellikle sıcaklık ve kuraklığın büyük tehdit oluşturduğu ve öldükten sonra çekilen azabın sıcaklık ve ateşle özdeşleştirildiği toplumlarda (Mezopotamya, Anadolu, Suriye, Filistin, Mısır) ölüyü rahatlatma ve suya karışarak yeniden doğmasını ya da tohumlara karışıp yeniden yeşermesini sağlamak için ona içecek takdimesi sunulmuştur (Eliade, Patterns, s. 198-199).

Antik dönemde ayrıca Frikya, Grek, Fenike ve Germen toplumlarında ilâhların, özellikle bereket ve ziraat tanrıçalarının (Kibele, Afrodit, Atena) heykelleri de söz konusu ilâhların gücünü arttırmak, böylece yağmur ve bol hasat elde etmek amacıyla suya sokulurdu. Bu uygulama, daha sonra Katolik hıristiyanları tarafından Meryem Ana kültü çerçevesinde devam

ettirilmiştir. Benzer şekilde suyun dişil unsurla, evrensel rahimle ve doğurganlıkla özdeşleştirilmesi çerçevesinde çeşitli kültürlerde (Amerika, Asya, Kuzey ve Doğu Avrupa) anne su tapınması mevcut olup bu tanrıça adına çocuklar kutsanmış, kısır kadınlar çocuk sahibi olmak için ondan yardım istemiştir. Arap folklorunda genellikle su kaynakları dişil kabul edilmekle birlikte kısır kadınlar çocuk sahibi olabilmek için eril olduğuna inanılan tuzlu sularda yıkanmıştır (Schimmel, s. 26). Su aynı zamanda pek çok kültürde uygulandığı üzere günahtan arınma ve ilâhların öfkesini yatıştırma ya da onları memnun etme adına tıpkı kan gibi bizzat takdime olarak tanrılara sunulmuştur (I. Samuel, 7/6; I. Krallar, 18/33-35).

Öte yandan kutsallığın belli bir su kaynağı ile özdeşleştirilmesi ya da onda tezahür ettiğine inanılmasından hareketle çeşitli kültürlerde kutsal su kaynağı inancı mevcut olmuştur. Hindistan'daki Ganj nehri Hindular'ın yıkanmak ve suyundan içmek için rağbet ettiği, ayrıca mâbedlerini yıkamak için suyunu taşıdıkları bir kaynak özelliğine sahiptir. Benzer şekilde Mekke'deki zemzem suyu da kutsallığı, şifa ve bereket verici özelliği dolayısıyla müslümanlar tarafından rağbet görür (bk. ZEMZEM). Kutsal kabul edilen nehir, pınar ve kaynak suları, buna bağlı tapınma ve ritüeller (su ilâhlarına yiyecek, elbise ve hayvan türünden takdime sunma, su kenarlarında mâbed inşa etme, inanç sınaması yapma, hitabet ve kehanette bulunma vb.) başta Grek ve Hint-Avrupa toplumları olmak üzere diğer bazı kültürlerde de yer alır (bk. AYAZMA; KAPLICA). İzleri hâlâ devam eden bu tapınmaya göre su kaynakları canlıdır ve hareket eder; onun için etkileme, iyileştirme, hayat verme, hatta geleceği bildirme gücüne sahiptir. Buna paralel olarak ejderha, yılan, deniz kabuğu ve yunus gibi su ile bağlantılı canlıların dünyanın verimliliğini kontrol gücüne sahip oldukları ve bilhassa Çin ve Güneydoğu Asya kültürlerinde görüldüğü üzere hayatın ritmini temsil ettiklerine inanılmış, bu sembollere özel bir güç ve kutsallık atfedilmiştir (Eliade, Patterns, s. 202-210; su ve nazar bağlantısı için bk. NAZAR). Eski Türkler'de her ırmağın ve gölün ruhu olduğuna yönelik inanç ve buna bağlı olarak onlara kurban kesilmesi, günahlarından temizlemek adına ölülerin suya gömülmesi ve Anadolu'da hâlâ mevcut olan, suya bakarak kehanette bulunulması gibi uygulamalar yer almıştır (Akman, X/1 [2002], s. 5-9).

Su kaynaklarının söz konusu gücü, bir taraftan Grek mitolojisindeki su

ilâhlarının kıskançlık sebebiyle çocukları kaçırıp öldürdükleri, kendilerini görenleri meczup hale getirdikleri şeklindeki inanış ve denizin sakinken baştan çıkarma ve boş zevk şeklindeki dişil, azgınlaşıp öfkelendiğinde eril doğa ile (deniz ve deprem tanrısı Poseidon) ilişkilendirilmesi örneğinde olduğu gibi kötülükle özdeşleştirilmiştir. Diğer taraftan çeşitli kültürlerde mevcut olan subilgelik ilişkisi, bu anlamda Budist inancındaki hakikate ulaşmak için nehri geçme (illüzyon dünyasını aşma) sembolizmiyle Bâbilliler'in okyanusu bilgelik yurdu diye isimlendirmesi, insanlığın kültürü, yazıyı ve astrolojiyi yarı insan yarı balık şeklindeki bir yaratık (Oannes) aracılığıyla öğrendiği

inancında olduğu gibi olumlu tarzda anlaşılmıştır (tasavvufta subilgi / rahmet ilişkisi için bk. İbnü'l-Arabî, Fütûhât-ı Mekkiyye, V, 384; Schimmel, s. 28). Buna göre evrensel anlamda su canlılık ve büyümenin kaynağı olması, insanları daima etkilemiş olan akıcılık kuvveti ve kuşatıcı ve temizleyici özelliğiyle hayat, bereket ve kutsallık sembolü şeklinde görülürken suyun insanları âciz bırakan taşkınlığı, onun aynı zamanda karşı konulmaz bir tehdit unsuru şeklinde algılanmasına sebep olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Arabî, Fusûsu'l-hikem (trc. ve şerh Ekrem Demirli), İstanbul 2006, s. 187; a.mlf., Fütûhât-ı Mekkiyye (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2006-2007, I, 20-21; III, 61; V, 303-304, 384; M. Eliade, Patterns in Comparative Religion (trc. R. Sheed), London 1958, s. 188-215; a.mlf., The Sacred and the Profane (trc. W. R. Trask), New York 1959, s. 129-136; a.mlf., Images and Symbols (trc. Philip Mairet), Princeton-New Jersey 1991, s. 125-128, 151-160; Charles H. Long, Alpha: The Myths of Creation, New York 1963, s. 188-216; Ancient Near Eastern Texts (ed. J. B. Pritchard), Princeton-New Jersey 1969, s. 3, 60-61; A. Schimmel, Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2004, s. 25-29, 130-134; Eyüp Akman, "Türk ve Dünya Kültüründeki Su Kültü Üzerine Düşünceler", Gazi Üniversitesi Kastamonu Eğitim Dergisi, X/1, Kastamonu 2002, s. 1-10; Ali Erbaş, "Muhtelif Dinlerde Su Motifi", EKEV Akademi Dergisi, sy. 20, Ankara

2004, s. 241-258; K. Kohler - S. Krauss, “Baptism”, JE, II, 499-500; E. G. Hirsch - S. Ochser, “Water”, a.e., XII, 475-476; H. Mueller, “Baptism (In the Bible)”, New Catholic Encyclopedia, Washington 1967, II, 54-58; E. J. Gratsch, “Water”, a.e., XIV, 825-827; Mehmet Bayraktar, “Dâvûd-i Kayserî”, DİA, IX, 33.

Salime Leyla Gürkan

Kültür ve Medeniyet.

Su, gerek hayatın vazgeçilmez unsuru olması gerekse değişik halleriyle (yağmur, ırmak, gözyaşı vb.) insanın çevresini kuşatmasından dolayı mimariden resme, şiirden mûsikiye sanatın hemen bütün dallarında önemli bir öğe olarak yer alır. Birçok medeniyette görülen anâsır-ı erbaa (hayatın temeli olduğuna inanılan toprak, hava, su ve ateş) anlayışı tarih boyunca insan düşüncesini etkilemiş, mitolojik veya efsanevî anlatımlardan bilimsel tahlillere kadar üzerinde çeşitli fikirler üretilmiş, filozoflar, din ve bilim adamları, edip, şair ve müzisyenler suya dair pek çok şey söylemiştir. Tarihin her döneminde yerleşimin suya bağlı olması, suyun mevsimlere göre farklı görünüm kazanarak insanı cezbetmesi onu bir medeniyet malzemesi konumuna yükseltmiş, insanoğlunun suya yönelik veya su uğruna yaptığı her şey biraz da onun hayatı algılama ve yorumlama seviyesini göstermiştir. Dünyanın dörtte üçünü kaplayan, insan vücudunda önemli bir yer tutan su ile insan arasında kültürel, sanatsal, sosyolojik birçok boyutta ilişkinin bulunması kaçınılmazdır.

Su hem olumlu (temizleyici, güzelleştirici, süsleyici, tazeleyici, söndürücü) hem de olumsuz (aşındırıcı, yıkıcı) özelliklere sahiptir. Renksiz, kokusuz ve tatsız olduğu için bu duyular hep suya nisbet edilerek ölçülmüştür. Eski tıp biliminde insan tabiatı suyun bedendeki dört haline göre değerlendirilmiş (bk. AHLÂT-ı ERBAA), astronomide feleğin dönüşleri ve yıldızların insan üzerindeki etkileri su merkezli burçlar sistemiyle izaha çalışılmış, coğrafî tanımlar ve iklim özellikleri suyun varlığı veya yokluğu, azlığı veya çokluğu ile adlandırılmış, dünya dillerinin pek çoğunda su üzerine deyimler, mecazlar ve anlam aktarımları yer almıştır.

En eski çağlardan itibaren su ikramını hayır ve iyi niyet göstergesi olarak

algılayan toplumların mitolojilerinde suyla ilgili anlatımlar mevcuttur. Kuzey Avrupa ve Kelt mitolojilerinde cennetten dünyaya dört ırmak akarak bunların insanoğluna dört ebedî özellik (hayat, ölümsüzlük, gençlik ve bilgelik) sunduğuna inanılır. Pagan toplumlar da ormanlarda insanlara görünmeden yaşayan Nymphe adlı su perilerine inanmıştır. Batı resim sanatı bu konuda zengin malzemeye sahiptir (meselâ bk. Jan Bruegel'in "Diana ile Nymphe"ler, François Girardon ile Thomas Regnaudin'in "Apollon ve Nymphe"ler adlı tabloları). Türk mitolojisi Korkut Ata'nın, "Suya ecel gelmez" sözünden dolayı suyu ebedî kabul eder. Eski Türk töresinde "can, ruh, talih, vicdan, seciye" gibi anlamlar içeren kut, suyun akıcılığına ve duruluğuna benzeyen bir nitelik gösterir. Suyun bir de "iye"si (sahibi) vardır. Bu sebeple suya tükürülmez, pislik atılmaz ve su kirletilmez. Aksi takdirde su iyesi (çay ninesi) insanı cezalandırır, "şaman azarı"na tutturur.

Yahudilik'te İsrâiloğulları'nın adı "sudan geçenler" mânasına İbrânî'dir. Mûsâ da (Moşeh) "sudan gelen" demektir. Hıristiyanlık'ta kilisede su bulundurulması bir gelenektir. Hz. Îsâ'nın kanını temsil eden bu su, Mara'nın İsrâiloğulları'na acı gelen suyunun Mûsâ tarafından tatlılaştırılması mûcizesine işaret eder. Mûsâ bu mûcizeyi asâsını suya atarak gösterirken Îsâ da insanlığa acı gelen hayatı çarmıhta kanını akıtmak suretiyle tatlandırmış, sonra da bunu vaftiz suyu olarak ümmetine sunmuştur. Tevrat'taki "tathir suyu, kıskançlık veya acılık suyu, elem suyu, en-Hakkore pınarı, diri su, takdime suyu" gibi ifadeler veya Hıristiyanlık sakramentlerindeki vaftiz suyu hep insanları temizlemek adına var olmuştur. Çünkü suyu ibadet amacıyla kullanan her kişi Rabb'e biraz daha yakınlaşmış, yaratıcısıyla görüşmeye hazır hale gelmiş, O'nun huzuruna temiz bir beden ve pak bir ruhla çıkma dileğini uygulamaya geçirmiş ve kendini O'na teslim etmiş olur. Pagan toplumların tapınaklarında ve hıristiyan yapılarından ayazmalarda kutsallığına inanılan bir su bulundurulması ve onunla hastalara şifa dağıtılması da bu anlayışın ürünüdür. Üç semavî dinin şeriatında insanı günahlarından arıtma ve onu Allah'ın huzuruna çıkmaya hazırlama görevi suya verilmiştir. Gusül abdesti Yahudilik'te ve İslâmiyet'te geçerli olan, kulun su ile temizlenerek Allah'a yakınlaşmasını simgeler.

Müslümanlar suyu hayatın kaynağı olarak görür. Tasavvufta su mârifeti ve

ilâhî feyzi temsil eder. Küllî akılla kâmil nefis suya benzetilir. Damla kesret, deniz vahdettir (Temevvüc eylemiş deryâ-yı vahdet / Çoğalmış dalgalar her yana düşmüş / Köpürmüş kaynamış o bahr-ı kudret / Onun bir katresi imkâna düşmüş [Kemâlî Efendi]). Müslümanlara göre su insanlığın ortak malıdır ve bu sebeple azizdir. Allah'ın ilk yarattığı şeylerden biri olması dolayısıyla su O'nun cemâl ve celâl sıfatlarını temsil eder ve hay ismine işaret eder. Müslümanların suya bakışı yalnız bu dünyayı değil âhiret âlemini de ilgilendirir. Nitekim kevserin ve selsebîlin müminlere bir mükâfat şeklinde sunulacağına inanılır.

Kevser kelimesi "cennette bir havuz, ırmak, çok hayır, bereket, ümmetin çokluğu, Kur'an, ilim, şeref, amel" olarak yorumlanmışsa da halk onun baldan tatlı, sütten beyaz, kardan soğuk, kaymaktan yumuşak olduğuna ve cennettekilere ikram edileceğine inanır. Selsebîl de cennette akan tatlı sudur. İslâm mimarisinin hemen her şehirde örnekleri bulunan su yapıları olan selsebiller ve sebiller cennette akan suların bu tatlı özelliğine işaret eder. Nitekim Türk su mimarisinde önemli yer tutan şadırvan ve meydan çeşmeleriyle mahalle aralarındaki sarnıç ve su haznelerinin çok güzel biçimde inşa edilmesi bu sebepledir. Su vakıfları ve su adakları da yine müslüman Türkler'in cennet özlemiyle geliştirip yaygınlaştırdığı bir uygulamadır. İstanbul'un Hamidiye, Kestane, Taşdelen, Haznedar, Karakulak, Dağdelen, Çamoluk, Sırmakeş gibi su kaynakları

yüzyıllar boyunca bu mimari vasıtalarla halka ulaştırılmıştır.

İslâm mitolojisinde yer alan sulardan biri de âb-ı hayâttır. İskenderi Zülkarneyn'in kumandanlarından olan Hızır ile İlyâs'ın karanlıklar ülkesinde bulup içtiklerine inanılan âb-ı hayât insana ölümsüzlük verir. Âb-ı hayât eski Asur ve Bâbil efsanelerinde de mevcuttur (Endigu ile Gılgameş). Yine Anadolu efsanelerinden olan Bingöl söylencesinde Köroğlu'nun atı da bu sudan içmiş olarak gösterilir. Uzakdoğu kültürlerinde ölümsüzlük suyu inanışı Yuşiva ile Fumi efsanesinde yaşar. Sözlü geleneklerde ve bunların yazıya geçirilen kaynaklarında müslüman Türk toplumunda suya dair pek çok kültürel malzeme bulmak mümkündür. Nûh tûfanı, Sebe ülkesinde Me'rib Seddi, Yûsuf'un atıldığı kuyu, Mûsâ'nın geçişi sırasında Kızıldeniz'in yarılması, Hz. Peygamber'in Hudeybiye'de susayan ashabı için parmaklarından su akıtması (Hayret ilen parmağın dişler kim etse

istimâ‘ / Parmağından verdiği şiddet günü ensâra su [Fuzûlî]) gibi peygamber kıssalarına dair rivayetlerle evliya menkıbeleri (meselâ Aziz Mahmud Hüdâyî'nin şeyhi Üftâde'ye bağrında ısıtıp sunduğu abdest suyu) bunlardandır. Zemzem ise İslâm medeniyetinin bütün coğrafyalarında apayrı bir öneme sahiptir. Gökten inen su Türk medeniyetinde "rahmet" diye anılır ve bilhassa bahar mevsiminde bereketi temsil eder. Toprak onunla yeniden hayat bulur, tabiat canlanır. Denizdeki istiridyeler incilerini, toprak altındaki yılanlar zehirlerini aynı nisan yağmurundan alırlar.

Suyun Anadolu'da derin izler bıraktığı efsaneler de vardır. Rumeli'ye geçişin hâtırasını yaşatan Kırkpınar efsanesi Türk'ün azim ve yiğitliğinin sembolü halinde bütün Osmanlı tarihi boyunca sözlü gelenekte yaşamıştır. Edremit körfezinde iki genç âşığın hazin hikâyesini anlatan "Hasan Boğuldu Efsanesi" ile (Sabahattin Ali'nin "Hasan Boğuldu" adlı hikâyesine konu olmuştur) aynı bölgede anlatılan "Sarıkız Efsanesi" yahut İç Anadolu'da Kızılırmak'ı koyunlarına su içirmeden geçiren çobanın hikâyesi de (Dadaloğlu'nun bu olayı anlatan bir ağıdı vardır) Anadolu insanının su ile bütünleştirdiği efsaneler arasındadır.

İnsanoğlu, tabiatta akıp giden suya hâkim olabilmek için geliştirdiği yöntemleri zamanla sanata dönüştürmüştür. Nil, Fırat, Dicle, İndus ve Huangho gibi nehirlerin geçtiği bölgelerde binlerce yıl öncesinden su kanalları, tüneller ve barajlar kurulduğu bilinmektedir. Orta Asya'da VII ve VIII. yüzyıllarda Göktürkler'in yaptığı sulama kanallarının birçoğu günümüzde de kullanılmaktadır. Anadolu'daki en görkemli su yapısı Urartu dönemine ait Şamran Kanalı'dır. Roma devrinde Kral Hadrianus tarafından yaptırılan bir su kanalı ve şebekesinin bulunduğu İstanbul, daha sonra Binbirdirek (Yerebatan) adıyla anılan sarnıçlar ve iki katlı Valens Su Kemeri ile (Bozdoğan Kemeri) su mimarisi örnekleriyle tanınan bir şehirdir. Mimar Sinan'ın eseri olan Kırkçeşme suları ile Taksim Maksemi şehre yalnızca su değil güzellik de getirmiştir. Evliya Çelebi, gezdiği yerlerdeki su yapılarını ve suyu en güzel biçimde anlatan kişilerden biri olarak zengin bilgiler sunar ("el-Hâsıl Bursa demek sudan ibaret bir kelâmdır", Seyahatnâme, II, 15-16). Su, pek çok el sanatı için önemli olsa da bir teknede renk ile buluştuğunda geleneksel Türk el sanatları içinde fevkalâde önemli bir yeri olan ebru ortaya çıkar (Resm eylemişiz gözde hayâl-i hat u hâlin / Âb üstüne nakş urucu nakkāşlarız biz [Tâcîzâde]).

Türk şiiri suyun hemen bütün durumlarını konu edinmiş, suyu âdeta insanla bütünleştirmiştir. Dağlarda çağlayarak akan derelerden gitgide denizler oluşturan göz yaşlarına kadar su insanın aşk macerasını anlatır (Taştın yine deli gönül sular gibi çağlar mısın / Aktın yine kanlı yaşım yollarımı bağlar mısın [Yûnus Emre]). Divan şiirinde sevgili, aslında aşk bâdesini sunmakta ihmalkârlık göstererek âşığının bu uğurda kemale ermesini isteyen sâkî ile aynı kişidir. Âşığın gözü çeşme, göz yaşı ise akan bir sudur. Sevgilinin taş gönlünü delmek veya yumuşatmak için âşık devamlı akan göz yaşını kullanır. Ayrıca sevgilinin Kâbe'ye benzetilen mahallesini göz yaşıyla sulayıp süpürmek de onun görevlerindendir ve kendisi de orada hayat bulacaktır (Gidelim kûyuna yârin bir içim su diyerek [I. Mahmud]). Âşığın bedeni âb ü gil (su ve toprak, çamur) kadar değersiz olup fâni hayattan kinayedir. Âb-ı revân (akan su) sevgilinin endamının güzelliği için kullanılır. Divan şairleri tabiata önem verdiklerinden ve soyut hayallerini tabiattan somut örneklerle izaha çalıştıklarından dolayı şiirlerinde damladan denize kadar suyun her halini ve boyutunu anarlar. Kendi göz yaşlarının denizinde boğulan âşık ile mumun bağrından süzülen göz yaşı damlası arasında pek çok teşbihe ve hikâyeye yer verilir. Ferhad'ın Şîrin için Bîsütun dağını delip içinden akıttığı su veya âşığın sevgilisi için harcadığı âb-ı rû (yüz suyu) yanında bazı şiirlerde de suya dikkat çekilmiştir (meselâ Âgehî'nin yazdığı "Keştî Kasidesi" ve tahmîsleri).

Türk edebiyatında sudan ilham alan birçok şiir yazılmış ve "su" redifli birçok gazel ve kaside kaleme alınmışsa da su kelimesi anılır anılmaz ilk akla gelen Fuzûlî'nin "Su Kasidesi"dir. Onun Hz. Peygamber'i övmek için, Medine'deki Ravza'ya doğru hasretle akıp giden Dicle'nin dökülüş, çırpınış, koşuş ve duruşlarından ilham alarak yazdığı bu kaside yüzyıllar boyunca sevilerek okunmuş, nazîre, tahmîs, taştîr ve tehzîlleri yazılıp şerhleri hazırlanmıştır. "Su Kasidesi" bir na'‘t olması bakımından Türk insanının Hz. Peygamber'e olan sevgisini gösterir (Saçma ey göz eşkten gönlümdeki odlara su / Kim bu denlü tutuşan odlara kılmaz çâre su).

Necip Fazıl Kısakürek şiirinin zirvesi sayılan "Çile"de suyu tamamen öznel ve metafizik boyutla içselleştirirken (Nizam köpürüyor med vakti deniz / Nizam köpürüyor ta çenemde su / Suda bir gizli yol pırıltılı iz / Suda ezel fikri ebed duygusu) anıt şiiri "Sakarya Türküsü"nde suyun akışıyla insan,

hayat, zaman ve tarih arasında ilişkiler kurar (İnsan bu, su misali kıvrım kıvrım akar ya / Bir yanda akan benim öbür yanda Sakarya) ve Sakarya nehrini bütün Türk tarihiyle özdeşleştirir (Hey Sakarya kim demiş suya vurulmaz perçin / Rabbim isterse sular büklüm büklüm burulur / Sırtına Sakarya'nın Türk tarihi vurulur). Şiirin dışında da Türk yazarlarının suya ilgileri her zaman devam etmiştir. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Beş Şehir adlı kitabına İstanbul sularını anlatarak başlaması, Necati Cumalı'nın Susuz Yaz'ı kaleme alması, Halikarnas Balıkçısı'nın (Cevat Şakir Kabaağaçlı) denizi anlatan eserleri hep bunu göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), II, 15-16; Ahmet Hamdi Tanpınar, Beş Şehir, İstanbul 1946, s. 5; Abdülkadir İnan, "Türklerde Su Kültü ile İlgili Gelenekler", 60. Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı, İstanbul 1953, s. 249-254; Adem Çalışkan, Fuzûlî'nin Su Kasidesi ve Şerhi, Ankara 1992, s. 50-54; Ünal Öziş, Su Mühendisliği Tarihi Açısından Türkiye'deki Eski Su Yapıları, Ankara 1994, s. 17; Mehmet Bildirici, Tarihi Su Yapıları, Ankara 1994, s. 23; Ömer Faruk Şerifoğlu, Su Güzeli: İstanbul Sebilleri, İstanbul 1995, s. 17-22; Necdet Aral, Su, Medeniyet ve Teknoloji, İstanbul 2000, s. 13-15; M. Sabri Doğan, İslam Su Medeniyeti ve Konya Suları, Konya 2004, s. XI-XIV; İskender Pala, Su Kasidesi, İstanbul 2004, s. 1-6; a.mlf., Dört Güzeller: Toprak, Su, Hava, Ateş, İstanbul 2008, s. 61-204, ayrıca bk. tür.yer.; M. Emoto, Suyun Gizli Mesajı (trc. Yonca Hancıoğlu), İstanbul 2005, tür.yer.; "Su", SA, IV, 1839-1841; Bekir Karlığa, "Anâsır-ı Erbaa", DİA, III, 149-151; "Su", TDEA, VIII, 47-48.

İskender Pala

SÛ‘

(bk. SEYYİE).

SU KEMERİ

Üzerinden su kanalı geçen bir çeşit köprü.

İki yüksek arazi arasında alçak seviyedeki vadi, akarsu gibi engellerden suyu aşırmak amacıyla eş yükseltideki iki nokta arasını bağlayan, pâyeler ve kemerler üzerinde yükseltilmiş köprü olup üzerindeki kanallardan akıtılan suyun serbest biçimde akışını sağlamak için çok hassas bir yükseklik ve eğim hesaplaması gerektiren mimarlık ve mühendislik eserlerindendir. Arazinin durumuna göre bazan kilden yapılma künklerle toprağın altından, bazan da kayalık arazilerden kayaların üzerine oyulan kanallar vasıtasıyla taşınan su arazi taşı, kesme taş ve tuğla inşaat malzemesinden ve Horasan harcı kullanılarak inşa edilen kemerli su yollarıyla istenilen yere ulaştırılıyordu.

Bu mimari tipin tarihte bilinen ilk örneği Asurlular'ın milâttan önce 494-490 yılları arasında Kuzey Irak'ta Ninevâ Jervan'da inşa ettikleri su kemeridir. Helenistik ve Roma dönemlerinde bu mimari tipin en gösterişli örnekleri verilmiştir. Milâttan önce 145'te Praetor Marcius'un Roma'ya su getirmek için yaptırdığı, uzunluğu 90 kilometreyi aşan su yolunun 10 kilometrelik kısmında su kemerleri kullanılmıştır. Milâttan önce 33 yılında Agrippa'nın inşa ettirdiği su yolunun 9,5 kilometrelik kısmını su kemerleri oluşturmuştur. 36 yılında yapılan Caligula su yolunun 14 kilometrelik bölümünde su kemerlerinden faydalanılmıştır. İspanya'da İmparator Trajanus devrine ait (53-117) Segovia Su Kemeri çift katlı 109 kemerden oluşur. Romalılar'ın Kuzey Afrika'da Cezayir'in Kostantîne şehrine su getirmek için inşa ettikleri Antonianus Su Kemeri ve Caeserea'ya su taşıyan 16 kilometrelik su yoluna ait 24 m. yüksekliğindeki muhteşem su kemeri önemli örneklerdendir.

İstanbul'da Geç Roma-Erken Hıristiyanlık dönemlerinde yaptırılan en önemli su kemeri olan Bozdoğan Kemeri'nin aslı İmparator Hadrianus devrine ait (117-138) bir su yolunun önemli bir parçası olduğu ve Büyük Konstantinos zamanında onarılarak Trakya'dan getirilen bir su şebekesine bağlandığı kabul edilir. Bu kemer Osmanlı devrinde çeşitli onarımlardan

sonra Halkalı su yollarının bir parçası olarak kullanılmıştır (bk. BOZDOĞAN KEMERİ). Aynı döneme ait bir başka su kemeri Mahmutbey-Atışalanı arasında Uzuncaova deresi üzerindeki Mâzul Kemer'dir (Mazlûm Kemer). IV. yüzyıla tarihlenen bu kemer belki de Valens zamanında (364-378) inşa edilmiştir. V. Konstantinos devrinde (741-775) tamir edilmiş olup Fâtih Sultan Mehmed zamanında yapılan tâdilâtlardan sonra Türk devrinde de kullanılmıştır. Kalker taşı bloklarından iki sıra kemerli olarak inşa edilen Mâzul Kemer 110 m. boyundadır.

Anadolu'da Roma dönemine ait çok sayıda su kemeri örneği bulunur. Başlıca örnekler içinde Aspendos'a Köprüçay üzerinden kuzeydeki dağlardan su getiren kemerler II. yüzyıla tarihlenir. 30 metreden fazla yüksekliği olan çift katlı kemerlerden oluşan bu su yolu parçalar halinde günümüze ulaşmıştır. Side'ye Manavgat çayından su getiren 30 km. uzunluğundaki yolun değişik kısımlarında blok taşlarla inşa edilmiş, milâttan sonra II. yüzyıla ait kemerler kullanılmıştır. Antakya'ya Harbiye'den su getiren Trajan Su Kemeri'nin (98-117) kalıntıları halen görülebilir. Kayseri'ye Gürpınar suyunu getiren on üç gözlü kemer 172 m. boyundadır. Nikomedia'ya (İzmit) su taşıyan Üçtepeler Su Kemeri Ağa deresi üzerinde ve 100 m. uzunluğundadır. Bergama'ya Madradağı'ndan su getiren sistemin önemli bir parçası olan tek göz sırasından oluşan su kemerinin kalıntıları günümüze kadar gelmiştir. Bizanslılar Roma dönemi su kemerlerini kullandıkları gibi yenilerini de yapmışlardı. Ephesos'ta Ayasuluk'a doğu yönünden su getiren kemerler kısmen sağlam durumdadır. Mylasa'nın (Milas) doğu kısmındaki su kemeri iki katlıdır. İznik'te Iustinianos devrine ait olması gereken su kemerine ait kalıntılar Lefke Kapısı yakınında görülmektedir. Trabzon'da İmaret deresinin üzerinde 30 m. boyundaki su kemeri Iustinianos devrine tarihlenir. Sumela Manastırı'na su getiren çok gözlü kemer bir yamaca yaslanmış durumdadır.

Osmanlı döneminde imparatorluğun değişik yerlerinde su kemerlerinin inşa edildiği görülür. İstanbul'da sayıları kırk civarında olan önemli örnekler bilinmektedir. Şehrin en önemli su şebekesi olan Kırkçeşme su tesisi üzerinde otuz beş adet kemer mevcut olup bunlardan altısı iki veya üç katlı anıtsal örneklerdir. I. Theodosios devrine (379-395) tarihlenen bu su hattı VII. yüzyıl başlarından itibaren batıdan gelen saldırılar sırasında tahrip edilmiştir. Bu tesis 1554-1563 yılları arasında Mimar Sinan tarafından

neredeyse yeniden yaptırılmıştır (bk. KIRKÇEŞME SULARI). Tesisin en muhteşem yapıları Moğlova Kemeri ile (bk. MOĞLOVA KEMERİ) 711 m. boyunda, 25 m. yüksekliğinde iki katlı bir yapı olan Uzunkemer'dir. Aslı Roma dönemine ait olan, fakat Türk döneminde yenilenen kemerlerden biri olarak kabul edilen Kovukkemer (Kırıkkemer) üç kat halinde inşa edilmiştir. Cebeciköy deresi üzerindeki Güzelcekemer (Gözlücekemer) altta sekiz, üst katında on bir göze sahip, dokuz pâyenin taşıdığı 165 m. boyunda bir yapıdır. Tesisin doğu kolu üzerindeki Paşa Kemeri (Balıkzâde Kemeri) 971'de (1563-64) Sinan tarafından yapılmıştır. Cebeciköy deresinin tâli kollarından biri üzerine kurulan Karakemer, Develioğlu Kemeri, Vâlide Kemeri ve Alacahamam Kemeri tek katlı diğer önemli kemerlerdendir.

Yapımı I. Mahmud döneminde gerçekleştirilen Taksim su sistemi üzerindeki kemerlerden en önemlisi yirmi bir gözlü, 400 m. uzunluğundaki I. Mahmud Kemeri'dir. Sadece üstünde kurulmuş olduğu derenin üzerindeki kısmı iki kemer sırası halinde yapılmıştır. Buna göre daha mütevazi boyutlardaki Bahçeköy Kemeri 150 m.

uzunluğundadır. Her iki kemerin inşa tarihi 1144'tür (1731-32) (bk. TAKSİM SULARI). Halkalı sularına ait Şirinkemer adıyla da bilinen Ali Paşa Kemeri, Atışalanı-Metris Çiftliği yakınında Ayvalı deresinin kolu üzerinde kurulmuş çift sıra kemerli bir yapıdır. Yuvasından düştükten sonra kaybolan "mâşallah" yazılı taş blok üzerinde 1205 (1790-91) tarihi tesbit edilmiştir. Aynı bölgede Sinan'ın eseri olan Avasköy Kemeri (Yılanlıkemer, Tekkemer) on bir gözlü, tek katlı olup kalker bloklarından inşa edilmiştir. Halkalı sularının Süleymaniye yolu üstündeki tek gözlü Kumrulu Kemer (Akyar Kemeri), üç gözlü Karakemer ve Beyazıt su yolu kesişiminde Turunçlu suyunu şehre taşıyan Paşa Kemeri sıradan su kemerleridir.

Kanûnî Sultan Süleyman döneminde Haseki Hürrem Sultan adına Edirne'nin kuzeydoğusundaki Taşmüsellim, Hıdırağa köyleri ve Kurtalçağı deresi gibi kaynaklardan şehre su getirilmiştir. Tezkirelerde belirtilmemekle birlikte bu tesislerin Selimiye Camii ve Külliyesi'nin inşası sırasında Mimar Sinan tarafından 978 (1570-71) yılı civarında inşa edildiği kabul edilir. Kesme taştan yapılmış, tek sıra halinde sivri kemerlerden oluşan bu su yapıları Hançerli Kemer, Ortakçı Kemeri, Arap Kemeri, Çiftekemer, Kurt Kemeri, Yedigöz Kemeri, Hıdırağa Kemeri, Üçgöz Kemeri, Oğlanlı

Kemeri, Hasanağa Kemeri'dir. Zamanla harap olan kemerler 1890'da Edirne Valisi İzzet Paşa tarafından tamir ettirilmiştir.

Kadifekale'deki eski İzmir'e (Smyrna) su getiren Bizans dönemine ait su kemeri Şirinyer'de (Kızılçullu) Kemer çayının üzerine inşa edilmiştir. Üç kat kemerli bu tesis Osmanlı devrinde defalarca onarılarak XVII. yüzyılın ortalarına kadar kullanılmış, aynı yüzyılın ikinci yarısı içlerinde Sadrazam Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa tarafından Vezirsuyu diye anılan suyu şehre getiren su yolu ile Vezirkemeri inşa edilince eski su yolları iptal edilmiştir. 160 m. uzunluğundaki Vezirkemeri beden kısmı kaba taştan, sivri kemerleri tuğladan yapılmış, kemer aralarında tuğladan hafifletme kemerleri kullanılmıştır.

Anadolu'daki örnekler içinde Safranbolu'ya su getiren ve İncekaya Köprüsü yakınında bulunan su kemeri Sadrazam Safranbolulu İzzet Mehmed Paşa tarafından 1794-1798 yılları arasında yaptırılmış, 116 m. uzunluğunda ve 60 m. yüksekliğindeki kemer moloz taş ve harçla inşa edilmiştir; biri büyük, beşi küçük kemerden meydana gelmektedir. Pınarbaşı su kaynağından Kırkgöz suyunu Kahramanmaraş'a taşıyan Akdere Su kemeri 4,10 m. genişliği, 1,10 m. kemer açıklığı olan tek bir sivri kemerle vadiyi aşar. Moloz taş üzerine kesme taş kaplamalı kemer günümüzde harap durumdadır. Hamza Gündoğdu'nun Alâüddevle veya Kanûnî Sultan Süleyman dönemine tarihlediği bu su tesisi (DİA, XXIV, 200) Mehmet Özkarcı tarafından 1618 yılı civarına tarihlenmekte ve bânisinin Bayezidoğulları'ndan Hacı Abdullah Bey olması gerektiği belirtilmektedir (Türk Kültür Varlıkları Envanteri, I, 519). Hârûnürreşîd'in eşi Zübeyde Hanım tarafından Tâif yönünden Arafat'a taşınan suyu (Aynizübeyde suyu) kemerler aracılığıyla Mihrimah Sultan Mekke'ye taşıtmıştır. Mimar Sinan'a mal edilen, Arafat-Müzdelife arasındaki bu kemerler yıkılmıştır.

Balkanlar'da Türk döneminde yaptırılan anıtsal su kemerleri içinde Yunanistan-Kavala'da Kanûnî Sultan Süleyman zamanında inşa edilen çift katlı su kemerinde kalın pâyeler arasına atılan alt kat kemerleri üst kata göre daha geniş tutulmuş, üst kat kemerleri arasına altlı üstlü hafifletme gözleri yapılmıştır. Üsküp'ün kuzeybatı kısmındaki Mustafa Paşa Su Kemeri Banya dağından elli beş kemerle su getiren 3800 metrelik bir

yapıdır. Bu kemer XIX. yüzyılın başında Hamza Paşa tarafından tamir ettirilmiştir. Kesme taş ve moloz taştan yapılmış, kemerlerinde tuğla kullanılmıştır. Yunan adalarından Ayamavra'ya Osmanlı hâkimiyetindeyken XVI. yüzyıl ortalarındaki imar faaliyetleri sırasında inşa edilen su yoluyla 3 km. uzaklıktaki bir kaynaktan su taşınmıştır. Bu tesisin su kemeri 360 gözden meydana geliyordu. Kıbrıs'ta Limasol-Larnaka arasındaki su kemeri Ebûbekir Paşa tarafından 1746-1750 yılları arasında tek katlı ve üç parça halinde yaptırılmıştır. Avrupa'da XVIII. yüzyılda Kral V. John tarafından Lizbon'da yaptırılan 18 km. uzunluğundaki Aguas Livres Su Kemeri ile 1848 tarihli Marsilya su yoluna ait Roquefavour Su Kemeri bu mimari tipin en muhteşem örneklerdir. Su kemerlerinde uygulanan temel mühendislik esaslarının günümüzde tarım alanlarının sulanmasında kullanılan kanallarda aynen uygulandığı görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

K. O. Dalman, Der Valens-Aquädukt in Konstantinopel, Bamberg 1933; Saadi Nazım Nirven, İstanbul Suları, İstanbul 1946; Naci Yüngül, Taksim Suyu Tesisleri, İstanbul 1957, s. 35-36, şekil 21; Ayhan Aytöre, "Türklerde Su Mimarisi", Milletlerarası Birinci Türk Sanatları Kongresi (Ankara 19-24 Ekim 1959), Kongreye Sunulan Tebliğler, Ankara 1962, s. 45-69; Arif Müfid Mansel, Side, Ankara 1978, s. 79-94; Ayverdi,

Avrupa'da Osmanlı Mi'mârî Eserleri III, s. 303; a.e. IV, s. 237-238, rs. 108-112; Oral Onur, Edirne Su Kültürü, İstanbul 1985, s. 36, 71, 76; Ünal Öziş, Su Mühendisliği Tarihi Açısından Türkiye'deki Eski Su Yapıları, Ankara 1994; Kâzım Çeçen, Halkalı Suları, İstanbul 1991, s. 121-138; a.mlf., Taksim ve Hamidiye Suları, İstanbul 1992, s. 66-68; a.mlf., Sinan's Water Supply System in İstanbul, İstanbul 1992, s. 91-125; a.mlf., The Longest Roman Water Supply Line, İstanbul 1996, s. 42-61; a.mlf., "XVI. Yüzyıldaki Osmanlı İmparatorluğunda Yapılan Su Tesisleri", Osmanlı İmparatorluğunun Doruğu 16. Yüzyıl Teknolojisi (ed. Kâzım Çeçen), İstanbul 1999, s. 19-53; a.mlf., "Mazul Kemer", DBİst.A, V, 313-314; a.mlf., "Sukemerleri", a.e., VII, 53-55; a.mlf., "Kırkçeşme Suları", DİA,

XXV, 476-479; Neriman Meriç Köylüoğlu, Edirne’de Osmanlıdan Günümüze Su Yapıları, Edirne 2001, s. 16-20, rs. 1-2; Mustafa Özer, Üsküp’te Türk Mimarisi, Ankara 2006, s. 160-162, rs. 386-389, şekil 33-34; Mehmet Özkarcı, Türk Kültür Varlıkları Envanteri: Kahramanmaraş, Ankara 2007, I, 519-520; R. Ekrem Koçu, “Bozdoğan Su Kemeri”, TTOK Belleteni, sy. 155 (1954), s. 18; Pakalın, III, 263; “Su Kemeri, Su Yolu”, TA, XXIX, 444-448; Hamza Gündoğdu, “Kahramanmaraş”, DİA, XXIV, 200.

Enis Karakaya

SUAL

(السؤال)

Mükellef insanların dünyadaki inanç ve davranışlarından kabirde ve kıyamet gününde sorguya çekilmeleri anlamında terim.

Sözlükte “birinden bir şey vermesini talep etmek; sormak, sorguya tâbi tutmak” anlamında masdar olan suâl (mes’ele) kelimesi isim olarak da kullanılır. Râgıb el-İsfahânî, sualin asıl mânasının “birinden bilgi veya mal vermesini ya da bunlara götürecek yolu göstermesini istemek”ten ibaret bulunduğunu söylemekte, bazan soru sormanın bilgi edinmeye değil muhatabı azarlayıp susturmaya yönelik olduğunu belirtmektedir (el-Müfredât, “s ʾel” md.; krş. Kāmus Tercümesi, III, 1351-1352).

Kabir Suali. Kur’ân-ı Kerîm’de kabir sualine işaret eden âyetlerden biri Cenâb-ı Hakk’ın, iman edenleri hem dünyada hem âhirette sağlam söz ve kararlı davranışa mazhar kılacağını bildiren beyanıdır (İbrâhîm 14/27). Münker ve Nekir melekleri tarafından yapılacak sorgulamada kişiye rabbi, peygamberi ve dini sorulur; müminler kolayca cevap verirken kâfir veya münafık olanlar, “Bilmiyorum, ben çevremdeki insanlara uydum, onların yaptığını yaptım” der (Buhârî, “Cenâ ʾiz”, 67, 86; Müslim, “Cennet”, 70-74; Taberî, XIII, 279-286). Kabir sualinin keyfiyeti konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazılarına göre sual ruha, bazılarına göre ise ruhsuz cesede sunulacaktır. Ehl-i sünnet âlimlerinin çoğuna göre ölmüş kişi suali anlayacak ve cevap vermeye gücü yetecek, aynı zamanda kabir nimetinin lezzetini veya azabın acısını duyacak kadar bir hayata sahip kılınacak, dolayısıyla sual ruh ve bedene yönelik olacaktır. Ancak bu esnada ruhun dünya hayatındaki vasıflarıyla bedene iade edilip edilmeyeceği hususunda kesin bir sonuca varılamamıştır. Mâtürîdî’nin de belirttiği gibi gayb âlemine ait olan bu meselede bir nevi hayatın mevcudiyeti benimsendikten sonra tevakkuf edip herhangi bir fikir beyan etmemek en isabetli yol olarak görülmektedir (Nesefî, II, 764; bk. ACBÜ’z-ZENEB).

Mahşerdeki Sual. Kıyamet gününde yeniden dirilme ve arasât meydanında

toplanma (ba‘s, haşr) gerçekleştikten sonra hesabın başlayacağı bilinmektedir. Hesap sual, kitap ve mîzan safhalarından oluşmaktadır. Kur’ân-ı Kerîm’de kıyamet günü insanların dinî sorumlulukları çerçevesinde sorguya tâbi tutulacaklarına dair ondan fazla âyet yer almaktadır; bunların bir kısmı “hesaba çekilme” mânasına da gelmektedir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “sʾel” md.). Rahmân sûresinde kıyametin kopması tasvir edilirken o gün insana da cine de günahının sorulmayacağının ifade edilmesi (55/39), arasât meydanında toplanma ve hesaba çekilme merhalesinin başlamasından önceki döneme ait bir beyan olabileceği gibi kişilerin görevli melekler tarafından zaten tanındığı anlamına da gelebilir. Nitekim âyetin devamında, “Suçlular simalarından tanınır, perçemlerinden ve ayaklarından yakalanır” buyurulmaktadır (er-Rahmân 55/41). Ayrıca söz konusu âyet, “Ne yaptın, ne suç işledin?” şeklinde değil, “Niçin yaptın, niçin suç işledin?” biçiminde de yorumlanmıştır (Mâtürîdî, V, 290-291). Peygamberler günah işlemekten korunmuş oldukları halde Kur’ân-ı Kerîm’de onlara da sual yöneltileceği ifade edilmektedir (el-A‘râf 7/6; el-Ahzâb 33/7-8). Müfessirler, söz konusu sualin -adaletin herkesin önünde tecelli ettiğinin anlaşılması hikmetine bağlı olarak-ilâhî mesajı tebliğ edişlerini ve ümmetlerin bu tebliğe ne cevap verdiklerini hedef aldığını belirtirler. Nitekim diğer bir âyette kıyamet günü Cenâb-ı Hakk’ın peygamberleri toplayıp davetlerine ne kadar icâbet edildiğini soracağı (el-Mâide 5/109), bir âyette de ümmetlere kendilerine gönderilen Allah elçilerine nasıl cevap verdikleri sualini tevcih edeceği bildirilmektedir (el-Kasas 28/ 65; Taberî, VIII, 159-160; XXI, 152; Mâtürîdî, V, 290-292; XI, 311). Zuhruf sûresinde (43/44) Resûlullah’a hitap edilerek Kur’an’ın kendisine ve ümmetine bir öğüt vesilesi olduğu ve ileride ondan sorumlu tutulacakları ifade edilmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’den âhirette insanlara yöneltilecek soruların iman ve sâlih amel, vahyin tebliği ve bu tebliğin benimsenmesine, insanları dinden soğutma suçuna ve ayrıca dünya nimetlerinin şükrü gibi konulara yönelik olacağı anlaşılmaktadır.

Kıyamet günü sorgulaması konusunda hadis kitaplarında epeyce rivayet bulunmaktadır. Hz. Peygamber’in Vedâ hutbesine yer veren kaynaklar onun konuşması esnasında, “Bir gün rabbinize kavuşacaksınız, O bütün hareket ve davranışlarınızdan sizi sorguya çekecektir” dediğini nakletmiştir (Buhârî, “Eḍâḥî”, 5; Müslim, “Ḳasâme”, 29). Ebû Hüreyre’den rivayet edilen bir hadiste Resûl-i Ekrem kıyamet günü ilk sorgulanması sırasında kula şöyle

deneceğini belirtmektedir: “Sana beden sağlığı vermemiş ve seni soğuk sudan kandırmamış mıydık?” (Tirmizî, “Tefsîrü’l-Ḳurʾân”, 102). Yine Resûlullah bir gün Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’le karınlarını doyurduktan sonra şöyle demiştir: “Varlığım kudret elinde bulunan Allah’a yemin ederim ki kıyamet gününde bu nimetten mutlaka sorguya çekileceksiniz. Sizi evinizden açlık çıkarmıştı, şimdi ise bu nimete nâil olduktan sonra evinize dönüyorsunuz” (Müslim, “Eşribe”, 140; İbn Mâce, “Zühd”, 12; Tirmizî, “Zühd”, 39). Konuyla ilgili en kapsamlı hadisi İbn Mes‘ûd rivayet etmiştir: “Kıyamet günü hiçbir kimse şu beş soruya muhatap olmadan rabbinin huzurundan ayrılamaz: Ömrünü hangi yolda geçirdiği, gençliğini hangi çizgide eskittiği, servetini nereden kazanıp nereye harcadığı ve ilmiyle ne kadar amel ettiği” (Tirmizî, “Ṣıfâtü’l-ḳıyâme”, 1). Farklı sahâbîlerin Resûlullah’tan yaptıkları rivayetlerden anlaşılacağı üzere kıyamet günü Cenâb-ı Hak arada melekler bulunmaksızın bazı kimselere soru yöneltecektir. Hesap işlemlerinin başladığı sırada mümin kul Allah’ın lutuf ve himayesine yaklaştırılır. O’nun tarafından dünyada işlediği falan günahı hatırlayıp hatırlamadığı sorulur. Mümin de hatırladığını söyler. Cenâb-ı Hak, o günahı dünyada insanların gözünden sakladığı gibi, bugün de affedip amel defterinden sildiğini gizlice beyan eder (Buhârî, “Tefsîr”, 11/4, “Edeb”, 60, “Tevḥîd”, 97; Müslim, “Tevbe”, 52; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, s. 301-302). Kıyamet gününde sorgu ve hesaba tâbi tutulmada asıl olan herkesin kendi inanç ve davranışlarıdır,

çünkü kimse başkasının günah yükünü taşıyamaz (Fâtır 35/18; en-Necm 53/38-39). Ancak başkalarını hak yoldan saptıranlar kendi günahlarıyla birlikte saptırdıkları kimselerin günahlarından da sorumlu olacaktır (en-Nahl 16/24-25; el-Ankebût 29/12-13; Müslim, “ʿİlim”, 15-16; Tirmizî, “ʿİlim”, 16).

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, III, 1351-1352; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, VIII, 159-160; XIII, 279-286; XXI, 152; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân (nşr. Ertuğrul Boynukalın), İstanbul

2006, V, 290-292; XI (nşr. Ali Haydar Ulusoy), İstanbul 2008, s. 311; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille (Salamé), II, 764; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, et-Teẕkîre fî aḥvâli'l-mevtâ ve umûri'l-âḫire, Beyrut 1405/1985, s. 123-129, 299-307; Teftâzânî, Şerḥu'l-Maḳāṣıd (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, V, 111-117; Süyûtî, el-Büdûrü's-sâfire, Beyrut 1411/1991, s. 255-273; Süleyman Toprak, Ölümden Sonraki Hayat, Konya 1990, s. 263-312.

Süleyman Toprak

SUBAŞI

Türk devletlerinde ordu kumandanı, Osmanlılar'da şehirlerin güvenliğini sağlayan görevli.

Osmanlılar'dan önceki Türk devletlerinde kelime sübaşı (سو باشى) olarak geçer. Osmanlılar ilk zamanlarda aynı imlâyı korumuşlarsa da XVI. yüzyılın başlarından itibaren imlâ subaşı (صو باشى) şeklinde değişmiştir. Sü veya su eski Türkçe'de "asker, ordu" anlamına gelir. Kelime Orhun yazıtlarında geçer. Oğuz kabileleri tarafından bazan "sü begi" şeklinde unvan olarak kullanılırdı. Karahanlılar'da orduyu sevk ve idare işine "sü başlamak" (Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, III, 292) denilirdi ki "kumandan" mânasındaki subaşı tabiri buradan gelmektedir. Aynı şekilde Kutadgu Bilig'de yer alan "sübaşlar er, sübaşlar kişi" ve "sübaşçısı" gibi tabirler de (I, 241, 242) "subaşı" anlamında kullanılmıştır. Yûsuf Has Hâcib subaşı tayin edilecek kişinin seçkin, sert tabiatlı, tecrübeli, cesur, cömert, iyi nişancı, alçak gönüllü, haysiyetli, tedbirli, hile ve taktiklere başvurabilen ve siyasî zekâya sahip biri olması gerektiğini vurgular (Kutadgu Bilig, I, 242, 243-244, 245-249). Karahanlılar, Gazneliler ve Selçuklular'da kumandanlar "sâhibü'l-ceyş" ve "sipehsâlâr" gibi Arapça, Farsça unvanların yanında subaşı unvanını da taşırlardı. Gazneliler, kuruluş yıllarında mücadele ettikleri Selçuklular'a karşı büyük orduların başında ünlü hâciblerini subaşı tayin etmişlerdi. Selçuklular'ın atası Selçuk Bey de bir subaşı idi. Anadolu Selçukluları'nda subaşılar seçkin görevliler arasında yer alırdı. Bir şehrin fethinden sonra hem valilikle hem şehri savunmakla görevli olur, bu tayin bir menşurla gerçekleşirdi. Kaynaklara göre subaşının ayırt edici nitelikleri adaletli ve örfe riayetkâr, kalem ve kılıç, ilim ve hikmet sahibi olmaktı. Başşehir subaşılığı memleket ve saltanatın en yüksek mertebesi olarak kabul edilirdi. Kayseri, Sivas, Harput, Develi-Karahisar, Niksar, Malatya, Erzincan, Lâdik ve Honas gibi önemli askerî merkezler ve taşradaki iktâ sahipleriyle göçebe kabileler subaşının kumandasındaydı. Bunların arasında Kayseri subaşısı önde gelirdi. Subaşılar bazan elçilik görevi de üstlenebilirdi. Ayrıca bunlara iktâ tahsis edilirdi. Bu durumda zamanla subaşı ile zaîm aynı anlamı ifade eder hale geldi. Bunlar zeâmet gelirlerini toplarken kendilerine asesbaşı ve asesler yardım ederdi. Anadolu

Selçukluları zamanında sancaklara sancak subaşısı, kazalara toprak subaşısı ve köylere köy subaşısı tayin edilirdi. Subaşılar sefer ilânında emirleri altındaki kuvvetlerle orduya katılırdı. Subaşılık müessesesi Anadolu beyliklerinde de görülür. Nitekim Aydınoğulları Beyliği'ni kuran Aydınoğlu Mehmed Bey bir subaşı idi. Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletlerinde subaşıların yeri kadıdan sonra gelir ve idarî görevleri de bulunurdu.

Subaşı Osmanlılar'ın ilk devirlerinde şehir muhafızı konumundaydı. Bir şehrin fethinden sonra kadı ve dizdar tayin edilirken subaşı da görevlendirilirdi. Bu tayinler fethin tescili olarak düşünülürdü. İlk dönem kaynakları bu tayinler gerçekleştikten sonra, "Tamam memleket fetholundu" ifadesini kullanırlar. Fâtih Sultan Mehmed devrinde subaşılık eski etkinliğini kaybetmeye başladı, ancak görev alanları daha basitleştirilip genişletildi. Bunda Bizans kurumlarının etkisinin olduğu iddia edilir. Osmanlılar'da subaşının görev ve yetkileri kanunnâme ve yasaknâmelerle tayin edilmiştir. Subaşının adı sancak beyi ve kadıdan sonra anılmaktadır. Mahallî konularda, kanun ve nizamların uygulanmasında söz sahibidir, ehl-i örf taifesindendir. Subaşı önce suçluyu arayıp bulur, adalet huzuruna götürür, gerektiği durumlarda teftiş görevini de yerine getirirdi. 1487'de düzenlenen Hüdâvendigâr Livâsı Kanunnâmesi'nden subaşı görevlerine yeni bir düzenleme getirildiği anlaşılmaktadır. Buna göre subaşılar daha ziyade asayiş işlerine yönlendirilmiştir. Beylerbeyi veya sancak beyine bağlı olan konar göçer yörük taifesinden vergi tahsiliyle görevli subaşıların yetkileri de sınırlandırılmıştır. Reâyâdan zorla yiyecek almaları, odun talep etmeleri ve angarya yasaklanmıştır. Buna karşılık subaşılar serbest timar sahibi olduklarından sancak beyinin malî kontrolüne tâbi değildir. Timar sahipliği dolayısıyla subaşılar için zaîm tabiri de kullanılmaktadır. Bursa ve Edirne subaşılarının itibarı yüksek olup bunların İstanbul subaşısı tayin edilme şansları kuvvetliydi. Bu tayin sadrazamın yetkisindeydi. Taşradaki subaşılar ise beylerbeyi veya sancak beyleri tarafından tayin edilirdi.

Taşrada görevli subaşılar inzibat işleri yanında ticaret işlerine de karışabiliyordu. Saray için yapılan mübâyaada görev alırlardı. Ayrıca taşrada bulunan konar göçer grupların subaşıları vardı. Bu gruplar onların nezâretinde kale ve köprü inşaatında çalışırdı. Subaşılar devşirme tesbitinde bulunur, bunların defterini tutardı. Kapıkulu süvarileri câmiasından ulûfeciyân-ı yemîn, ulûfeciyân-ı yesâr bölüklerinden yedi kişi subaşı adı

altında bölük subaşılığına ayrılırdı. Bunlardan dördü sağ ulûfecilerden, üçü sol ulûfecilerden olurdu. Mal ve para tahsili bu subaşılar tarafından yapılırdı. Subaşı gelirleri kanunnâmelerde gösterilmiştir. Timar subaşılarına dirlik olarak timar verildiği gibi mîrî subaşılara ticarî hayattan gelirler ve paylar tahsis edilmiştir. Yavuz Sultan Selim devrinde düzenlenen kanuna göre sancak beyi hassı köylerinin serbest rüsûmundan ve serbest olmayan timarın ağnam resminden haklar ayrılmıştır. Timar sahibi subaşılar cebelü getirmeye mecburdu.

XVII. yüzyılın ikinci yarısında düzenlenen kapıkulu kanunnâmesine göre İstanbul subaşısının ve asesbaşının en önemli görevi hazineyi ve sancak-ı şerifi beklemekti. Bunlar Paşakapısı'ndan hareket eden ve livâ-i şerifi taşıyan alayın önünde yürürlerdi. Subaşılar ayrıca cülûs ve kılıç kuşanma törenlerinde, elçi kabullerinde, düğünlerde, bayramlaşma törenlerinde ve padişahın bayram namazına katılışında protokole dahildi. Subaşı, ordunun sefere hareketinden önce alay köşkü önünde yapılan törende de bulunurdu. Elçilerin İstanbul'a gelişinde düzenlenen törende, itimatnâmesini takdim etmek üzere Paşakapısı'na gelişinde asesbaşı ve aseslerle yer alırdı. Bu törenlere silâhlı ve tüfekli olarak katılan subaşılar asesbaşı, ihtisab ağası ve mimarbaşıyla birlikte İstanbul kadısının emrindeydi. Şehrin iâşesinin sağlanması, kalpazanlık takibi, kılık kıyafet, meyhaneler, tütün içme, ilâç imali, tabip ve cerrahların teftişi subaşıların görevlerindendi.

Diğer görevleri ise hayvanlara fazla yük yüklenmemesi, kayıkçılık nizamı, narh, ayakkabıların nizama göre imali, dilenciliğin meni ve tüfek teftişi, mukātaaya verilmiş padişah haslarının denetlenmesi, gümrüklerin teftişi, mum imalâtı ve dellâllık nizamı idi. Kaldırımların tamiriyle yıkılmaya yüz tutmuş binaların tesbiti, 1572'de alınan bir karara göre de yangına karşı her eve bir merdiven ve su dolu bir fıçı bulundurma mecburiyetinin teftişi subaşıya verilmişti. Diğer taraftan subaşılar zindan (Baba Câfer Zindanı) ve tomruk nizamından da sorumlu idi. Şehrin temizliğiyle ilgili mezbele subaşısı da bulunurdu. Aslında subaşılar bu işi arayıcı denilen esnafa havale ederlerdi. Asayişle ilgili subaşıların görev başında bulunmasına "kol gezmek" denirdi. Subaşılar 1826'da düzenlenen İhtisab Ağalığı Nizamnâmesi gereğince İstanbul ihtisabında da görev almıştır. Islahat Fermanı ile başlayan Osmanlı kurumlarının modernleştirilmesi sürecinde emniyet teşkilâtında da yenilikler yapılmış, taşradaki subaşılık teşkilâtını

tedrîcen lağvetme girişimleri başlamıştır. Bunda son zamanlarda subaşıların çeşitli suistimallerde bulunmasının sebep olduğu söylenebilir. XX. yüzyıl başlarında İstanbul'da çeşitli görevler üstlenmiş olan subaşı teşkilâtının ortadan kalktığı anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, KK, nr. 262; TSMA, nr. E. 2785, nr. E. 7039/7; BA, MKT.MVL, Dosya 145, Gömlek 96; Dosya 239, Gömlek 20; Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, III, 292; Yusuf Has Hâcib, Kutadgu Bilig (nşr. Reşid Rahmeti Arat), Ankara 1947, I, 241, 242, 243-244, 245-249; Fatih Devri Kaynaklarından Düsturnâme-i Enverî: Osmanlı Tarihi Kısmı (1299-1466) (haz. Necdet Öztürk), İstanbul 2003, s. 41; Tursun Bey, Târîh-i Ebü'l-Feth (nşr. A. Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 103, 104, 120; Kānūnnāme-i Sulṭānī ber Mūceb-i ʿÖrf-i ʿOsmānī (nşr. R. Anhegger - Halil İnalcık), Ankara 1956, s. 24, 35, ayrıca bk. neşredenlerin girişi, s. XIV-XVII; I. Selim Kānunnameleri (1512-1520) (nşr. Yaşar Yücel - Selami Pulaha), Ankara 1995, s. 50, 52, 53, 76, 158, 176, 177, 179, 180, 181, 187; Hezârfen Hüseyin Efendi, Telhîsü'l-beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998, s. 155, 238, 241, 242, 263; Anonim Tevârîh-i Âl-i Osman (nşr. F. Giese, haz. Nihat Azamat), İstanbul 1992, s. 10, 56, 63; Zeki Velidî Togan, Oğuz Destanı: Reşideddin Oğuznamesi, Tercüme ve Tahlili, İstanbul 1972, s. 91, 137; M. Fuad Köprülü, Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri (nşr. Orhan F. Köprülü), İstanbul 1981, s. 31, 119, 138; Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1988, s. 9, 14, 15, 75, 76, 81, 85, 174; E. Zachariadou, "Notes on the Subaşıs and the Early Sancakbeyis of Gelibolu", The Kapudan Pasha, his Office and his Domain (ed. E. Zachariadou), Rethymnon 2002, s. 61-68; Nejat Kaymaz, "Anadolu Selçuklu Devleti'nin İnhitatında İdare Mekanizmasının Rolü I", TAD, sy. 2-3 (1964), s. 98, 130, 146, 147, 148, 150, 152; Halil İnalcık, "Adaletnâmeler", TTK Belgeler, sy. 3-4 (1965), s. 95, 96, 98, 99, 106, 107, 114, 119, 120, 121, 122, 126, 128, 129; Mücteba İlgürel, "XVII. Yüzyıl Balıkesir Şer'iyye Sicillerine Göre Subaşılık Müessesesi", TTK Bildiriler, VIII (1981), II, 1275-1281; a.mlf.,

“Subaşılık Müessesesi”, TUBA, VII (1983), s. 251-261; J. H. Kramers - [İbrahim Kafesoğlu], “Sü-Başı”, İA, XI, 78-79; J. H. Kramers - [C. E. Bosworth], “Ṣu Bas̲h̲i”, EI² (İng.), IX, 736-737.

Mücteba İlgürel

SÛBEDAR

(صوبه دار)

Bâbürlüler'de eyalet valisi.

Bâbürlüler'de şıkk, pitta gibi kelimelerle ifade edilen eyaletlere Ekber Şah döneminden itibaren Arapça'da "toprak" veya "buğday yığını" anlamına gelen sûbe adı verilmiştir. Merkeziyetçi bir politika takip eden Ekber Şah, taşra idaresinde köklü değişiklik yaparak geniş yetkilere ve malî imkânlara sahip olan iktâdarların yerine yetki ve sorumlulukları sınırlı sûbedarları (sipehsâlâr) geçirmiştir. 988'de (1580) Hindistan'ın Bâbürlüler'in hâkimiyeti altındaki toprakları on iki sûbeye ayrılmış ve bunlara merkezden birer sûbedar tayin edilmiştir. Sonraki yüzyıllarda sûbe sayısı yirmiye kadar çıkmış ve buralara yeni sûbedarlar gönderilmiştir.

Sûbedar doğrudan doğruya hükümdara bağlı, maaşlı bir devlet memuru statüsündeydi. Yeni tayin edilen sûbedara vezir tarafından bir tayin beratı verilirdi. Sûbedarlar, genellikle şehzadeler ve büyük devlet memuriyetlerinde bulunan yetenekli kişiler arasından seçilirdi. Nitekim Ekber Şah oğullarından Cihangir'i Bengal ve Orissa eyaletlerine sûbedar olarak göndermiştir. Evrengzîb'in oğullarından Muhammed Muazzam (I. Bahadır Şah) 1696 yılında Agra ve Kâbil'de sûbedarlık yapmış, I. Bahadır Şah'ın oğullarından Azîmüşşan da Bengal ve Bihâr sûbedarlığında bulunmuştur (1124/1712). Evrengzîb devrinin tanınmış emîrlerinden Kılıç Han'ın oğullarından Şehâbeddin, Berâr eyaleti sûbedarlığı yaptıktan sonra Bahadır Şah döneminde Gucerât sûbedarlığına tayin edilmiştir. Oğlu Mîr Kamerüddin (Nizâmülmülk Âsafcâh) ise Evrengzîb öldüğünde Bîcâpûr sûbedarı idi. Zayıf karakterli, sefahat ve eğlenceye düşkün hükümdarların dönemlerinde idarî kabiliyeti olmayan kişilerin de sûbedarlık yaptıkları görülmektedir. Cihandar Şah'ın, gözdesi olan Hintli bir kadının kardeşlerinden birini Mültan sûbedarlığına tayin etmesi buna bir örnektir.

Hükümdarın eyaletteki vekili olarak görülen sûbedar hem askerî hem idarî yetkilere sahipti. Askerî yetkileri sebebiyle sûbedarların seferle

görevlendirildikleri de olurdu. Ekber Şah, Mâlvâ Sûbedarı Hân-ı Âzam'ı Nizamşâhîler'in elindeki Berâr'ı almakla görevlendirmiş (1586), Şah Cihan döneminde Keşmir Sûbedarı Zafer Han, Tibet'e başarılı bir sefer düzenlemiştir (1637). Eyalet genelinde güvenliği sağlamak, isyankâr zemindarları cezalandırmak, adalet işlerini denetlemek, haksızlığa engel olmak, askerleri eğitmek, tarım arazilerini genişletmek, köylü ve çiftçiyi korumak, bayındırlık çalışmaları yapmak, vergi tahsildarlarını denetlemek sûbedarın başlıca görevlerindendi. Ekber Şah dönemi müelliflerinden Ebü'l-Fazl el-Allâmî, Âyîn-i Ekberî'sinde bir sûbedarda bulunması gereken özellikleri ayrıntılı biçimde açıklamaktadır. Buna göre sûbedar âdil ve ileri görüşlü olmalı, harcamaları gelirini aşmamalı, rüşvete, dalkavukluğa göz yummamalı, kimsenin dinî inancına ve mezhebine müdahale etmemelidir.

Sûbedar eyaletinde olup biteni ayda iki defa merkeze bildirmekle yükümlüydü. Bu işi "mutasaddî" adı verilen memurlar aracılığıyla yapmaktaydı. Sûbedarın bir de yardımcısı (nâib) bulunurdu. Sûbedara yardımcı olan başka memurlar da vardı. Bunlardan fevcdâr (sûbenin alt birimi serkârlarda görev yapan askerî idareci), kûtvâl (şehirlerdeki polis teşkilâtının başı), mîr-i bahr (nehir ve deniz gemilerinin sorumlusu), mîr-i adl (emîr-i dâda benzer şekilde suçluları mahkemeye çıkaran ve cezalarının infazını sağlayan görevli), kadı, sadr (din işleri ve vakıflardan sorumlu memur), kānûngû (vergi koyan görevli), kürûrî (âmil) ve petvari (köy muhasebecisi) idi.

Eyaletin malî işlerinin merkezdeki divana doğrudan bağlı olan memur (divan) tarafından yürütülmesi, orduyla ilgili işlerin ve istihbarat ağının doğrudan merkezdeki mîrbahşîye bağlı bahşî tarafından idare

edilmesi, ayrıca bağımsız çalışan bir haber alma memuru olan vak'anüvisin varlığı sûbedarın yetkilerini sınırlamakta ve merkeze baş kaldıracak derecede güçlenmesinin önüne geçmekteydi. Bu daireler birbirinden bağımsız hareket ederdi. Malî işlerde sûbedarın divana, idarî işlerde ise divanın sûbedara karışma yetkisi yoktu. Meselâ Bengal Sûbedarı Şehzade Azîmüşşan, eyalet vergi sorumlusu Mürşid Kulı Han'dan halktan uygunsuz yollarla para toplamasına göz yummasını istemiş, Kulı Han onun bu tutumunu Bahadır Şah'a şikâyet etmiş, hükümdar sûbedarı suçlu bulmuştu. Ancak bu yeni yönetim biçiminin öngördüğü sıkı denetim ve iktâların

eyalet idarecilerinin elinden alınarak onlara hizmetlerinin karşılığı olarak maaş verilmesi, daha Ekber Şah zamanında bazı sûbedarların isyan etmesinin sebeplerinden biri olmuştur.

Bâbürlü hükümdarları taşrada isyanlara engel olmak ve güvenliği sağlamak amacıyla XVIII. yüzyıla kadar güçlü mahallî ailelerin mensuplarını sûbedar tayin etmemeye dikkat etmişlerdir. Cihangir zamanında (1605-1627) sûbedarların idam cezası verme, saraydaki törenlere katılma gibi imtiyazları ellerinden alınmış, ancak yetkilerinin kısıtlanması yoluna asıl Evrengzîb döneminde (1658-1707) gidilmiştir. Hindistan'da yerli bir ordunun kurulmasından itibaren bir sepoy bölüğünün Hindu kumandanına veya düzenli bir atlı birliğinin idarecisine de sûbedar unvanı verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Abül-Fazl Allâmî, The Â ʾîn-i Akbarî (trc. H. Blochmann), Delhi 1989, I, 252; II, 95-97; ayrıca bk. tür.yer.; Yusuf Hikmet Bayur, Hindistan Tarihi, Ankara 1947, II, 159-160, 457-462; P. Saran, The Provincial Government of the Mughals, Bombay 1973, tür.yer.; M. A. Nayeem, Mughal Administration of Deccan under Nizamul Mulk Asaf Jah, Bombay 1985, s. 24 vd.; M. Athar Ali, The Apparatus of Empire: Awards of Ranks, Offices and Titles to the Mughal Nobility 1574-1658, Delhi-New York 1985, s. XXI-XXIII, XXVI; a.mlf., "Ṣūba", EI² (İng.), IX, 738; a.mlf., "Ṣūbadār", a.e., IX, 738-739; T. W. Haig, "Sûbedâr", İA, X, 766-767.

S. Haluk Kortel

SUBHİ MEHMED EFENDİ

(ö. 1182/1769)

Osmanlı vak‘anüvisi.

İstanbul’da muhtemelen 1710’lu yılların başında doğdu. Beylikçi Halil Fehmi Efendi’nin oğludur. Adı Mehmed olup Subhi bürokraside aldığı lakabıdır. İyi bir tahsil gördü ve babasının mesleği olan kalemiyeye girdi. Önce sadâret mektupçusu İsmâil Efendi’ye intisap etti ve sadâret mektupçuluğunda göreve başladı. Bazı vezirlere vilâyetlerde divan kâtipliği yaptıktan sonra babasının görev yeri olan Dîvân-ı Hümâyun kâtipleri arasına şâkird olarak girdi. Bu göreve hangi tarihte başladığı kesin biçimde tesbit edilememekle birlikte 1147 (1734) yılında gedikli Dîvân-ı Hümâyun şâkirdi sıfatıyla Selânik ve Çirmen sancaklarında zeâmet tasarruf ettiğine dair kayıtlar vardır. Bu zeâmetini, 4 Cemâziyelevvel 1147’de (2 Ekim 1734) kendisi gibi Dîvân-ı Hümâyun şâkirdi olan kardeşi Mustafa Lebîb’in Hudâvendigâr sancağında bulunan 31.897 akçelik zeâmetiyle değiştirdi (TKA, TRD, nr. 872, s. 56). Subhi’nin Hekimoğlu Ali Paşa’nın sadrazamlığında (1732-1735) hâcegân olup iki defa piyade mukabeleciliği, ardından küçük evkaf muhasebeciliği yaptığı söylenir. Ancak bu görevleriyle ilgili arşiv belgelerine henüz rastlanılmamıştır. 6 Rebîülâhir 1150’de (3 Ağustos 1737) sergi nâzırlığına getirilirken önceden hâcegân olduğundan bahsedilmeksizin Dîvân-ı Hümâyun kâtibi diye zikredilir. Bundan dolayı muhtemelen Subhi piyade mukabeleciliği ve küçük evkaf muhasebeciliği görevlerinde bulunmamış veya vekâleten bu görevleri yerine getirmiştir.

Subhi Mehmed, Dîvân-ı Hümâyun kâtibi iken 6 Rebîülâhir 1150’de (3 Ağustos 1737) sergi nâzırlığına tayin edilip 24 Şevval 1150 (14 Şubat 1738) tarihine kadar bu görevde kaldı. Buradan ayrıldıktan sonra Dîvân-ı Hümâyun kâtipliği yaparken 14 Cemâziyelevvel 1152’de (19 Ağustos 1739) vak‘anüvisliğe tayin edildi (BA, A.RSK, nr. 1571, s. 28). Vak‘anüvis olarak dönemin tarihini kaleme alırken 16 Ramazan 1156’da (3 Kasım 1743) beylikçiliğe getirildi. Osmanlı bürokrasisinin en önemli

görevlerinden biri olan beylikçiliğin iş yükünün ağırlığı yüzünden vak‘anüvislik vazifesini hakkıyla yapamaması üzerine 1 Receb 1158’de (30 Temmuz 1745) yerine İzzî Süleyman Efendi tayin edildi.

1159 Muharreminde (Ocak-Şubat 1746) beylikçilikten ayrılan Subhi Mehmed Efendi hayatının sonuna kadar Osmanlı bürokrasisinde hizmet etti. Muharrem 1159 - Muharrem 1160 (Ocak 1746 - Ocak 1747) tarihleri arasında maliye tezkireciliği, 10 Şevval 1161 - 14 Receb 1163 (3 Ekim 1748 - 19 Haziran 1750) arasında arpa eminliği, 6 Şevval 1163 - 7 Şevval 1164 (8 Eylül 1750 - 29 Ağustos 1751), 10 Şevval 1166 - 7 Şevval 1167 (10 Ağustos 1753 - 28 Temmuz 1754) arasında yeniçeri kâtipliği, 7 Zilkade 1168 - 24 Safer 1169 (15 Ağustos 1755 - 29 Kasım 1755) arasında başmuhasebecilik, 8 Şevval 1169 - 9 Rebîülevvel 1170 (6 Temmuz 1756 - 2 Aralık 1756) arasında arpa eminliği, 18 Şevval 1170 - 22 Zilhicce 1171 (6 Temmuz 1757 - 27 Ağustos 1758) arasında Darphâne-i Âmire eminliği, 22 Şâban 1172 - 28 Cemâziyelevvel 1173 (20 Nisan 1759 - 17 Ocak 1760) arasında yeniçeri kâtipliği yaptı. Bu görevden bir yıllık hâcegânlık süresini tamamlamadan önceki göreviyle ilgili bazı iddialar yüzünden azledildi. Darphâne eminliği devresine ait zimmet çıkarılmış, başbâki kulu tarafından tevkif edilmiş, istenen meblağın bir kısmını ödemiş, kalanını taahhüt ederek kurtulmuştur (İA, X, 769).

Bu hadiseden sonra 5 Şevval 1175’te (29 Nisan 1762) yeniden defter eminliğine getirildi. Bu görevi 8 Şevval 1176 (22 Nisan 1763) tarihine kadar sürdürdü. 6 Şevval 1177 ile 4 Şevval 1178 (8 Nisan 1764 - 27 Mart 1765) tarihleri arasında arpa eminliği, 5 Şevval 1180 ile 4 Şevval 1181 (6 Mart 1767 - 23 Şubat 1768) arasında tekrar başmuhasebecilik yaptı. 1 Şevval 1182’de (8 Şubat 1769) dördüncü defa yeniçeri kâtipliğine tayin edildi ve bu görevdeyken 8 Zilhicce 1182’de (15 Nisan 1769) Osmanlı-Rus savaşında Babadağı kışlağında vefat etti. Oğlu Abdülaziz Efendi hekimbaşılık ve kadılık yapmış, torunu Abdülhamid, Osmanlı bürokrasisinde tezkirecilik ve yeniçeri kâtipliği gibi görevlerde bulunmuştur. Subhi’nin Çemberlitaş’ta bulunan evi civarındaki Hoca Rüstem Camii’ne minber koydurduğu bilinmektedir (a.g.e., X, 771). Orta derecede bir bürokrat olan Subhi Mehmed Efendi şöhretini vak‘anüvisliğine borçludur. Subhi’nin bu işe girişmesinin asıl sebebi I. Mahmud’un kendi döneminin bir bütün halinde toplanmasını istemesidir.

Subhi vak‘anüvis tayin edildikten sonra, 1143-1144 (1730-1731) vekāyiini yazan Mustafa Sâmi Bey ve 1145-1148 (1732-1735) yılları arasındaki hadiseleri kaleme alan Şâkir Hüseyin'in yazdıkları ile bunlara Râmipaşazâde Abdullah Refet Bey ve Hıfzî Mehmed Efendi'nin zeyillerini bir araya getirmek ve yazımı eksik kalmış olan 1148-1152 (1735-1739) yılları arasındaki olayları tamamlamakla görevlendirilmiştir. Böylece Hekimoğlu Ali Paşa ikinci defa sadrazam olduktan (Nisan 1752) sonra onun emriyle I. Mahmud'un cülûsundan kendi sadâret devrine kadar olan 1143-1155 (1730-1742) yılları arasındaki hadiseleri toplayıp yazmaya başlamıştır. Ardından 1155-1156 (1742-1743) yılları olaylarını

kaleme almıştır. Eser I. Abdülhamid döneminde yeniden faaliyete geçen matbaada ilk basılan kitaplardandır.

Eserleri. Subhî Tarihi. 18 Rebîülevvel 1143 (1 Ekim 1730) tarihinde I. Mahmud'un cülûsundan başlayıp 24 Zilhicce 1156'da (8 Şubat 1744) Ayşe Sultan'ın Ahmed Paşa ile evlenmesini anlatarak sona erer. 1143-1148 (1730-1735) yılları arası diğer tarihçilerin kaleme aldıkları eserlerin bazı ufak ilâve ve çıkarmalarla bir araya getirilmesinden ibarettir. Bu kısım eserin I. cildini oluşturur. II. cildin 1148-1152 (1735-1739) yıllarına ait vekāyiini eldeki metinlere geniş miktarda eklemelerde bulunarak yeniden kaleme almıştır. 1152'den sonrası müşahedelerine ve birinci elden kaynaklara dayanır. Eserin en önemli kısmı, müellifin bizzat katıldığı ve ayrıntılı biçimde anlattığı 1736-1739 savaşı ve sonrasındaki barış görüşmeleridir. Ayrıca bizzat hazır bulunduğu çeşitli elçi kabullerini nakletmiştir. Eserini kaleme alırken birçok belgeden faydalanmış ve çıkarılan nizamnâmelerin bir kısmını tarihine almıştır. Tayinler, aziller, sürgünler, vefatlar eserde sıkça verilen bilgilerdendir. Kitapta ıssız bir adaya düşen bir denizcinin hikâyesi, düşen gök taşı ve İstanbul'a gelip müslüman olan Avusturya imparatorunun gayri meşrû oğlu gibi ilginç bilgiler de vardır. Müellif eserini hazırlarken Koca Râgıb Paşa'nın Tahkīk u Tevfîk'i ile Bosnalı Kadı Ömer'in Ahvâl-i Gazavât der-Diyâr-ı Bosna adlı eserlerini kullanmıştır. Türk nesrinin önemli örneklerinden biri kabul edilen eser 1198 (1784) yılında İstanbul'da Târîh-i Sâmî ve Şâkir ve Subhî adıyla basılmıştır. Kitap, daha sonra matbu nüsha esas alınıp kısmen iki matbu ve üç yazma nüshanın karşılaştırılmasıyla Mesut Aydıner tarafından yeni harflere

çevrilmiştir (İstanbul 2007). Subhi'nin eseri kendisinden sonraki müellifler tarafından kullanılmış, özellikle Fındıklılı Şem'dânîzâde Süleyman, tarihini kaleme alırken bu eserden önemli ölçüde faydalanmıştır (Müri't-tevârîh, neşredenin girişi, I, s. XX-XXIV).

Subhi, 1736-1739 savaşı, bunun sonunda yapılan Belgrad muahedesini anlatan Târîh-i Belgrad (Müzâkerât-ı Sulhiyye Tarihçesi) adıyla bir eser daha kaleme almıştır. Bu eser birkaç varaklık giriş ve ilâve metin dışında Subhî Tarihi'ndeki ilgili bölümün aynısıdır. İki yüksek lisans tezine konu olan ve Almanca'ya çevrilen eser (trc. F. Hauptmann - M. Vasi` - A. Polimac - R. Malli, Die türkische Wiedereroberung von Belgrad 1739. Die Reichsgeschichte Mehmed Subhi's 1738-1740, Graz 1987) Subhî Tarihi'nin ilk tedvin dönemine ait olmalıdır (Subhî Tarihi, s. LXIX-LXXVI). Subhi, muhtemelen Lâle Devri'ndeki tercüme faaliyetleri içerisinde ayrıca Şerefeddin Fazlullah el-Hüseynî el-Kazvînî'nin el-Muʿcem fî âs̱ârı Mülûki'l-ʿAcem adlı eserini 1143'te (1730) Târîh-i Şâhân-ı Îrân adıyla Türkçe'ye çevirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Subhî Tarihi: Sâmî ve Şâkir Tarihleriyle Birlikte (haz. Mesut Aydıner), İstanbul 2007; İzzî, Târih, İstanbul 1199, vr. 2b, 33b, 70b, 181a; Şem'dânîzâde, Müri't-tevârîh (Aktepe), neşredenin girişi, I, s. XX-XXIV; Râmiz ve Âdâb-ı Zurafâ'sı: İnceleme-Tenkidli Metin-İndeks-Sözlük (haz. Sadık Erdem), Ankara 1994, s. 180-181; Vekayi'nüvis Enverî Sâdullah Efendi ve Tarihi'nin I. Cildinin Metin ve Tahlili (haz. Muharrem Saffet Çalışkan, doktora tezi, 2000), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, s. 24; Vâsıf, Târih, I, 99, 113, 185, 197; Âkif Mehmed, Târîh-i Cülûs-i Sultân Mustafâ-yı Sâlis, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2108, tür.yer.; Sicill-i Osmânî, III, 220, 377; TCYK, s. 264-266; Karatay, Türkçe Yazmalar, I, 292; Babinger (Üçok), s. 326; Erhan Afyoncu, "Osmanlı Müverrihlerine Dair Tevcih Kayıtları I", TTK Belgeler, sy. 24 (1999), s. 99-100; a.mlf., "Osmanlı Müverrihlerine Dair Tevcih Kayıtları II", a.e., sy. 30 (2005), s. 168-169; a.mf., "Vekayi'nüvis Arpaeminizâde Sâmî'nin Hayatı Hakkında

Yeni Bilgiler", Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi, sy. 1, İstanbul 2000, s. 235-242; "Subhî", İA, X, 769-771; Bekir Kütükoğlu, "Vekāyinüvis", a.e., XIII, 276-277.

Erhan Afyoncu

SUBHİ PAŞA, Abdüllatif

(1818-1886)

Osmanlı devlet adamı, ilk Türk nümismatı.

12 Muharrem 1234'te (11 Kasım 1818) Mora'nın merkezi olan Trapoliçe kasabasında doğdu. İlk Maarif nâzırı olan Abdurrahman Sami Paşa'nın oğludur. Özel hocalardan ders aldı. Mora İsyanı esnasında 7 Ekim 1821'de ailesiyle birlikte esir edildiyse de Kasım 1823'te Mısır'a gitmelerine izin verildi. Babası burada Dîvân-ı Vilâyet başmuavinliğine getirildi. Abdüllatif Subhi, henüz on üç yaşındayken Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın hususi kitâbetine memur olarak girdi. Daha sonra sırasıyla Mısır Mülkiye Kalemi reisliğine, Muhâsebât-ı Mısriyye İdaresi Kalemi birinci başkanlığına ve Mehmed Ali Paşa'nın müsteşarlığına tayin edildi; ardından mîrlivâlık rütbesine yükseldi. Mehmed Ali Paşa'nın vefatı üzerine 1849 yılında babasıyla birlikte İstanbul'a göç etti.

19 Mayıs 1850'de Meclisi Maârif-i Umûmiyye fahrî üyeliğine getirildi. Bu görevi esnasında 1851'de kurulan Encümen-i Dâniş âzalığını üstlendi. Ayrıca encümenin yazılmasını tasarladığı bir genel tarih yazım ekibi içinde yer aldı. Subhi Bey'in bulunduğu ekip Hz. Mûsâ'dan Hz. Muhammed'e kadar olan bölümü kaleme alacaktı. 28 Ağustos 1854 tarihinde rütbesi birinci rütbenin birinci sınıfına yükseltilerek Meclisi Vâlâ üyeliğine tayin edildi. 1857'de bir hıristiyan kızın öldürülmesiyle suçlanan Ferik Sâlih Paşa'nın muhâkeme edilmesi için Varna'ya gönderildi. Yapılan tahkikat neticesinde cinayeti başka birinin işlediği ortaya çıktı. Temmuz 1857'de kendisine bâlâ rütbesi verildi ve aynı yıl içerisinde Meclisi Vâlâ üyeliği üzerinde olduğu halde İstanbul Tahrîr-i Emlâk Komisyonu başkanlığına getirildi. Görevi esnasında Mısır'dan bu konuyla ilgili bazı uzmanlar getirtti; bizzat uygulama alanlarını denetleyerek ve emlâk yazım işlerini bir düzene koyarak taşraya yaygınlaştırdı. Bunun üzerine kendisine ikinci rütbeden Mecîdî nişanı verildi. 1857'de Sadrazam Mustafa Reşid Paşa'nın emriyle Meclisi Vâlâ'nın iç nizamnâmesinin yazılması işiyle görevlendirildi ve meclisin düzenlenmesinde önemli roller üstlendi. 1860 yılı ortalarında

tahrîr-i emlâk memuriyeti yanında Defteri Hâkānî Emaneti'ne getirildi. Bu görevi sırasında İstanbul'da yaşayan nüfus ve evler sayıldı; ayrıca 1.400.000 tapu kaydedildikten sonra hak sahiplerine dağıtıldı.

Subhi Bey, Sultan Abdülaziz'in tahta geçmesinin hemen ardından 23 Temmuz 1861'de Evkāf-ı Hümâyun nâzırlığına getirildi. Burada öncelikle yazı ve hesap işlerini düzenledi; ardından nezâretin alacaklarının tahsili ve borçlarının ödenme işlemlerini hızlandırarak üç ay içerisinde 120.000 liralık borç tesviye etti. Bu işleri yürütmek üzere geçici bir birim oluşturarak o zamana kadar ödenmemiş olan maaşları ödedi. Ayrıca vakıf kütüphanelerdeki eserlerin envanterinin yapılması için özel memurlar görevlendirdi. Yine vakıf işleri ve padişah vakıflarıyla ilgili bazı düzenlemeler yaptı. Bir cuma selâmlığı esnasında sadrazama haber vermeden nezâret bünyesinde çalışan iki kişinin görevden uzaklaştırılması için önce padişahın iradesini alması ve daha sonra durumu Bâbıâli'ye bildirmesi Sadrazam Âlî Paşa tarafından hoş karşılanmadı ve onun nezâretten azlini sağladı. 18 Ekim 1861'de ikinci defa olmak üzere Meclisi Vâlâ üyeliğine tayin edildi. Bu görev değişikliğiyle maaşı 350 liradan 150 liraya indirildi.

1863'te bazı Rumeli vilâyetlerini teftişle görevlendirildi. Kavala'dan başlayıp Selânik ve Yanya vilâyetlerini teftiş etti. Bu

görevi esnasında vergi nisbetleri halkın ödeme gücüne göre değiştirildi; vergi tahsilinde görevlendirilen zaptiyeler zaman zaman yolsuzluklara saptıkları için onların yerine tahsildarlar tayin etti. Ayrıca ihtiyaç fazlası memurlarla ehliyetsiz olanlar işten çıkarılarak taşra maliyesi düzenlenmeye çalışıldı; güvenlikle ilgili birtakım tedbirler alındı. Suphi Bey bu faaliyetlerinin ardından İstanbul'a dönüp Meclisi Vâlâ üyeliğini sürdürdü.

24 Ağustos 1867'de 250 lira maaşla Maarif nâzırlığına getirildi. Bu sırada Girit meselesi için adada bulunan Sadrazam Âlî Paşa'ya bazı bilgiler vermek üzere 30 Kasım 1867'de Girit'e gitti. Âlî Paşa'nın dönüşünde 6 Mart 1868'de Maarif Nezâreti'nden ayrılarak o sırada yeni kurulan Şûrâ-yı Devlet üyeliğine, ardından Adliye Dairesi reisliğine getirildi. Bir ara bu görevden istifa edip birkaç ay konağında ikamet ettiyse de 12 Ağustos 1870'te tekrar Şûrâ-yı Devlet üyeliğine döndü. 28 Eylül 1871'de vezâret

rütbesi verilerek 500 lira maaşla Suriye valiliğine tayin edildi. Bu görevi sırasında İngiliz taraftarı mahallî şeyhlerden biriyle olan anlaşmazlığı ve İngiliz Konsolosu J. G. Eldridge'in şikâyetleri yüzünden (BA, HR.TO, nr. 246/84) Sadrazam Mütercim Rüşdü Paşa tarafından görevden alındı. Öte yandan bölgede yapmayı düşündüğü bazı ıslahatlar da (BA, İ.MMS, nr. 42/1751) mahallî eşrafı rahatsız etmiş olmalıdır.

18 Ocak 1873 tarihinde üçüncü defa olmak üzere 175 lira maaşla Şûrâ-yı Devlet üyeliğine tayin edildiyse de 19 Mart 1873'te 100 lira maaş bağlanarak azledildi. Görevden alınma ve evinde ikamete mecbur tutulma sebebi, Suriye valiliği esnasında çıktığı devirlerden dolayı mal sandığından zimmetine 1.090 lira para geçirdiği isnadıydı. Bu miktarın onun muhakeme edilmesini gerektirecek kadar önemli sayılmadığı gerekçesiyle yargılanmasına gerek duyulmadı (BA, İ.DH, nr. 663/ 46208; BA, A.MKT.MHM, nr. 450/31). Nitekim Subhi Paşa'nın sicil dosyasında herhangi bir suçtan dolayı yargılanmadığı kaydı mevcuttur.

Sekiz ay kadar bu şekilde boşta kaldıktan sonra 28 Kasım 1873'te tekrar Şûrâ-yı Devlet üyeliğine tayin edildi (BA, A.MKT. MHM, nr. 469/21). 12 Aralık 1875'te İstînaf Mahkemesi birinci başkanlığına getirildi (BA, İ.DH, nr. 712/49821). Bu görevi sırasında Nâmık Kemal'i yargılayan mahkemenin başkanlığını yaptı ve beraatine karar verdi. Ahmed Vefik Paşa'nın başvekilliği esnasında Maarif Nezâreti'yle birlikte Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti'ne tayin edildi (4 Şubat 1878); ancak 18 Nisan 1878'de bu görevden alındı. Bir buçuk yıl maaşsız olarak açıkta bekledi. O dönemdeki hükümet istikrarsızlıkları Subhi Paşa'nın görevleri üzerinden takip edilebilmektedir. Nitekim 19 Ekim 1879'da üçüncü defa Evkāf-ı Hümâyun (BA, YEE, nr. 75/26), 16 Mayıs 1880'de Maliye ve 26 Aralık 1880'de dördüncü defa Evkāf-ı Hümâyun nâzırı oldu. Son görevi esnasında bazı vakıf eserleri tamir edildi. Ardından ikinci defa Maliye ve 9 Mayıs 1882 tarihinde Ticaret ve Ziraat nâzırlığına getirildi. Bu görevdeyken Müze-i Hümâyun'un orta kısmının temellerini attı; 1883'te Hamidiye Ticaret Mektebi Âlîsi'ni kurdu ve programını hazırladı. Ancak Doğu Rumeli sorunundan dolayı Said Paşa hükümetinin düşmesiyle birlikte 23 Eylül 1885'te bu görevinden ayrılmak zorunda kaldı. İki gün sonra beşinci defa Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti'ne tayin edildi. Evkaf Nâzırlığı'nda bulunduğu dönemlerde yaptığı icraatlardan biri de cami, mescid, mektep ve diğer vakıf

binalarının denetlenmesiyle ilgili olarak nezâret bünyesinde bir teftiş masası oluşturmasıdır.

Evkaf nâzırlığını sürdürürken rahatsızlandı ve uzun süre görevine gidemedi. 17 Ocak 1886'da Horhor civarındaki konağında vefat etti ve II. Mahmud Türbesi hazîresine defnedildi. Arapça, Farsça, Fransızca ve Yunanca bilen Subhi Paşa'nın sağlam ve güzel bir üslûbu vardı. Osmanlı Devleti'nde meskûkât ilmiyle bilimsel usullere göre ilk meşgul olan kişi Abdüllatif Subhi Paşa'dır. Osmanlı Devleti'nde 8 Nisan 1874 tarihinde ilk Âsâr-ı Atîka Nizamnâmesi'nin çıkarılması ve Sanâyi-i Nefîse Mektebi ile İstanbul Arkeoloji Müzesi'nin (Müze-i Hümâyun) kurulması hep onun çabalarının sonucudur. Doğu edebiyatına ve Batı bilimine vâkıf, faziletli, aynı zamanda şair olan Subhi Paşa Peşte, Bavyera ve Saksonya Bilimler akademileriyle Amerikan Maârif-i Şarkıyye Encümeni'nin ve 1863'ten beri Alman Doğu Derneği'nin üyesiydi. Murassaʻ Osmânî ve Murassaʻ Mecîdî nişanlarıyla İran'ın Şîr ü Hurşîd, Rusya'nın Sainte Anne ve Maklenburg Dükalığı'nın Grand Couronne nişanlarının birinci rütbelerine, Avusturya'nın Altın Maarif madalyasına ve diğer bazı devletlerin madalyalarına sahipti. Zengin ve kıymetli bir kütüphanesi vardı. Ayrıca senelerin mahsulü olan eski sikke koleksiyonu gayet önemli ve meşhurdu. Yirmi üç çocuğunun en büyüğü Yeni Osmanlılar hareketinin kurucularından olan Âyetullah Bey, diğer bir tanınmış oğlu ise Hamdullah Suphi Tanrıöver'dir.

Eserleri. 1. Miftâhu'l-İber. Subhi Paşa, Mısır'dayken Mehmed Ali Paşa'nın teşvikiyle İbn Haldûn'un tarihinin ikinci ve üçüncü kitabını Türkçe'ye çevirmeye başlamış, daha sonra bu çeviriyi tamamlayarak İstanbul'da bastırmıştır (1276). 2. Tekmiletü'l-İber. İstanbul'da taş basması olarak basılan (1278) ve iki kısım olan eser İbn Haldûn'un el-ʿİber'ine zeyil olarak yazılmıştır. Eserde Suriye'de Selefki ve İran'da Eşkâniyân devletleri tarihi ve sikkeleri incelenmektedir. 3. Uyûnü'l-ahbâr fi'n-nukūd ve'l-âsâr. Yine iki bölüm olan ve İstanbul'da yayımlanan eser (1279), Yunan ve Roma sikkeleriyle İslâm meskûkâtı tarihinin ilk dönemlerini ele alır. 4. Hakāiku'l-kelâm fî târîhi'l-İslâm. Maarif nâzırlığı esnasında yazdığı bu eser, İslâmiyet'in ortaya çıkışından Hz. Ali'ye kadar olan ilk dönemlerini konu edinen bir tarih kitabı olup I. cildi İstanbul'da neşredilmiş (1297), 701 (1302) tarihine kadar gelen II. cilt ise basılmamıştır. Bu eserin basılan

birinci kısmı İskender Efendi tarafından Farsça'ya tercüme edilmiştir (İstanbul 1298). 5. Risâle-i Subhiyye. Zilkade 1281

(Nisan 1865) tarihinde Osmanlı maliyesi ve ıslahı hakkında Sultan Abdülaziz'e sunmuş olduğu bir risâle olup aynı tarihte İstanbul'da bastırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Dahiliye Nezâreti Sicill-i Ahval Defteri (DH. SAİD.d), nr. 1/126; BA, Sadaret Mektûbî Kalemi, Mühimme (A.MKT.MHM), nr. 445/99; BA, Ali Fuad Türkgeldi Evrakı (HSD.AFT), nr. 9/15, 12/168; BA, İrade-Dahiliye (İ.DH), nr. 961/75996, 973/ 76882, 975/77000; Lutfî, Târih, X, 37-38, 87, 105, 125; XII, 9, 13; XIII, 29, 32; İbnülemin Mahmud Kemal - Hüseyin Hüsâmeddin [Yasar], Evkāf-ı Hümâyun Nezâretinin Târihçe-i Teşkîlâtı ve Nüzzârın Terâcim-i Ahvâli, İstanbul 1335, s. 104-110; Mustafa Baydar, Hamdullah Suphi Tanrıöver ve Anıları, İstanbul 1968, s. 27-35; Mehmet Zeki Pakalın, Maliye Teşkilâtı Tarihi (1442-1930), Ankara 1977, III, 454-469; Babinger (Üçok), s. 400-401; Ali Akyıldız, Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilâtında Reform: 1836-1856, İstanbul 1993, s. 214, 245; Abdülhak Şinasi [Hisar], "Bizde Müzeciliğin Başlangıçları", Ülkü, sy. 8, Ankara 1933, s. 135-137; K. M. MacKenzie, "Abdullatif Suphi Pasha, A Renowned Turkish Numismatist", Numismatic Circular, LXXXVI/12, London 1978, s. 582-583; Cevriye Artuk, "Nümismatik İlmine Yardım Edenlerden Birkaçı", Türk Nümismatik Derneği Bülteni, sy. 9, İstanbul 1982, s. 22; Arslan Terzioğlu, "Abdüllatif Suphi Paşa Konağı", Antika, sy. 17, İstanbul 1986, s. 13-15.

Ali Akyıldız

SUBHÎ es-SÂLİH

(صبحي الصالح)

Subhî b. İbrâhîm es-Sâlih el-Lübnânî (1926-1986)

Lübnanlı âlim.

Lübnan sınırları içinde yer alan Trablusşam’da doğdu. İlk öğrenimini orada gördü. Dinî eğitimini almaya başladığı 1938 yılında hutbe okumaya başladı. Güçlü hitabeti dolayısıyla hutbeleri büyük ilgi gördü. 1947’de Ezher Üniversitesi Usûlüddîn Fakültesi’ni ve 1950’de Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi’ni bitirdi. 1949 yılında Ezher’de doktorasını ve 1950’de gittiği Paris’te önce Arap edebiyatı alanında lisansını tamamladı. Doktora hazırlık tezi olarak “l’Audelà dans le Coran” adlı çalışmasını, ardından “Les délices et les tourments de l’Islam et esprit” adlı doktora tezini hazırladı. 1954’te Sorbon Üniversitesi’nden doktora diploması aldı. Paris’te iken birlikte doktora yaptıkları İffet Akkârî ile evlendi.

Paris’te bulunduğu dönemde Muhammed Hamîdullah ile İslâm Kültür Merkezi’ni kurdu ve Paris Camii’nde cuma hutbeleri okudu; bölgedeki müslüman teşkilâtlarında yoğun faaliyetlerde bulundu. Kuzey Afrikalı müslümanların eğitimine ve Arapça öğrenimine katkı sağladı. Batılılar’ın yeni bir usulle İslâm’ı öğrenmesi konusunda büyük gayretleri oldu. Paris’te geçirdiği dört yılın ardından Trablusşam’a döndü. Bağdat’ta (1954-1956), Dımaşk Üniversitesi’nde (1956-1963), 1963’ten vefatına kadar Beyrut Üniversitesi Külliyyetü’l-âdâb ve’l-ulûmi’l-insâniyye’de ve Ürdün Üniversitesi Usûlüddîn Fakültesi’nde (1971-1983) öğretim üyeliği görevinde bulundu. Bu kurumlarda zaman zaman dekanlık, bölüm başkanlığı gibi görevleri de yürüttü. Beyrut Arap ve Lübnan üniversitelerinde fıkhü’l-luga ve İslâm’la ilgili dersler okuttu. Riyad’daki Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd, Tunus Üniversitesi’ne bağlı Külliyyetü’z-Zeytûniyye li’ş-şerîa ve Usûliddîn gibi kuruluşlarda misafir öğretim üyesi olarak görevler üstlendi. Fransa’da Lyon (III) Üniversitesi’nde İslâm Medeniyeti ve Dili Bölümü’nde, Paris (II)

Üniversitesi Hukuk, İktisat ve Sosyoloji bölümlerinde İslâm hukuku ve fıkhü'l-luga ile ilgili doktora tezleri yönetti.

Başkanlığını Lübnan Cumhuriyeti müftüsünün yaptığı, Lübnan'ın en yüksek dinî otoritesi konumundaki el-Meclisü'l-İslâmiyyü'ş-şer'iyyü'l-a'lâ vekilliği yanında Râbıtatü Ulemâi Lübnân'ın, el-Cebhetü'l-İslâmiyyetü'l-vataniyye ve el-Lecnetü'l-ulyâ li'l-karni'l-hâmis aşri'l-hicrî'nin genel başkanlığını yaptı. Kahire, Dımaşk, Bağdat ve Fas'ta pek çok ilmî toplantıya katıldı. Aynı zamanda Kahire'de Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye, Fas'ta Akademiyyetü'l-memleketi'l-Mağribiyye, Bağdat'ta el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Irâkī, Lecnetü'l-işrâfi'l-ulyâ ale'l-Mevsûati'l-Arabiyyeti'l-kübrâ gibi kuruluşların üyesiydi. el-Munazzametü'l-Arabiyye li't-terbiye ve's-sekāfe ve'l-ulûm kendisini "et-Tefkîrü'l-ictihâdî fi'l-İslâm" ödülüne lâyık gördü. Lübnan'da yoğun biçimde devam eden iç karışıklıklar sırasında 7 Ekim 1986'da Beyrut'un Sâgıyetülcenzîr Meydanı'nda rastgele sıkılan bir kurşunla öldü. Subhî es-Sâlih'in vefatının yıl dönümünde Beyrut'ta Meâlimü't-tecdîd fî fikri'ş-şehîdi'd-doktor Subhî es-Sâlih rahimehullāhi teâlâ adlı uluslararası bir ilmî toplantı düzenlenerek (3-4 Kasım 2006) onun İslâm dünyasındaki etkileri, fıkıhçılığı, dilciliği, Kur'ânî yaklaşımının İslâmî ilimlere bakışına etkisi, tecdid düşüncesi, erken dönem hadis tedvini konusuna dair şarkiyatçılara yönelttiği eleştirileri, Batılılar'ın İslâm'a yaklaşımlarına bakışı, güncel konular gibi meseleler Arap ve Batılı araştırmacılar tarafından tartışılmıştır.

Arap dünyasında, Kuzey Afrika ve Batı'da yirmiyi aşkın ülkeye ilmî seyahatlerde bulunan ve konferanslar veren Subhî es-Sâlih, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 1978'de İstanbul'da düzenlenen Rü'yet-i Hilâl Konferansı için Türkiye'ye gelmiştir. Subhî es-Sâlih ictihad kapısının açık olduğunu ve İslâm düşüncesinin tecdidini savunan, yazdığı eserlerde bu yaklaşımını ortaya koyan, Doğu'nun ve Batı'nın birikimini hazmedip günümüz toplumuna sunmuş bir düşünürdür. A. Sprenger, J. Sauvaget, I. Goldziher, W. Ahlwardt, F. Wüstenfeld, R. Blachère, C. Brockelmann, Frankel, Louis Gardet, M. Henri Laoust gibi şarkiyatçıların İslâm ve özellikle hadis hakkındaki iddialarına eserlerinde cevaplar vermiştir. Onun Fransızca'yı çok iyi bildiği ve Fransız kültürünün bölgedeki yoğun etkisi dolayısıyla Kuzey Afrika'da tanınıp eserlerinden istifade edildiği bilinmektedir. Ayrıca Fas'ta ed-Dürûsü'l-Haseniyye denilen ve kralın

huzurunda halen sürdürülen geleneksel ilmî sohbetlere 1963 yılında bir süre o da katılmıştır.

Eserleri. 1. Mebâḥis̱ fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱ ve muṣṭalaḥuh (Dımaşk 1379/1959, 1383/ 1963; Beyrut 1384/1965 [15. bs.], 1388/1969, 1390/1970, 1392/1972, 1396/1976, 1411/ 1991). M. Yaşar Kandemir tarafından Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (Ankara 1971, 1973, 1981; İstanbul 1996). 2. Mebâḥis̱ fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân (Dımaşk 1377/1958; Beyrut 1383/1964, 1968, 1392/1972, 1401/1981, 1983, 1406/1985). Eseri M. Sait Şimşek Kur'an İlimleri adıyla Türkçe'ye tercüme etmiştir (Konya, ts. [Hibaş Yayınları]). Bu iki eser Urduca'ya da çevrilmiştir. 3. Dirâsât fî fıkḥi'l-luġa (Dımaşk 1379/1960; Beyrut 1382/1962, 1392/1972, 1393/1973, 1402/1982, 1407/1986 [11. bs.], 1412/1992). Alanının önemli kaynaklarından olan eserin bazı Arap üniversitelerinde ders kitabı olarak okutulduğu belirtilmektedir. 4. en-Nüẓumü'l-İslâmiyye neşʾetühâ ve teṭavvürühâ. Müellifin İslâm'ın temel esaslarını modern sistemlerle mukayese ettiği, geçmiş medeniyetlerden İslâm'ın benimseyip devam ettirdiği uygulamaları ortaya koyduğu bir çalışması olup (Beyrut 1385/1965, 1388/1968, 1401/1981 [6. bs.], 1409/1990) İbrahim Sarmış tarafından İslâm Mezhepleri ve Müesseseleri: Doğuşu ve Gelişmesi (İstanbul 1981, 1983) ve daha sonra İslâmî Kurumlar (Ankara 1999) adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir.

5. el-İslâm ve müstaḳbelü'l-ḥaḍâra (Beyrut 1401/1981, 1410/1990; Dımaşk 1410/1990). Muhammed Abdüsselâm el-Cefâirî kitap üzerine "Dirâse li-Kitâbi'l-İslâm ve müstaḳbeli'l-ḥaḍâra li-Ṣubḥî eş-Ṣâliḥ" başlığıyla bir değerlendirme yazısı yazmıştır (Mecelletü Külliyyeti'd-daʿveti'l-İslâmiyye, VIII [Trablus 1991], s. 194-210). 6. Meʿâlimü'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye (Beyrut 1381/ 1961, 1395/1975, 1398/1978). İslâm kültürüne dair bilgiler veren eserde usûl-i fıkıh, fıkıh tarihi, ictihad ve bazı çağdaş meseleler incelenmiştir. 7. el-İslâm ve'l-müctemeʿu'l-ʿaṣrî (Beyrut 1398/1978, 1983). 8. Menhelü'l-vâridîn Şerḥu Riyâżi'ṣ-ṣâliḥîn (I-II, Beyrut 1389/1969, 1392/1972, 1397/1977, 1985 [15. bs.]). 9. Şurûḥ edebiyye li-nümûzec mine'l-eḥâdîs̱i'ş-şerîf (Beyrut 1977). Kitabın birinci bölümünde Hz. Peygamber'in belâgatı konu edilmiş, ikinci bölümünde Resûl-i Ekrem'in hikmetli ve beliğ ifadelerinden seçme hadisler şerhedilmiştir. 10. el-Merʾe fi'l-İslâm (Beyrut 1400/1980). 11. La vie future selon le Coran (Paris

1390/1970, 1986). Kur'an'a göre âhiret hayatının geçmişte ve günümüzdeki pek çok mezhebin, kelâmcı, müfessir, muhaddis ve mutasavvıfın görüşleriyle birlikte incelendiği eser Şerafettin Gölcük tarafından Ölümden Sonra Diriliş: Âyet ve Hadislerle Cennet-Cehennem adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 1981). 12. Résponse de l'Islam aux défis de notre temps: entretiens. Çağdaş problemlere ilim ve dinin yaklaşımının ele alındığı bir eserdir (Beyrut 1979).

Subhî es-Sâlih, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Aḥkâmü ehli'ẕ-ẕimme (I-II, Dımaşk 1961; I-II, Beyrut 1393/1973, 1401/1981) ve Şerîf er-Radî'nin Hz. Ali'ye nisbet edilen rivayetleri topladığı Nehcü'l-belâġa (Beyrut 1387/1967; Kum 1395/1975) adlı eserlerini tahkik ederek neşretmiştir. Büyük ölçüde Muhammed Abduh neşrine dayanarak yayımladığı ve sonuna yirmi ayrı fihrist eklediği Nehcü'l-belâġa neşri titiz bir neşir olmaması yönünden eleştirilmiştir. Ayrıca Louis Gardet'nin George Anawati ile birlikte hazırladığı Introduction à la théologie musulmane: Essai de théologie comparée adlı eseri (Paris 1948) Ferîd Cebr ile birlikte Felsefetü'l-fikri'd-dînî beyne'l-İslâm ve'l-Mesîḥiyye adıyla Arapça'ya tercüme etmiş (I-III, Beyrut 1967-1969, 1398-1403/1978-1983), Fransızca aslı tek cilt olan eser Subhî es-Sâlih'in İslâm, Ferîd Cebr'in Hıristiyanlık'la ilgili ekleriyle üç cilde ulaşmıştır. Öte yandan Subhî es-Sâlih, Le Coran inimitable adıyla Denise Mason tarafından yapılan Kur'an çevirisinin başına "Essai d'interpretation du coran inimitable" başlıklı bir tanıtım / değerlendirme yazısı yazmıştır (Kahire, ts.). 1975 yılından itibaren Süheyl İdrîs ile birlikte hazırladıkları el-Muʿcemü'l-ʿArabî ve el-Muʿcemü'l-Fransî'nin ikmali yönünde büyük mesafe alınmışsa da Subhî es-Sâlih'in vefatı sebebiyle bu eserler tamamlanamamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Alâvine, Ẕeylü'l-Aʿlâm, Cidde 1418/ 1998, s. 103; M. Hayr Ramazan Yûsuf, Tetimmetü'l-Aʿlâm, Beyrut 1418/1998, I, 241-242; Nizâr Abâza - M. Riyâz el-Mâlih, İtmâmü'l-Aʿlâm, Beyrut 1999, s. 129; Mâcid ed-Dervîş, "et-Tedvînü'l-mübekkir li's-sünne beyne'ş-şehîdi'd-duktûr

Ṣubḥî eṣ-Ṣâliḥ ve’l-müsteşriḳīn ḳırâʾa fî kitâbi ʿUlûmi’l-ḥadîş ve muṣṭalaḥuh”, el-Müʾtemerü’d-devlî ḥavle meʿâlimi’t-tecdîd fî fikri’ş-şehîdi’d-duktûri’ş-şeyḫ Ṣubḥî eṣ-Ṣâliḥ raḥimehullāh, s. 1-28 (yayımlanmamış tebliğ maddenin doküman poşetindedir); Abbas Mahmûd el-Arab, “Tehâvürü’d-duktûr Ṣubḥî eṣ-Ṣâliḥ ḥavle’l-Ḳarsane fi’l-mefhûmi’l-İslâmî”, Mecelletü’l-fikri’l-İslâmî, VI, Hartûm 1406/1986, s. 15; M. Ahmed el-Kābisî, “Duktûr Ṣubḥî eṣ-Ṣâlîḥ fî âḫiri ḥadîşi ṣaḥafî ḳabîle iġtiyâlih”, el-Menhel, XLVIII/449, Cidde 1407/1986, s. 130-135; “et-Taʿrîf bi’d-duktûr Ṣubḥî eṣ-Ṣâliḥ”, Mecelletü’l-ʿArabiyye li’s̱-s̱eḳāfe, VI/11, Tunus 1406/1986, s. 107-115; Abdülhâdî Bû Tâlib, “Vedâʿan refîḳunâ Ṣubḥî eṣ-Ṣâliḥ”, el-Akademiyye, sy. 4, Rabat 1408/1987, s. 339-342.

İbrahim Hatiboğlu

SUBHİEZEL

(صبح أزل)

Subh-i Ezel Mîrzâ Yahyâ en-Nûrî (ö. 1912)

Bâbîliğin kurucusu Mirza Ali Muhammed eş-Şîrâzî’nin ölümünden sonrası için tayin ettiği vekili, Ezeliyye adıyla anılan Bahâî kolunun lideri

(bk. BAHÂÎLİK).

SUBHU'l-A'ŞÂ

(صبح الأعشى)

Kalkaşendî'nin (ö. 821/1418) inşâ sanatının en güzel örneği sayılan ansiklopedik eseri

(bk. KALKAŞENDÎ).

SUBKÎ

(bk. SÜBKÎ).

SUÇ

İşleyene cezaî müeyyide uygulanması öngörülmüş yasak fiil anlamında fıkıh ve hukuk terimi.

Türkçe bir kelime olan suç sözlükte “törelere ve ahlâk kurallarına aykırı davranış ya da bir toplumda haksız sayılıp yazılı yazısız kurallarla yasaklanan ve yaptırıma bağlanan eylem” mânasına gelir. Günümüz hukuk incelemelerinde suç için terim olarak, esas alınan felsefî görüşe veya suçun genel unsurları teorisi bakımından varılan neticeye göre değişik tanımlar yapılmıştır (aş.bk.). Klasik fıkıhta dar anlamıyla suçu karşılayan genel kabul görmüş bir terim yoktur. Cürm ve cerîme kelimeleri fıkıhta günah, suç ve haksız fiili kapsayacak genişlikte kullanılır. Mâverdî cerîmenin çoğulu olan cerâimi “Allah’ın had veya ta‘zîr cezasıyla caydırdığı şer‘î yasaklar” (yasak fiiller) şeklinde tarif etmişse de (el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye, s. 219) bu kullanım fıkıh literatüründe yaygınlaşmamıştır. Genel olarak “suç” anlamını da karşılamakla birlikte cinâyet kelimesi yaygın biçimde adam öldürme ve yaralama (müessir fiil) suçları için kullanılır (Osman b. Ali ez-Zeylaî, VI, 97). Âyet ve hadislerde cerm kökünden türeyen kelimeler suç ve günah işlemeyi ifade etmek üzere sıkça geçer (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “crm” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “crm” md.). Cürüm yanında cünha ve kabâhat de modern dönemde Türk Ceza Hukuku’nda “suç” mânasında kullanılan kavramlardır. Çağdaş Arapça’da suç terimi umumiyetle cerîme veya cinayet kelimeleriyle ifade edilmektedir.

Modern hukukta suç genel teorisi suçun ne olduğunu ve diğer hukuka aykırı fiillerden nasıl ayırt edildiğini, suçun varlığı için zorunlu olan unsurları, suça etki eden (ağırlaştıran ve hafifleten) sebepleri, suçu cezalandırılabilir hale getiren şartları, suçun ne zaman ortadan kalktığını inceler; ardından çeşitli suçları hangi hukukî değeri korumayı amaçladığını dikkate alarak kişilere karşı işlenen suçlar, mal varlığı aleyhine işlenen suçlar vb. şekillerde gruplara ayırıp bunlara özgü teorik meseleleri ele alır (Dönmezer - Erman, I, 305). Günümüzde hâkim anlayış ceza hukukunun bu şekilde ele alınması yönündeyken İngiliz hukuku gibi meseleci (kazüistik) metodu

takip eden sistemler de vardır. Fıkıhta suçlar “cinâyât, kısas, diyât, ukūbât, hudûd, serika, eşribe” gibi başlıklar altında

sistematize edilerek ele alınmakla birlikte konuların işlenişinde meseleci metot hâkim olduğundan klasik fıkıh literatüründe bugün bilinen şekliyle ceza hukuku teorisine, dolayısıyla suç genel teorisine rastlanmaz; fakat böyle bir teoriyi ortaya koymaya imkân verecek zengin bir malzeme bulunmaktadır. Çağımızda Abdülkādir Ûdeh, Batı hukuku kavramlarından yararlanarak bu malzemeyi değerlendiren bir İslâm ceza hukuku teorisi denemesi gerçekleştirmiş, bu yöndeki çalışmalar Muhammed Ebû Zehre ve Ahmed Fethî Behnesî gibi müellifler tarafından sürdürülmüştür. Konuya ilişkin hükümler çağdaş Arapça literatürde “el-cerîme” adlı müstakil eserler yanında “et-teşrîu’l-cinâî, nizâmü’t-tecrîm ve’l-ikāb, el-fıkhü’l-cinâî” gibi eserlerin bu adı taşıyan başlıkları veya “el-cinâyât” başlığı altında işlenmektedir.

Suçun Mahiyeti. Suçla ilgili incelemelerde biri biçime, diğeri öze ilişkin olmak üzere iki anlayış söz konusudur. Birincisi konuyu ceza kanunu ile olan bağı açısından ele alır ve suçu “hukuk düzeninin ceza tehdidi ile yasakladığı fiil” şeklinde tanımlar. İkinci anlayış ise suçun özü, yani neyi ihlâl ettiği ve niçin yasaklandığı ile meşgul olur. Ancak bazı yazarlarca, bu yaklaşımın yararlı olabilmesi için suçla ilgili belirlemelerin doğrudan pozitif hukukla bağlı kalınarak yapılması gerektiğine dikkat çekilir (Toroslu, s. 87-91). Suç, benimsenen felsefî görüşe ya da suçun genel unsurları teorisi bakımından varılan neticeye göre değişik şekillerde tanımlanmıştır. Meselâ teknik hukuk ekolüne bağlı yazarlar, “Kanunun cezalandırdığı fiil suçtur” demekle yetinirken mutlak adalet teorisinden yana olanlar onu “ahlâk ve adalete aykırı olan her türlü fiil ve hareket” şeklinde, pozitivistler suçun toplum için tehlikeli kişiyi meydana çıkaran bir belirti olduğu görüşünden yola çıkarak “belirli bir zamanda belirli bir halkın ortalama ahlâk anlayışına aykırı hareket” veya “bireyin topluma uyması için zorunlu olan ortalama bir ölçü içerisinde dürüstlük ve merhamet duygularını ihlâl eden hareket” şeklinde tarif etmiştir. Durkheim gibi sosyologlar ise suçu “kolektif şuurun kuvvetli ve yerleşmiş durumlarını ihlâl eden fiil” diye tanımlamıştır. Suçun unsurlarına dayanılarak ve sırf hukukî açıdan suç, “sorumlu bir kimse tarafından olumlu veya olumsuz bir hareketle meydana getirilen ve ceza tehdidini taşıyan bir kanunda yer alan

tarife uygun bulunan hukuka aykırı fiil" şeklinde tanımlanabilir (Dönmezer - Erman, I, 311). Suçu hukukî yönden değil toplumsal olgu olması yönünden inceleyen bilim dalına suç bilimi / kriminoloji denilmektedir.

Suçla diğer hukuka aykırı fiiller arasında bazı farklar vardır. Türk hukuk doktrininde hukuka aykırı fiiller haksız fiil, disiplin suçu, idarî suç (zâbıta tedbirlerini gerektiren fiil) ve vergi cezasını gerektiren fiil olarak dört kısma ayrılır. Haksız fiil, borçlar hukuku alanında hukuka aykırı şekilde başkasına zarar veren her türlü fiili kapsar. Teknik hukuk okuluna bağlı yazarlara göre hukuka aykırı fiil kanun tarafından özel olarak tarif edilmiş ve bu fiile ceza bağlanmışsa o fiil suçtur, aksi halde haksız fiildir. Disiplin suçu denilince öğrenci davranışları gibi kısmî bir sosyal düzenin korunması amacıyla yaptırıma bağlanan fiiller anlaşılır. Buna karşılık "ceza hukuku" anlamında suçlar ise genel sosyal düzeni korumak için yaptırım altına alınmış fiillerdir. Kanunların açıkça yetki verdiği veya yasaklamadığı durumlarda mahkeme kararına gerek olmadan idarenin doğrudan doğruya işlemiyle ve idare hukukuna özgü usullerle vermiş olduğu cezaya idarî yaptırım denir. İdarî suç bütün toplum bireylerine yönelik olması sebebiyle suça benzer ve bu yönü itibariyle de disiplin suçundan ayrılır. Meselâ zâbıta suçları ve kabahatler idarî suç kapsamına girer. İdarî vergi suçları, devletin gelir kaynaklarına zarar veren ya da zarar vereceği düşünülen fiiller olup bunların yaptırımı malî niteliktedir.

İslâm hukukunda cezaî müeyyidesi olup had ve kısas-diyet suçları dışında kalan hukuka aykırı her fiil ta'zîr suçu olarak nitelenir; kamu otoritesinin bu fiilleri tek kanunda veya farklı kanunlarda düzenleyebileceği kabul edilir. Günümüz teorilerinde disiplin suçu ve idarî suç diye nitelenen fiillerin cezalandırılması fıkıh eserlerinde daha çok belirli kişilerin te'dip hakkı ile muhtesibin yetkilerinin söz konusu edildiği yerlerde ta'zîr kavramı kullanılarak ele alınmış, yani bunlar da geniş anlamıyla ta'zîr suçları kapsamında düşünülmüştür. Öte yandan fıkıhta fiilin dünyevî boyutunun suç, uhrevî boyutunun günah diye nitelendiği, dolayısıyla çoğu zaman suç kavramının günah, haram ve mâsiyet kavramlarıyla kesiştiği görülür.

Suçun Konusu. Modern hukukta suçun konusu maddî ve hukukî yönden ikiye ayrılır. Suçun maddî konusu suçun cismini teşkil eden insan veya şeydir. Meselâ adam öldürme suçunun konusu hayatına son verilen insan,

hırsızlığın konusu bulunduğu yerden alınan taşınabilir maldır. Suçun hukukî konusu ise ceza normu ile korunan, diğer bir ifadeyle suçla ihlâl edilen hak ve menfaattir. Bu hak ve menfaatin sosyal hayatın yüksek ahlâkî değerleri, suçtan zarar gören kimsenin korunmasında yarar gördüğü hususlar veya daima devlete ait bir hak ve menfaat olduğu yönünde çeşitli fikirler ileri sürülmüştür. Bir grup yazara göre ise suçun hukukî konusu genel ve özel olmak üzere iki açıdan ele alınır. Suçun genel hukukî konusu, sosyal düzeni bozanları birtakım mahrumiyetlere uğratmak suretiyle sosyal disiplini koruma hususundaki kamu yararı, özel hukukî konusu her bir suçun öngörülmesindeki özel maksattır. Suçun genel hukukî konusu suç olanla olmayanı ayırmaya, özel konusu suçları gruplandırmaya, bir gruba giren suçları diğerlerinden ayırt etmeye yarar. Fakihlerin bu bağlamda yaptığı açıklamalardan hareketle İslâm hukukunda suçun hukukî konusunun İslâm'ın merkeze aldığı beş temel değerin (din, can, akıl, ırz, mal) korunmasıyla sağlanan genel ve özel yararlar olduğu söylenebilir. Bu hususta iyiliği hâkim kılma ve kötülüğü önleme (emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker) ilkesi önemli bir yere sahiptir. Ancak İslâm'da suçların en aza ineceği bir hayat tarzının ve toplum yapısının kurulmasına, kötülüğün işlenmesini ve aleniyet kazanmasını önlemeye öncelik verildiğinden getirilen dinî ve ahlâkî sistem, suçların cezalandırılmasından çok suç işlemeyi kolaylaştıran sebepleri ortadan kaldırmayı hedef almıştır (ayrıca bk. CEZA).

Suçların Tasnifi. Bu konuda mukayeseli hukukta iki büyük akım vardır. Bazı ceza kanunları en ağır suçlarla meşgul olup kabahatler adını alan hafif suçları ceza kanunlarının dışında kalan mevzuata bırakmış, bazı kanunlar ise ceza kanunlarında kabahatlere de yer vermiştir. İkinci akım içinde suçları ağırlıklarına göre üçlü ve ikili derecelendirmeye tâbi tutan iki sistem bulunmaktadır. Birinci sistemde suçlar cinayet, cünha ve kabahat şeklinde üçe, diğerinde ise cürüm ve kabahat diye ikiye ayrılmaktadır. Üçe ayırma sistemi 1810 tarihli Fransız Ceza Kanunu tarafından kabul edilmiş, oradan aralarında 1274 (1858) tarihli Osmanlı Ceza Kanunu'nun da bulunduğu birçok kanuna girmiştir. İkili ayırımı benimseyen kanunlar arasında 1889 ve 1930 tarihli İtalyan Ceza kanunları ile 1926 tarihli Türk Ceza Kanunu vardır. 2004 tarih ve 5237 sayılı yeni Türk Ceza Kanunu'nda mahkemelerin iş yükünü azaltarak adaletin hızlandırılmasını sağlamak

amacıyla kabahatlerin bazıları suç olmaktan çıkarılıp Kabahatler Kanunu ile idarî ceza hukuku kapsamına alınırken bazıları suç olarak kanun kapsamında bırakılmıştır. Bu kanunda kabahat “kanunun, karşılığında idarî yaptırım uygulanmasını öngördüğü haksızlık” şeklinde tanımlanmıştır ki bu yaptırımlar idarî para cezası ve idarî tedbirlerden ibarettir (belirtilen sistemler, cürüm-kabahat ayırımının yararı ve kıstası hakkında bk. Dönmezer - Erman, I, 352-359). Öte yandan konusu yönünden suçlar hayata, vücut dokunulmazlığına, cinsel dokunulmazlığa, şerefe ve mal varlığına karşı işlenen suçlar gibi gruplara ayrılır.

İslâm hukukunda suçlar konusu bakımından hayata, bedene, şahsiyete, mal varlığına ve ferdin temel hak ve hürriyetlerine yönelik suçlar veya ihlâl ettikleri hakkın mahiyetine göre Allah (kamu) hakkının, şahsî hakların ve her iki hakkın da bulunduğu suçlar şeklinde ayırımlara tâbi tutulabilirse de suçların en çok bilinen tasnifi cezasının şâri‘ tarafından belirlenip belirlenmediğine göre yapılan had, kısas-diyet ve ta‘zîr suçları şeklindedir. Had suçu Allah hakları kapsamına giren, yani toplumun hakkını ihlâl eden, naslarda miktar ve keyfiyeti belirli cezaî müeyyidesi bulunan suçtur. Zina, zina iftirası, yol kesme, hırsızlık, isyan, içki içme ve dinden dönme suçları bu gruba girer. İnsan hayatına ve vücut bütünlüğüne yönelik öldürme ve müessir fiillerin oluşturduğu suçlara kısas-diyet suçları denir. Ta‘zîr suçları ise had ve kısas-diyet suçları dışında kalan, mahiyeti ve cezasının takdir ve tayini ictihada veya kamu otoritesine bırakılmış hukuka aykırı fiillerdir.

Suçun Unsurları. Suçun varlığı için gerekli olan şartlar (suçun unsurları) ikiye ayrılır. Bütün suçlar için ortak olanlara genel unsurlar veya suçun kurucu unsurları denir. Ceza kanunlarının özel kısmında yer alan, suçları birbirinden ayıran unsurlar ise özel unsurlar diye anılır. Meselâ zimmet suçunun oluşabilmesi için fâilin kamu görevlisi olması özel bir unsurdur (Türk Ceza Kanunu, md. 247). Suçun genel unsurlarını sekize kadar çıkaran yazarlar bulunmakla birlikte Türk doktrininde genellikle şu dörtlü ayırımın benimsendiği görülür: Kanunî unsur (tipiklik), maddî unsur (hareket), hukuka aykırılık unsuru ve mânevî unsur (kusurluluk). Fakihler suçun genel ve özel unsurlarını her bir suçu incelerken ele aldığından fıkıh eserlerinde suçun genel unsurlarıyla ilgili bir başlık yer almaz. Çağdaş İslâm hukuku âlimleri, modern hukuktaki ayırımlardan hareketle suçun genel unsurlarını fıkıh hükümleri çerçevesinde açıklamaya çalışmıştır. Bu konuda kanunî

unsur, maddî unsur ve mânevî unsur şeklindeki üçlü ayırımı (Abdülkādir Ûdeh, I, 111), maddî unsur ve mânevî unsur şeklindeki ikili ayırımı (Abdülfettâh Hıdır, s. 15-16) benimseyenler yanında suçun unsurunun suçu oluşturan fiilden (maddî unsur) ibaret olduğunu, kanunî ve mânevî unsurların ise şart sayılması gerektiğini savunanlar da vardır (M. Ebû Zehre, s. 157).

1. Kanunî Unsur. Yapılan fiilin kanundaki tanıma uymasını ifade eder. Kanunun açıkça suç saymadığı bir fiilden dolayı kimseye ceza verilemeyeceğini ifade eden suçta kanunîlik ilkesine dayanan bu unsurun ilk şartı, işlenen fiilin ceza hukukunda kaynak değerini haiz bir metinde düzenlenmiş bulunması, ikinci şartı fiilin bu tanıma uygun olmasıdır. İkinci şartın gerçekleşmesi hususunda kanun belirli bir hareketi öngörmüşse bağlı hareketli suçtan, yasakladığı neticenin herhangi bir hareketle ihlâl edilmesi arasında fark gözetmemişse serbest hareketli suçtan söz edilir. İslâm hukukunda had ve kısas-diyet suçlarında kanunîlik ilkesinin hâkim olduğu açıkça görülür. Aynı anlayış ta‘zîr suçları bakımından da geçerli olmakla birlikte bu sistemin yapısal özellikleri göz önünde bulundurulmadığından bazı yayınlarda bu hususta keyfîlik iddiaları gündeme getirilmiştir (Abdülkādir Ûdeh, I, 142-149; M. Selîm el-Avvâ, s. 58-60, 291-294).

2. Maddî Unsur. Suçun maddî unsuru fiildir. Fiil hareket, netice ve nedensellik bağını ifade eden bir kavramdır. Bir suçun söz konusu olabilmesi için olumlu ya da olumsuz bir hareketin bulunması gerekir; hareketsiz suç olmaz. Dolayısıyla hareket şeklinde belirmeyen, düşünce aşamasında kalan durumlar cezalandırılamaz. Ceza hukukunun belirli düşüncelerin ifade edilmesini cezalandırmasının sebebi bunların belirli şekilde dışa yansımasının toplumsal barışı tehlikeye düşürdüğü inancıdır. Fıkıhta da dış dünyaya yansımayan düşünceden dolayı kişinin sorumlu sayılmaması ilkesinin benimsendiği görülür; irtidad fiilinin suç sayılması ise toplumsal barışı ihlâl bağlamında değerlendirilebilir. Fâilin hareketi sebebiyle dış dünyada gerçekleşen değişikliğe netice, kişinin neticeden sorumlu tutulabilmesi için onun hareketiyle netice arasında bulunması gereken ilişkiye nedensellik bağı denir. Hareketin şekli yönünden suç icraî, ihmalî ve ihmal suretiyle icraî suç olmak üzere üçe ayrılır. İcraî suç olumlu hareketle işlenebilen suçtur ve genellikle suçlar icraî hareketlerle işlenir. Belli bir hareketin yapılmasını öngören emir kurallarına aykırı olumsuz

davranış ihmalî suçu (saf ihmalî suç) oluşturur. İhmal suretiyle icraî suç ise (nitelikli ihmalî suç) aslında olumlu hareketle işlenebilen suçun olumsuz hareketle işlenmesini ifade eder. Fıkıh literatüründe bu konuda ele alınan benzer örneklerden hareketle Ebû Hanîfe'nin ihmal yoluyla suç işlenemeyeceği kanaatini taşıdığı söylenebilirken Ebû Yûsuf ve Muhammed'in suçun ihmal yoluyla işlenmesini hafifletici sebep saydığı, diğer mezheplerin ise ihmalî ve icraî suçları aynı derecede gördüğü anlaşılmaktadır (Abdülkādir Ûdeh, I, 86-90; M. Ebû Zehre, s. 112-118). Sonuç gerçekleşmemişse suç tamamlanmadığı için teşebbüs söz konusu olur. Teşebbüs, suç yoluna giren ve elverişli hareketlerle suçun doğrudan doğruya icrasına başlayan fâilin, elinde olmayan sebeplerle suç tipinin objektif nitelikteki unsurlarını kısmen veya tamamen gerçekleştirememesidir. Teşebbüsün varlığından söz edebilmek için dört şartın bulunması gerekmektedir: Kasıt, hareketin tipikliği gerçekleştirmeye elverişli olması, icra hareketlerine başlanmış olması ve fâilin elinde olmayan sebeplerle tipik neticenin gerçekleşmemesi. Fâilin elinde olan sebeplerle icranın bitmesine engel olması halinde gönüllü (ihtiyarî) vazgeçme, fâilin yine aynı nitelikteki sebeplerle neticenin gerçekleşmesine engel olması halinde etkin pişmanlık (faal nedâmet) söz konusu olur. Fâil, suçun icra hareketlerinden gönüllü vazgeçer veya kendi çabasıyla suçun tamamlanmasını yahut neticenin gerçekleşmesini önlerse teşebbüsten dolayı cezalandırılmaz. Bazı müellifler teşebbüs konusunu "suçun özel görünüş şekilleri" başlığı altında inceler. İslâm hukukçularına göre suça teşebbüs ta'zîr suçu kapsamına girer. Fakihler, özellikle had ve kısas suçlarında suçun tamamlanmış olup olmadığı üzerinde durmuş ve suça teşebbüsü ta'zîr suçu kapsamında mütalaa etmiştir. "Had olmayanda had uygulayan sınırı aşmıştır" hadisi gereği (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, VIII, 327) had ve kısas suçlarında tamamlanmış suçla tamamlanmamış suçun aynı ceza ile cezalandırılması kabul görmemiştir. Ta'zîr suçlarına teşebbüs buna kıyas edilebilir (Abdülkādir Ûdeh, I, 343-351). Gönüllü vazgeçme ve etkin pişmanlık durumları tövbenin cezaları düşürmesine kıyas edilmiştir. Allah hakkı olan suçlarda tövbenin cezayı düşürmesi görüşüne kıyasen bu suçlarda gönüllü vazgeçme ve

etkin pişmanlık durumlarında da ceza verilmeyebileceği, ancak tövbenin cezayı düşürmesini eşkıyalık suçuyla sınırlı tutanlara göre fiilin suç (mâsiyet) olup olmadığının ayrıca değerlendirilmesi gerektiği belirtilmiştir

(a.g.e., I, 351-355).

3. Hukuka Aykırılık. “Fiilin yalnızca ceza hukukuyla değil bütün hukuk düzeniyle çatışma halinde bulunması” demektir. Tipikliğin gerçekleştirilmesiyle birlikte kural olarak hukuka aykırılık da gerçekleşir. Bununla beraber tipik davranış bütün hukuk düzenine göre değerlendirilmeli ve ek bir denetime tâbi tutulmalıdır. Fiil ancak bu yönüyle değerlendirildikten sonra onun hukuka uygun veya aykırı olduğu konusunda nihaî karar verilmiş olur. Hukuka aykırılığı ve bunun sonucu olarak tipe uygun fiilin cezalandırılması imkânını ortadan kaldıran bu özel sebeplere hukuka uygunluk sebepleri adı verilir. Hukuka uygunluk sebepleri kanun hükmünün ve yetkili merciin emrinin yerine getirilmesi, meşrû savunma, zorunluluk hali, hakkın kullanılması ve ilgilinin rızasıdır. Fıkıhta temel insan hakları, özellikle can, ırz ve mal dokunulmazlığı “hurmet”, dokunulmazlığı kaldıran gerekçelerin bulunması durumu “ibâha” kavramıyla ifade edilir. Hukuka uygunluk sebepleri fakihler tarafından daha çok ibâha eksenli kavramlarla işlenmiştir. Günümüz Arap ülkeleri ceza hukuku literatürü yanında çağdaş İslâm hukuku yazarları da bunları “es-bâbü’l-ibâha’’ adıyla ele alır. “Bir kimsenin haksız bir saldırıyı kendisinden veya başkasından uzaklaştırmak amacıyla zorunlu tepki göstermesi ve bunu uzaklaştıracak ölçü ve oranda kuvvet kullanarak başka şekilde korunamayacak bir hakkı bizzat koruması’’ anlamındaki meşrû savunma, çağdaş Arap hukuk kitaplarında “ed-difâu’ş-şer‘î”, fıkıh eserlerinde ise “def‘u’s-sâil” terkibiyle belirtilir. Çağdaş İslâm hukuku müellifleri meşrû savunma konusunu incelerken İslâmî literatürde emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münker tabiriyle anlatılan ve “dinî-ahlâkî değerlerin korunması için yapılacak müdahaleler” anlamına gelen toplumsal göreve de genişçe yer verir.

4. Mânevî Unsur. Fâil ile fiil arasında psişik bağın bulunmasını ifade eder. Fâilin kusurlu sayılabilmesi için hem kusurlu hareket etmeye ehil hem de somut olayda kusurlu hareket etmiş olması gerekir. Bu açıdan mânevî unsur isnat yeteneği ve kusurluluk olarak ikiye ayrılır. “Anlama ve davranışları yönlendirme yeteneği” anlamına gelen isnat yeteneğini ortadan kaldıran sebepler yaş küçüklüğü ve akıl hastalığı ile sağır-dilsizliktir. Kusur, bir fiilin isnat yeteneği bulunan bir kimse tarafından bilerek ve isteyerek veya en azından bilerek yapılmasıdır. Ceza hukukunun en önemli ilkelerinden,

“Kusursuz suç ve ceza olmaz” ilkesi fâili hak etmediği aşırı yaptırımlara karşı korur. Kusurluluğun kasıt ve taksir olmak üzere iki biçimi vardır. Kasıt, “tipikliğe ait objektif nitelikteki unsurların fâil tarafından bilinmesi ve istenmesi” diye tanımlanır. Taksir bilinçsiz ve bilinçli olarak ikiye ayrılır. Bilinçsiz taksir, “dikkat ve özen yükümlülüğüne aykırılık dolayısıyla bir davranışın suçun neticesi öngörülmeyerek gerçekleştirilmesi”, bilinçli taksir ise “kişinin öngördüğü neticeyi istememesine rağmen neticenin meydana gelmesi” şeklinde tanımlanmıştır. Son dönemlerde trafik suçlarındaki artış, endüstrileşme ve tıbbî müdahale imkânlarının genişlemesi sebebiyle taksirli suçlar uygulamada büyük önem kazanmıştır. Kusurluluğu ortadan kaldıran sebepler cebir, korkutma, tehdit ve hatadır. Cebir, korkutma ve tehdit durumlarında işlenecek suçla korunacak yarar arasında mâkul bir oranın bulunması gerekir; aksi takdirde fâil sorumluluktan kurtulamaz. Hatada gerçeğin bilinmemesi ya da yeteri derecede bilinmemesi sebebiyle yanlış bir hüküm verilmesi söz konusudur. Hata hukukî hata ve fiilî hata olmak üzere ikiye ayrılır. Hukukî hata “ceza normu tarafından tanımlanmış suç tipinin yok sayılması”, yani “var olan ceza normunun bilinmemesi” demektir. Ceza kanunlarını bilmemek kural olarak mazeret sayılmasa da bazı hukuk sistemlerinde işlediği fiilin haksızlık oluşturduğu hususunda kaçınılmaz bir hataya düşen kişi cezalandırılmaz. Hatanın kaçınılabilir olup olmadığının belirlenmesinde fâilin sosyal konumu, kişisel yetenekleri, mevcut bilgisini kullanmasının ondan ne ölçüde beklenebilir olduğu ve hukukî-ahlâkî değer yargıları göz önünde bulundurulur. Hukukî hatanın bir diğer şekli de gerçekte kanunda bulunmayan bir unsuru fâilin mevcut zannetmiş olmasıdır. Hayalî suç (mefrûz) adı verilen bu durumda fâilin sorumluluğu söz konusu olmaz. Meselâ fâilin taksirli mala zarar vermeyi suç zannetmesi gibi. Fiilî hatada fâil, yaptığı hareketin kanunda suç olarak düzenlenmesi konusunda yanılgı içinde bulunmamakla birlikte suçun maddiyatına ilişkin hususlarda yanılmaktadır. Meselâ kişinin başkasına ait olduğunu zannederek kendi cep telefonunu alması veya değerli bir vazo çaldığını zannetmesine karşılık vazonun taklit olması gibi. Fâilin haksız bir fiilin doğurduğu öfke veya şiddetli üzüntünün etkisi altında hareket ederek bir suç işlemesi haline haksız tahrik denir. Haksız tahrik, fâilin kusurunun azalmasından ileri gelen ve bu sebeple cezanın indirilmesini gerektiren kişisel bir neden olup hukuka uygunluk sebebi değildir.

İsnat yeteneği ve kusurluluk alanında modern hukukun ulaştığı ilkeler

başından itibaren fıkıhta benimsenmiş ve uygulanmıştır. Akıl hastalığının ve yaş küçüklüğünün isnat yeteneğini kaldırıcı veya azaltıcı etkiye sahip olduğu hususunda İslâm hukukçuları fikir birliği içindedir. Cebir, ikrah ve zaruret hallerinde bulunan kişilerin cezaî sorumluluğunun olmayacağına ya da azalacağına hükmedilmiştir. Kural olarak kanunu bilmemek mazeret sayılmasa da İslâm ülkesi dışında yeni müslüman olup İslâm ülkesine gelen kişinin işlediği fiilin suç olduğunu bilmediğini iddia etmesi gibi bazı durumlar kuraldan istisna edilmiştir. Ceza hukukunda kusura dayalı (sübjektif) sorumluluk ilkesi hâkim olup hatâen adam öldürmede olduğu gibi malî nitelikteki bazı cezalarda kusursuz (objektif) sorumluluğa yer verildiği de olur. Klasik fıkıh literatüründe çeşitli suç türlerine ait fer'î meseleler üzerinde geliştirilen görüşler, suç işleme kastının günümüz hukukundaki adlandırmalara uygun biçimde bazı tasniflere tâbi tutulmasına, suçun oluşmasının değişik safhalarında kastın ölçütü ve sonuçları konusunda teoriler üretmeye imkân veren bir zenginlik taşır.

Suçtan Doğan Ceza İlişkisinin Tarafları. Ceza ilişkisinin aktif tarafı "fâil", pasif tarafı "mağdur" başlığı altında incelenir. 1. Fâil. Tipik hareketi kısmen veya tamamen gerçekleştiren kişidir. Tarih içinde ölüler ve hayvanlar hakkında ceza davası açıldığı görülse de günümüz hukuk anlayışında fâilin yaşayan insan olması şarttır. Cezaların şahsî olması ve her suçta bulunması gereken mânevî unsur gereği ancak gerçek kişiler fâil olabilir. Bu durumda tüzel kişilerin fâil olması imkânsızdır. Bununla birlikte siyasî partiler gibi tüzel kişiler hakkında suç dolayısıyla kanunda öngörülen güvenlik tedbiri niteliğindeki yaptırımlar uygulanabilir. Tipikliğin gerçekleşebilmesi için ancak birden fazla kimsenin fâil olarak bulunması gereken suça çok fâilli suç denir; meselâ rüşvet ve suç işlemek amacıyla örgüt kurma gibi. Tek fâil tarafından işlenebilen suçun birden fazla kimse tarafından iş birliği yapılarak işlenmesine suça iştirak adı verilir. Birden fazla kişi, tipikliğin gerçekleşmesine katıldıklarında fâil ve yardım eden ayırımı sorunu

ortaya çıkar. Bugün öğretide egemen olan fiile egemenlik teorisine göre tipik olayın gelişimini dizginleyebilme durumunda olan kişi fâil sayılmaktadır. Suça katılan kişi fiil üzerinde egemenlik kurmuş değilse yardım etme söz konusudur. Taksirli suçlarda tipikliğin gerçekleşmesi sonucuna yol açan özen yükümlülüğünü ihlâl eden herkes tek başına fâil gibi kendi fiilinden sorumludur. "Başkasının fiiline katılma" anlamına gelen

iştirak azmettirme ve yardım biçiminde ortaya çıkmaktadır. Azmettirme suç işleme düşüncesi bulunmayan başkasında bu düşünceyi uyandırmak demektir. Yardım etme ise “azmettirme ve fâillik dışında kalıp hukuksal yararın ihlâlini mümkün kılan veya kuvvetlendiren, fiilin işlenmesini kolaylaştıran yahut güvence altına alan, asıl fiilin işlenmesine yönelik her türlü nedensel katkı” anlamına gelmektedir.

İslâm hukukunda başından itibaren ceza ehliyeti sadece canlı ve mükellef olan insanlar için söz konusu olup bu konuda fıkıh tarihinde tartışma yaşanmamıştır. Fıkıh literatüründe ceza hukukunun diğer genel hükümleri gibi iştirak konusu da ayrı başlık altında incelenmez. Bununla birlikte iştirak kavramı suçun oluşmasında sebep-sonuç ilişkisi, mübâşeret ve tesebbüb, azmettirme ve yönlendirme, ikrah, cezalandırmada şahsîlik gibi ceza hukukunun temel konularıyla yakından ilgili olduğu için bu kaynaklarda her bir suç ve ceza ele alınırken genellikle iştirak konusuna da değişik yönleriyle temas edilir. İslâm hukukçuları suçun işlenmesinde hangi tür fiilin ve fâilin etkin olduğunu, dolayısıyla cezayı belirlemede suçun doğrudan işlenmesi (mübâşeret) ve işlenmesine sebebiyet verilmesi (tesebbüb) ayırımı yaptıklarından suça iştirakin de bu ikili ayırım içinde düşünülmesi gerekir. Adam öldürmede mübâşir şeriklerin nasıl cezalandırılacağı tartışması esnasında fakihlerin “tevâfuk” ve “temâlü” (tevâtu, ittifak) adını verdikleri iki ayrı durumdan söz etmiş olmaları dikkat çekicidir. Tevâfuk, suç ortakları arasında önceden bir anlaşma bulunmayıp âni gelişme sonucu her birinin diğerinden bağımsız şekilde aynı suça yönelmesi halidir. Fakihler bu durumda kural olarak her fâilin kendi fiilinden sorumlu olacağını söyler. Ancak Hanefîler’le diğer mezhepler arasında kastı ve mübâşereti tesbitte farklı ölçütler kullanılır. Temâlü yoluyla iştirak ise suç ortaklarının önceden anlaşarak ve suç esnasında bu iradelerini devam ettirerek suçu işlemeleri halidir (Abdülkādir Ûdeh, I, 357-361).

2. Mağdur. Ceza ilişkisinin pasif tarafını suçtan zarar görenler oluşturur. Bütün suçlar bakımından suçun ilk ve zorunlu zarar göreni devlet ve toplumsal düzendir. Suçun işlenmesiyle birlikte toplum düzeni bozulduğundan bunun tekrar eski haline getirilmesi devlete ait bir görevdir. Bununla birlikte suçla korunan hukukî yararı zedelenen gerçek ve tüzel kişiler göz ardı edilmemelidir. Geniş anlamıyla mağdur kavramı bütün zarar

görenleri kapsarsa da dar anlamıyla suçtan zarar gören gerçek kişileri ifade eder. Hukuk düzeni mağdura ve suçtan zarar görenlere bazı haklar tanımıştır. Meselâ soruşturulması ve kovuşturulması şikâyete bağlı suçlarda şikâyet hakkı suçtan zarar görene ait olup bu suçlarda mağdur isterse uzlaşma yolunu açabilir; hukuka uygunluk sebebi oluşturan rıza ancak mağdur tarafından açıklanabilir. İslâm hukukunda değişik suçlar incelenirken hak tasnifi esas alınarak suçtan zarar gören bireyin rıza, şikâyet ve af gibi irade açıklamalarının etkisi geniş biçimde işlenmiştir (a.g.e., I, 98-100, 444-446; M. Selim el-Avvâ, s. 88-94).

BİBLİYOGRAFYA

Mâverdî, el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye, Beyrut 1398/1978, s. 219; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü’l-kübrâ (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1414/1994, VIII, 327; Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü’l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1315, VI, 97; Uğur Alacakaptan, İngiliz Ceza Hukukunda Suç ve Cezaların Kanuniliği Prensibi, Ankara 1958, s. 77-79, 112-117; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü’l-İslâmî fî s̱evbihi’l-cedîd, Dımaşk 1387/ 1968, II, 631-639; Abdülazîz Âmir, et-Taʿzîr fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Kahire 1969, s. 52; Hilmi Ergüney, Türk Hukukunda Lügat ve Istılahlar, İstanbul 1973, s. 85; Abdülkādir Ûdeh, et-Teşrîʿu’l-cinâʾiyyü’l-İslâmî, Kahire 1977, I, tür.yer.; M. Ebû Zehre, el-Cerîme, Kahire, ts. (Dârü’l-fikri’l-Arabî), tür.yer.; Fikrî Ahmed Ukkâz, Felsefetü’l-ʿuḳūbe fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye ve’l-ḳānûn, Cidde 1402/1982, s. 35-37; M. Selîm el-Avvâ, Fî Uṣûli’n-niẓâmi’l-cinâʾiyyi’l-İslâmî, Kahire 1983, tür.yer.; Abdülfettâh Hıdır, el-Cerîme aḥkâmühe’l-ʿâmme fi’l-itticâhâti’l-muʿâṣıra ve’l-fıḳhi’l-İslâmî, Riyad 1405/ 1985, tür.yer.; Abdülazîz el-Hayyât, el-Müʾeyyidâtü’t-teşrîʿiyye, Kahire 1406/1986, s. 23-33; Ahmed Fethî Behnesî, el-Mevsûʿatü’l-cinâʾiyye fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Beyrut 1412/1991, tür.yer.; Sulhi Dönmezer - Sahir Erman, Nazarî ve Tatbikî Ceza Hukuku, İstanbul 1994, tür.yer.; Sevan Nişanyan, Sözlerin Soyağacı, İstanbul 2003, s. XIII, 419; Mahmûd Necîb Hüsnî, el-Fıḳhü’l-cinâʾiyyü’l-İslâmî, Kahire 1427/2007, tür.yer.; Timur Demirbaş, Ceza Hukuku: Genel Hükümler, Ankara 2007, tür.yer.; Mehmet Emin Artuk v.dğr., Ceza Hukuku: Genel Hükümler, Ankara 2007, tür.yer.;

Bahri Öztürk - Mustafa R. Erdem, Ceza Hukuku: Genel Hükümler ve Özel Hükümler, Ankara 2007, tür.yer.; Nevzat Toroslu, Ceza Hukuku: Genel Kısım, Ankara 2008, tür.yer.; Mustafa Avcı, Osmanlı Ceza Hukukuna Giriş, Konya 2008, tür.yer.

Mehmet Boynukalın

SUDÂ’ (Benî Sudâ’)

(بنو صداء)

Kahtânîler’e mensup bir Arap kabilesi.

Mezhic kabilesinin alt kollarından biri olan Benî Sudâ’ın soyu Yezîd b. Harb’e dayanır. Bazı kaynaklarda Sudâ’, Yezîd b. Harb’in diğer adı veya lakabı olarak zikredilirken bazılarında oğlu olarak Sudâ’ b. Yezîd şeklinde kaydedilmektedir. Sudâ’ kabilesi Hâris, Galî, Seyhân (Sinhân), Şimrân, Hiffân ve Münebbih adıyla altı kola ayrılmaktadır. Bu altı kabilenin Mezhic’in diğer kollarından Benî Hâris b. Kâ‘b ile ittifak kurduğu için Cenb diye anıldığı, Benî Sudâ’ın ayrıca Mezhic’in Sa‘d el-Aşîre kolu ile ittifak yaptığı nakledilmektedir. Kabile Yemen’de San‘a’nın 42 fersah kuzeyinde kendi adıyla anılan bölgede yaşamaktaydı (Yâkūt, III, 397). Mezhic kabilesi ve kollarının Câhiliye döneminde Âmir b. Sa‘saa kabilesiyle yaptığı savaşa Benî Sudâ’ da katılmış, Necid bölgesindeki Feyfürrîh adı verilen yerde meydana gelen savaş iki tarafın yenişemeyip ağır kayıplar vermesiyle sonuçlanmıştır (Cevâd Ali, V, 353). Sudâ’ kabilesi bu dönemde, Gatafân kabilesinin kollarından olup Tihâme’de yaşayan Benî Bagīz b. Reys kabilesinin saldırısına uğramış ve yine ağır kayıplar vermiştir (Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, XIX, 19).

Sudâ’ kabilesi hicretin 8. (630) yılında İslâmiyet’i kabul etti. Bu yıl Hz. Peygamber, Mekke’nin fethinin ardından Medine’ye döndükten sonra ensarın ileri gelenlerinden Kays b. Sa‘d b. Ubâde el-Hazrecî’yi 400 kişilik bir seriyyenin kumandanlığına getirdi. Kendisine beyaz bir sancakla siyah bayrak vererek Sudâ’ kabilesi üzerine gitmesini emretti. Ancak Kays b. Sa‘d’ın, Medine yakınlarındaki Kanât vadisinde sefer hazırlıkları yaptığı sırada durumdan haberdar olan Sudâ’ kabilesine mensup sahâbî Ziyâd b. Hâris, Resûl-i Ekrem’in yanına geldi ve, “Ben kabilem adına geldim, onların müslüman olacaklarına garanti veriyorum” diyerek askerlerini geri çevirmesini rica etti. Bunun üzerine Hz. Peygamber seriyyeyi yollamaktan vazgeçti. Görüşmeden on beş gün sonra Sudâ’ kabilesinden on beş kişilik bir heyet Medine’ye geldi. Sa‘d b. Ubâde tarafından misafir edilen heyet

Resûlullah'la görüştü ve kabilenin müslüman olduğunu belirterek onlar adına biat etti. Vedâ haccında Benî Sudâ' kabilesine mensup 100 sahâbînin de hazır bulunduğu kaydedilmektedir (İbn Sa'd,

I, 326). Hz. Peygamber'in vefatına yakın dönemde Yemen bölgesinde bazı kabileler irtidad ettiği halde Benî Sudâ' bu hareketlerde yer almadı (Fayda, s. 118). Kādisiye Savaşı, Hz. Hüseyin'in şehid edilmesi ve Tevvâbîn hareketi gibi bazı olaylarda Benî Sudâ' kabilesi mensuplarının da yer aldığı nakledilmektedir (Taberî, III, 484; V, 413; VI, 65).

Kabilesinin İslâm'a girmesinde önemli rol oynayan Ziyâd b. Hâris es-Sudâî bazı gazvelere katıldı, daha sonra Mısır'a yerleşti (Fayda, s. 113). Rivayete göre bir sefer sırasında Hz. Peygamber'in emriyle ezan okumuş, ardından Bilâl-i Habeşî gelip kāmet getirmek istemiş, ancak Resûl-i Ekrem, "Ezanı Sudâ'lı kardeşiniz okudu, ezan okuyan kişinin kāmeti getirmesi daha uygundur" demiştir (Müsned, IV, 169; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 30; İbn Sa'd, I, 327). Kûfeli hadis âlimlerinden Ali b. Hüseyin es-Sudâî, babası Hüseyin b. Ali es-Sudâî ve dedesi Ali b. Yezîd es-Sudâî, Benî Sudâ' kabilesine mensup önemli isimler arasında zikredilmektedir (Sem'ânî, VIII, 40).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 169; Hişâm b. Muhammed el-Kelbî, Nesebü Meʿad ve'l-Yemeni'l-kebîr (nşr. Nâcî Hasan), Beyrut 1408/1988, I, 299-300; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 326-327; Müberred, Nesebü ʿAdnân ve Ḳaḥṭân (nşr. Abdülazîz el-Meymenî er-Râckûtî), Kahire 1354/1936, s. 20; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), III, 484; V, 413; VI, 65; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî (nşr. Abdülemîr Ali Mühennâ), Beyrut 1407/1986, XIX, 19-20; İbn Hazm, Cemhere, s. 413; Sem'ânî, el-Ensâb, VIII, 39-41; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, III, 397; el-Melikü'l-Eşref er-Resûlî, Ṭurfetü'l-aṣḥâb fî maʿrifeti'l-ensâb (nşr. K. W. Zettersteen), Beyrut 1412/1992, s. 125; Kalkaşendî, Nihâyetü'l-ereb, Beyrut 1405/ 1984, s. 286-287; Nûreddin el-Halebî, İnsânü'l-ʿuyûn, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), III, 275-277; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, I, 371; IV, 458; V, 353; Ömer Rızâ Kehhâle, Muʿcemü ḳabâʾili'l-

ʿArab, Beyrut 1402/1982, II, 636; Mustafa Fayda, İslâmiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı, Ankara 1982, s. 112-113, 118; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), VIII, 557-558; Elşad Mahmudov, Sebep ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları (doktora tezi, 2005), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 422-423.

Casim Avcı

SUDAN

(السودان)

Orta Afrika'da bir İslâm ülkesi.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

Kapladığı alan bakımından Afrika'nın en büyük ülkesidir. Doğudan Kızıldeniz ve Etiyopya, güneyden Kenya, Uganda ve Kongo Demokratik Cumhuriyeti, güneybatıdan Orta Afrika Cumhuriyeti, batıdan Çad, kuzeybatıdan Libya ve kuzeyden Mısır'la çevrili olan ülkenin yüzölçümü 2.503.890 km², nüfusu 39.400.000 (2007 tah.), resmî adı Sudan Cumhuriyeti (Cumhûriyyetü's-Sûdân), başşehri Hartum (2.900.000), diğer önemli şehirleri Port Sudan (308.000), Ubeyyid (228.000), Niyâlâ (220.000), Vedmedenî (212.000), Kadârif (185.000), Kûstî (172.000), Fâşir (141.000) ve Cüneyne'dir (127.000). Resmî dil Arapça ise de farklı yerel diller ve İngilizce de konuşulur.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Sudan büyük ölçüde ortalama yükseltisi 300-600 m. arasında değişen düzlüklerden meydana gelmektedir. Kuzeydoğusunda, batısında ve güneyinde ortalama 1000 m. yüksekliğindeki dağlar yer alır. Ülkenin en yüksek yeri güneyde Uganda sınırında bulunan Kinyeti dağıdır (3187 m.). Sudan için akarsu sisteminin % 77'sini toplayıp Akdeniz'e taşıyan Nil nehrinin büyük önemi vardır. Nehrin yukarı çığırını oluşturan Mavi Nil Etiyopya'dan, Beyaz Nil Uganda'dan gelir ve bunlar Hartum yakınlarında birleşir. Altı büyük çağlayanın dördü Hartum ile Mısır sınırı arasındadır. Ülkenin kuzeyini Nil'in ikiye ayırdığı çöl alanı teşkil eder. Bu alanın doğuda kalan yarısı Kızıldeniz kıyısına kadar uzanan Nûbe (Nübye) çölü olarak bilinir; batıda kalan kısmı ise Libya çölünün bir parçasını meydana getirmektedir.

Yıllık ortalama sıcaklıklar en kuzeydeki Vâdiihalfa'da 26 °C, Hartum'da 30 °C ve güneydeki Cuba'da 27,5 °C dolayındadır. Çöllerde kışın sıcaklık 5 °C'nin altına düşmezken yazın 44 °C'nin üzerine çıkar. Kuzeydeki çöl bölgesinde 75 milimetreye ulaşmayan yağışlar güneye doğru gittikçe nisan-kasım döneminde yarı çöl alanında 75-300 ve savanlarda 300-1500 mm. arasında değişmekte, daha güneyde dağlık alanlarda ise 1500 milimetrenin üzerine çıkarak buralarda farklı iklim bölgeleri oluşturmaktadır. Ülkede yıllarca süren kuraklıklara ve bazı yıllarda büyük sellere yol açan düzensiz bir yağış rejimi görülmekte, bu sebeple büyük bir kısımda susuzluk problemi yaşanmaktadır. Veriler, yağıştaki azalmanın 1980'lerden itibaren daha büyük boyutlara ulaştığını göstermekte ve halen Sudan'ın en büyük çevre sorununu kuraklık teşkil etmektedir. İklim bakımından ortaya çıkan farklılıklara bağlı olarak kuzeyle güney arasında bitkiler de çok farklı biçimde gelişmiştir. Kuzeyde daha çok çöl formasyonu, güneyde tropikal ormanlar görülür. Bu iki uç arasında kademeli bir geçiş söz konusudur. Ülkenin hemen hemen ortasında bulunan Duveym'in kuzeyinde yağış miktarının azalması ve araya kurak bir dönemin girmesiyle savanlar tropikal ormanlara komşu olur; akarsuların yakınında genellikle galeri ormanları ortaya çıkar. Güneyde daha ziyade, yağışın miktarına göre içinde çok yıllık veya bir yıllık otsu bitkilerin yer aldığı ağaçlı savanlar yayılış gösterir. Onların güneyinde yağışın ve yükseltinin fazlalaştığı yerlerde tropikal ormanlar yaygındır ve bu ormanlar Sudan'ın ekonomisinde önemli bir paya sahiptir. Bunların dışında odun ve kereste üretiminin yanında Arap zamkı gibi ağaç ürünlerinin elde edildiği çeşitli plantasyonlar ekonomiye katkı sağlamaktadır.

% 70'i kırsal kesimlerde yaşayan nüfusun % 52'sini Afrikalı zenciler, % 39'unu Araplar, % 6'sını kendi dillerini konuşan Kûşî kökenli Becâlar ve % 3'ünü diğer uluslardan insanlar oluşturmaktadır. Müslümanların oranı % 70, hıristiyanların % 5 ve animistlerin % 25'tir.

Sudan, zengin doğal kaynaklara sahip olmasına rağmen çatışmalar ve siyasî istikrarsızlık yüzünden bu kaynaklarından yeterince yararlanamamaktadır. Ülke ekonomisinde sınırlı bir tarım faaliyetiyle nisbeten gelişmiş bir hayvancılık söz konusudur. Toprakların sadece % 6,78'i sulanabilmekte ve toplam tarım yapılan alanlar % 10'u ancak bulmaktadır. Buna karşılık

göçebe hayvancılık yaygındır (% 50'ye yakın). Orman alanları % 20 kadardır. Başlıca ihraç ürünleri sorgum (darı), pamuk, Arap zamkı, susam, yer fıstığı ve hayvan ürünleridir. Fakat genellikle tarımsal ürün ihraç edilmesine rağmen ülkede önemli ölçüde milletlerarası gıda yardımına ihtiyaç duyulmaktadır. En çok Mavi Nil ile Beyaz Nil arasındaki kesimde (Cezîre) yetiştirilen pamuk, lif uzunluğu bakımından kaliteli pamuk türlerindendir. Dünyada özellikle ilâç ve gıda sanayii bakımından aranan Arap zamkının yaklaşık % 80'i Sudan tarafından karşılanmaktadır. 1970'li yılların ortalarından itibaren petrol ihraç etmeye başlayan Sudan'ın en önemli yer altı zenginlikleri petrol ve doğal gaz olup sanayi büyük ölçüde petrolün işlenmesi üzerine kurulmuştur. Hartum, Port Sudan ve Ubeyyid'de petrol rafinerileri yer almakta ve merkezî bölgeden çıkarılan petrol bu güzergâhı izleyerek 815 kilometrelik bir boru hattı ile Kızıldeniz'e ulaşmaktadır. Doğal gaz kaynaklarından yeterince faydalanılamamaktadır. Gıda sanayii ve tekstil diğer sanayi kollarıdır. Yer altı zenginlikleri arasında demir, bakır, krom, çinko, tungsten, gümüş ve altın gibi maden rezervleri bulunmaktadır. Ülke hidroelektrik potansiyeli açısından zengindir. Ulaşım sistemi çeşitlilik göstermesine rağmen yeterli değildir. 5516 km. olan demir yolunun 4800 kilometresi dar hattır. 11.900 km. olan kara yollarının sadece üçte biri kaplanmış yoldur. Buna karşılık 5310 kilometrelik bir kara içi su yolu vardır. Hartum Havaalanı uluslararası uçuşlar için kullanılmakta, altmış dolayında da küçük uçakların inişine uygun pist bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Türkkaya Ataöv, Afrika Ulusal Kurtuluş Mücadeleleri, Ankara 1977, s. 73-92; FAO Statistical Yearbook (2005-2006), Country Profiles, www.fao.org/es/ess/yearbook/vol_1_2/pdf/Sudan.pdf.; Country Profile 2006-Sudan, London 2006; Sudan Ülke Raporu, İstanbul 2006; C. Winters, "Traditional Urbanism in the North Central Sudan", Annals of the Association of American Geographers, LXIV/4, Washington 1977, s. 500-520; M. Almond, "Pastoral Development and the Use of Para-Vets in Southern Sudan", Development in Practice, I/1, Oxford 1991, s. 34-42; A. T. Ayoub, "Extent, Severity and Causative Factors of Land Degradation in

the Sudan", Journal of Arid Environments, XXXVIII, London 1998, s. 397-409; N. A. Elagıb - M. G. Mansell, "Recent Trends and Anomalies in Mean Seasonal and Annual Temperatures Over Sudan", a.e., XLV (2000), s. 263-288; A. M. Omer, "Overview of Renewable Energy Sources in the Republic of the Sudan", Energy, XXVII (2002), s. 523-547; M. E. Ballal v.dğr., "Relationship Between Environmental Factors, Tapping Dates, Tapping Intensity and Gum Arabic Yield of an Acacia Senegal Plantation in Western Sudan", Journal of Arid Environments, LXIII (2005), s. 379-389; A. M. Gaafar v.dğr., "Improving the Traditional Acacia Senegal-Crop System in Sudan: The Effect of Tree Density on Water Use, Gum Production and Crop Yields", Agroforestry Systems, LXVI (2006), s. 1-11; Maurice Delafosse, "Sûdan", İA, X, 772; S. Hillelson, "Sûdan (Şarkî Sûdan)", a.e., X, 776; M. W. Daly, "Sūdān", EI² (İng.), IX, 746-751; A. S. Kaye, "Sūdān", a.e., IX, 751-752; J. L. Triaud, "Sūdān, Bilād al-", a.e., IX, 752-760.

Meral Avcı

II. TARİH

Sûdân sözlükte "siyah" anlamına gelen Arapça sûd kelimesinin çoğuludur. Müslüman coğrafyacılar, VIII. yüzyıldan itibaren Afrika'nın Atlas Okyanusu kıyısındaki Senegal ve Gambia'dan doğuda Habeşistan'ın batı sınırlarına kadar uzanan ve Büyük Sahrâ'nın güneyinde kalan İslâm'ın nüfuz ettiği geniş bölgeye Bilâdüssûdân adını vermişlerdir. Bugünkü Sudan Cumhuriyeti'nin toprakları bu geniş bölgenin doğu kısmını teşkil etmektedir. Bilâdüssûdan, Büyük Sahrâ ve Libya'nın güneyinde, batıda Atlas Okyanusu'ndan doğuda Habeşistan'ın batı sınırlarına kadar uzanan, güney sınırlarını yaklaşık 10° kuzey enleminin teşkil ettiği bölgedeki ülkelerin tamamını içine alır. Bilâdüssûdan, Atlas Okyanusu kıyısındaki Senegal ve Gambia'dan başlayıp Yukarı Volta ve Orta Nijer havzalarını kapsayan Batı Sudan, Çad gölü havzasını kapsayan Merkezî (Orta) Sudan, kuzey sınırlarını yukarı Nil havzasının oluşturduğu Doğu Sudan (Mısır Sudanı) olarak üç bölgeye ayrılmıştır. Fransız Sudanı bugünkü Mali, Nijer, Çad ve Orta Afrika Cumhuriyeti topraklarına, İngiliz-Mısır Sudanı günümüzdeki Sudan Cumhuriyeti topraklarına tekabül eder.

Sudan Cumhuriyeti'nin sınırları son şeklini XIX. yüzyılın sonlarında Mısır hidivliği döneminde aldı. Buna göre Sudan kuzeyde Nûbe (Nübye) bölgesinden güneyde Büyük Göller bölgesine, doğuda Kızıldeniz sahilinden Dârfûr bölgesinin tamamı dahil olmak üzere batıda Çad sınırına kadar uzanıyordu. Afrika'nın iç bölgelerine yakınlığı, Nil nehri boyunca kuzey-güney ulaşımındaki konumu ve özellikle Kızıldeniz sahilindeki limanlarıyla Sudan her dönemde önem taşıdı. Eski Mısır devrinde başlayan kuzey-güney arasındaki münasebetlerle binlerce yıllık bir geçmişe sahiptir. Ülkenin kuzeydoğusunu teşkil eden Nûbe bölgesinin tarihi büyük ölçüde komşusu Mısır'ın tarihiyle paralellik gösterir. Nûbe, milâttan önce 3000'li yıllarla 1600'lü yıllar arasında Mısır hâkimiyeti altında kaldı. Tarihî kalıntılardan anlaşıldığına göre Aşağı Nûbe'ye milâttan önce 2300'lerde yerleşmeye başlayan siyahîler daha sonra bölgenin tamamına hâkim oldu ve kurdukları Kuş Devleti milâttan önce 1660-1575 yılları arasında Mısır'dan bağımsız olarak hüküm sürdü. Nûbe, I. Anemofis döneminde (m.ö. 1546-1526) tekrar Mısır'ın egemenliği altına girdi. Eski Mısır kültürünü benimsemiş olan Nûbeli kabile reisleri Mısır'ın zayıfladığı bir devirde Napata Kuş Krallığı'nı yeniden kurdular. 725-660 yılları arasında Mısır'ı da egemenlikleri altına aldılar. Mısır'ın milâttan önce 590'da Napata'ya saldırmasının ardından merkezini Nil üzerinde Hartum ile Atbara arasındaki Merâvi'ye (Meroe) taşıyan Kuş Krallığı önemli bir medeniyet oluşturdu. Romalılar milâttan önce 23 yılında bölgeye gelerek Napata'yı tahrip ettiler. Milâttan sonra IV. yüzyılın ortalarına kadar ayakta kalan Merâvi Kuş Devleti, Etiyopya'nın kuzeyindeki Aksum Krallığı'nın sürekli saldırıları sonunda 350 yılı civarında yıkıldı. Mısır etkisinin silinmeye başlamasıyla birlikte Kûşî kültürü giderek Afrika'ya özgü bir kimliğe dönüştü.

Nûbeliler VI. yüzyılın başlarından itibaren Hıristiyanlığı kabul ettiler. İslâm'ın ilk döneminde bölgede Makarra (Makuria) ve Alve adlarını taşıyan iki hıristiyan devlet hüküm sürüyordu. Müslümanlar, Mısır'ın fethinden hemen sonra Nûbe topraklarına yöneldiler. Mısır Valisi Amr b. Âs tarafından gönderilen Ukbe b. Nâfi'in Nûbe'ye kadar indiği, ancak ok atıcılığında mâhir olan Nûbeliler'in büyük direnciyle karşılaşınca bir anlaşma yaparak döndüğü kaydedilmektedir (20/641). Bundan yaklaşık on yıl sonra Mısır Valisi Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh, Nûbe üzerine yürüyüp

bugün Sudan topraklarındaki Dongola'ya kadar ilerledi ve Makarra Krallığı ile bir

antlaşma imzalayıp bu devleti vergiye bağladı (Ramazan 31 / Nisan-Mayıs 652). Daha ziyade ticarî ilişkileri esas alan bu antlaşmanın bir maddesi, Dongola'da inşa edilmiş olan mescidin korunması ve orada ibadet edenlere dokunulmamasıyla ilgilidir. Bu maddeden o sıralarda bölgede az sayıda müslüman bulunduğu veya o sırada yerleştirildiği anlaşılmaktadır. Antlaşmada müslüman tüccarlara Makarra ülkesinde ticaret serbestliği ve iki taraf vatandaşlarına sürekli kalmamak şartıyla karşılıklı gidiş geliş izni verilmesi müslümanlara bu ülkenin kapılarını açtı. Hişâm b. Abdülmelik döneminde benzeri bir antlaşma Nil ile Kızıldeniz arasında yaşayan Bece kabilesiyle yapıldı. Kaynaklarda Mısır fethinin ardından Cüheyne ve Rebîa'ya bağlı Arap kabilelerinin Bece ve Nûbe topraklarına doğru hicret etmeye başladıkları bildirilmektedir. Bu göç hareketi sayesinde Mısır'ın güneyindeki bölgede İslâmlaşma süreci başladı. Emevîler ve Abbâsîler zamanında devam eden göç hareketine rağmen Nûbe bölgesindeki İslâmlaşma süreci çok yavaş ilerledi. Birkaç asırda tamamlanan bu süreçte Arap kabilelerinin göçlerinin yanı sıra ticarî münasebetler ve tasavvufî hareketlerin önemli rolü oldu.

Bölgede Emevîler döneminde kayda değer bir sıkıntı yaşanmadı. 819-822 yılları arasında "bakt" adlı vergiyi göndermeyen Nûbe ve Bece birliklerinin Mısır üzerine saldırıya geçmesi Abbâsî yönetimini çok uğraştırdı. Daha sonra Mısır'da kurulan müslüman hânedanlar zamanında çıkan karışıklıklar yüzünden Nûbe bölgesine seferler düzenlendi. Müslüman hükümdarlardan ilk defa Tolunoğlu Ahmed, Nûbeliler'den ordusuna asker aldı. Onun başlattığı bu uygulama Mısır'da hüküm süren diğer devletler tarafından sürdürüldü. Nitekim Fâtımî ordusunda yaklaşık 50.000 Sudanlı asker bulunuyordu. Sudanlı zenci askerlerin sayısının artması onlarla Türk asıllı askerler arasında çatışmaya dönüşen büyük bir rekabete yol açtı. Yenilen Sudanlılar Mısır'ın Saîd bölgesine kaçtılar. Nûbe kralıyla Yukarı Mısır'a kaçan Sudanlılar'ın birleşip isyan etmesi üzerine Selâhaddîn-i Eyyûbî ağabeyi Turan Şah'ı Nûbe'ye gönderdi. Turan Şah müstahkem Kasr-ı İbrîm'i ele geçirip Saint Mary Kilisesi'ni camiye çevirdi (568/1173). İki yıl sonra Kasr-ı İbrîm'deki garnizon geri çekilince hıristiyanlar tekrar bölgeye hâkim oldular. Nûbeliler'in Haçlı seferleri sırasında Haçlılar'ı

destekledikleri, hatta IV. Haçlı Seferi esnasında (1204) bazı Nûbeliler'in İstanbul'a kadar giderek onlarla görüştükleri bilinmektedir.

Memlükler döneminin başlarında Nûbeliler'in müslümanlara ait merkezlere saldırılar düzenlemesi üzerine I. Baybars tarafından Nûbe'ye gönderilen ordu Dongola Kralı David'i tahtından uzaklaştırdı. Baybars, İslâmiyet'i kabul etmiş olan Şikenda'yı kendisine bağlı bir vali olarak hüküm sürmesi şartıyla tahta çıkardı (674/1276). Muhammed b. Kalavun, Nûbe hükümdarının ödemesi gereken vergiyi yollamaması yüzünden Nûbe hânedanına mensup olup Mısır'a gelerek İslâmiyet'i kabul eden Abdullah Berşembû'nun emrine bir ordu vererek Nûbe tahtını ele geçirmesini sağladı (716/1316). Abdullah Berşembû bir süre sonra Kenzîler tarafından öldürülünce bölge Kenzîler'in eline geçti. Bunun üzerine gönderilen birlikler bölgede kontrolü sağladılar. Ancak Cüheyne kabilesinin çıkardığı isyanlar yüzünden istikrar tekrar bozuldu ve bağımsız şeyhlikler ortaya çıktı. Bu dönem, XVI. yüzyılın başlarında Sennâr'da kurulan Func Sultanlığı'nın bu şeyhliklerin büyük bir kısmını idaresi altına almasına kadar yaklaşık iki asır devam etti.

Sudan'da Mavi Nil ile Beyaz Nil arasındaki bölgede yaşayan göçebe bir topluluk olan Funclar'ın reisi Amâre (Dûnkas), 1504 yılında daha önce Sudan'a göç etmiş bazı Arap kabilelerinin desteğini alarak Alve Krallığı'na karşı bağımsızlığını ilân etti. Bugünkü Hartum'un 273 km. güneyinde Sennâr şehrini kurup başşehir edindi. Amâre'nin İslâmiyet'i kabul etmesinin ardından bölgede İslâmiyet hızla yayıldı, Func müslümanları İslâm'ın Sudan'ın yanı sıra Habeşistan'da yayılmasında da büyük gayret gösterdiler. Hıristiyan Alve Devleti'nin yerine Func Sultanlığı'nın kurulması Müslümanlığın geniş kitleler arasında yayılmasını sağladı. Bölgedeki ilk İslâm devleti olan Func Sultanlığı XVI-XVII. yüzyıllar arasında bugünkü Sudan sınırları içinde büyük bir siyasî güç haline geldi. En parlak dönemini XVIII. yüzyılın ilk yarısında yaşayan sultanlığın sınırları o sırada doğuda Kızıldeniz, batıda Kordofan'a kadar uzanıyordu. Bu dönem İslâm'ın Sudan'ın iç bölgelerinde yayıldığı dönem oldu. XVIII. yüzyılın ortalarından itibaren Abdellâb kabilesinin bazı kolları bulundukları bölgelerde bağımsızlıklarını ilân etmeye başladılar. Dongola Kralı Abdullah 1782'de ülkesindeki Func nüfuzuna son verdi. Func Sultanlığı ile Dongola Krallığı arasındaki mücadele 1820'de Sudan'ın Kavalalı Mehmed Ali Paşa

tarafından ilhakına kadar sürdü.

Func Sultanlığı'nın kuruluşuna rastlayan yıllarda Osmanlılar, Mısır'ı ve Nûbe'nin bir kısmını ele geçirmişlerdi. Bu fetihlerin ardından İslâmiyet'i tebliğ maksadıyla Sudan topraklarına birçok âlim gönderildi. Func sultanları bu âlimlere toprak tahsis edip çeşitli ihsanlarda bulundular; İslâm'ın öğretilmesi için birçok medrese yaptırdılar. Mısır ulemâsı ile çok iyi ilişkiler kurarak çok sayıda öğrencinin Ezher'e gitmesine zemin hazırladılar. Tahsil için Hicaz'a gidenler de oluyordu. Bu gelişmeler sonucunda Sennâr, Doğu ve Batı Sudan'ın ilim merkezi durumuna geldi, Hicazlı, Mısırlı ve Kuzey Afrikalı çok sayıda âlim ve mutasavvıfın İslâm'ı tebliğ ve irşad için buraya yönelmesi Func bölgesinin İslâmlaşma sürecini hızlandırdı. Böylece XVI. yüzyıldan itibaren Doğu Sudan'da Hıristiyanlık nüfuz kaybederken İslâmiyet hızla yayıldı. Bu süreçte mutasavvıfların büyük tesiri oldu. Onların gayretleriyle Sennâr'da birçok kişi Kādiriyye ve Şâzeliyye tarikatlarına girdi. Çok sayıda zâviye kuruldu. Şeyh Havicelî Abdurrahman el-Muhassî, Şâzeliyye tarikatının bu bölgedeki öncüsü oldu. Batı Afrikalı müslümanların hac seyahatleri genelde bugünkü Libya ve Mısır üzerinden yapılmaktaysa da bütün zorluğuna rağmen bazı hac kafilelerinin Sudan üzerinden Kızıldeniz sahiline gelmesi güzergâh üzerindeki yerlilerin İslâmlaşmasına büyük katkı sağladı. Öte yandan Func hâkimiyeti alanı dışındaki Aşağı Nûbe XVI. yüzyılın ortalarında Özdemir Paşa tarafından Osmanlı Mısırı'na dahil edildi. Bu bölgede kurulup 981'de (1573) Habeş eyaletine bağlanan İbrim sancağı eyalete yapılan her türlü sevkiyatta önemli bir rol üstlendi. Osmanlılar zamanında Dongola'ya yerleşen bazı Arap kabileleri ve Boşnak askerleri yerli kadınlarla evlenerek bölge halkının İslâmlaşmasında önemli rol oynadılar. Dongola halkının tamamı kısa süre sonra İslâm'a girdi.

Bugünkü Sudan Cumhuriyeti'nin batı tarafındaki idarî bölgesi olan Dârfûr'a VII. yüzyıldan itibaren Nil nehri ve Büyük Sahrâ yollarıyla çeşitli kabileler geldi. Bölgeye ilk yerleşen ve ilk devlet kuran kabile olarak bilinen Dâcûlar XV. yüzyılın sonlarında iktidarı Tuncûrlar'a kaptırdı. Doğu Sudan'da Func Devleti'nin hüküm sürdüğü bu dönemde Dârfûr önemli ticaret yolları üzerinde bulunuyordu. Doğu Sudan ve Yukarı Mısır malları Dârfûr kervanlarıyla Orta Afrika'ya taşınıyordu. XVIII. yüzyılın ikinci

yarısına kadar Dârfûr'un Trablusgarp'la ticarî bağlantısı vardı. XVII. yüzyılın sonlarında Fûrlar, Süleyman Solonc'un liderliğinde

hâkimiyeti Tuncûrlar'ın elinden alarak Dârfûr'da güçlü bir devlet kurdular. Bazı kaynaklarda Fûr dilinde Solonca kelimesinin "Arap" anlamını taşımasına dayanılarak bu hânedanın Arap asıllı olduğu ileri sürülmektedir. Sultan Süleyman Solonc'dan (1695-1715) sonra aynı aileden on kişi iktidara geldi. Dârfûr, Hidiv İsmâil Paşa döneminde Osmanlı-Mısır Sudanı'na ilhak edildi ve savaşta yenik düşen son Dârfûr Sultanı İbrâhim öldürüldü (1874). Bölgede Osmanlı-Mısır hâkimiyeti süresince karışıklık çıktı. Bölgenin Mısır hidivleri tarafından ilhakına kadar geçen dönemde Dârfûr sultanlarının Bâbıâli ile yazışmalarda bulundukları ve Abdülmecid ile Abdülaziz'in bunlara hükümdarlıklarını tasdik eden fermanlar gönderdikleri bilinmektedir.

Sudan, XIX. yüzyılın sonlarında mehdîlik iddiasıyla ortaya çıkan Muhammed Ahmed el-Mehdî'nin isyanına sahne oldu. Kordofan ve Cibâlünnûbe'ye seyahate çıkarak güvendiği kimselere davetini açıkladıktan sonra merkez edindiği Ebâ adasına dönen Muhammed Ahmed gönderdiği mektuplarla şeyhlerin ve âlimlerin kendisine tâbi olmasını istedi. Sudan genel valisi Mehmed Rauf Paşa'nın mehdîlik iddiasından vazgeçmesi için yaptığı teklifi reddederek üzerine gönderilen Osmanlı birliklerini yenilgiye uğrattı. "Ensar" adını verdiği taraftarlarıyla önce Nûbe dağına, ardından Kadîr dağına gitti. Fâşûdâ Valisi Râşid Eymen kumandasındaki Osmanlı birliğini de bozguna uğratıp gücünü arttırdı. Bu başarıları mensupları arasında gerçek mehdî oluşunun delili kabul edildi. Üzerlerine gönderilen yeni Osmanlı-Mısır kuvvetlerini de bozguna uğratan Mehdî'ye bağlı güçler Kordofan'ın kuzeyini ele geçirdiler. Eyalet merkezi Ubeyyid'e doğru ilerledikleri sırada Mısır kuvvetlerinin üstün ateş gücü karşısında büyük kayıp vermelerine rağmen mücadeleyi sürdürdüler.

Bu sırada Mısır'ı işgal eden İngilizler Ekim 1882'de Hartum'a kuvvet sevkettiler. William Hicks kumandasındaki İngiliz-Mısır kuvvetlerine karşı büyük bir zafer kazanan Mehdî, Ubeyyid'e girdi (19 Ocak 1883). Dârfûr ve Bahrülgazâl Aralık 1883 ve Nisan 1884'te Mehdî kuvvetlerine teslim edildi. 26 Ocak 1885'te Hartum'a giren ve büyük camide kılınan cuma namazında bizzat imamlık görevini yerine getiren Muhammed Ahmed el-Mehdî

böylece Kızıldeniz’den Dârfûr’a, Dongola’dan Bahrülgazâl’e kadar Mısır Sudanı’nın başlıca vilâyetlerine hâkim oldu. Kurduğu devlet, İngiliz-Mısır kuvvetlerinin büyük askerî harekâtına rağmen 1899 yılına kadar ayakta kalmayı başardı. 19 Ocak 1899’da Sudan’da yönetimin çerçevesini oluşturan bir antlaşmanın imzalanmasıyla Sudan’ın kontrolü fiilen İngiltere’nin eline geçmiş oldu. Bâbıâli, hâkimiyet hakları ihlâl edildiği için bu antlaşmaya şiddetle karşı çıktıysa da bir netice alınamadı. Muhammed Ahmed el-Mehdî devletinin ortadan kalkmasının ardından Dârfûr’un önceki sultanlarından Muhammed Fazl’ın torunu Ali Dînâr, Dârfûr Sultanlığı’nı yeniden kurmayı başardı. Diplomatik bakımdan daha çok İngilizler’e tâbi olan ve onlara yıllık vergi ödeyen Ali Dînâr iç işlerinde serbest olarak hüküm sürdü. Ancak I. Dünya Savaşı’nda Osmanlı Devleti’ne yaklaşıp Bâbıâli ile samimi ilişkiler içine girmesi üzerine İngiliz kuvvetleri tarafından 6 Kasım 1916’da öldürüldü. Bir süre sonra Dârfûr toprakları bir eyalet halinde İngiliz Sudanı’na bağlandı.

BİBLİYOGRAFYA

M. Ali b. Zeynelâbidîn, Tercüme-i Risâle-i Sûdân, İstanbul 1262, tür.yer.; A. J. Arkell, A History of the Sudan, London 1961, s. 110, 186-225; Mekkî Şübeyke, es-Sûdân ʿabre’l-ḳurûn, Kahire 1964, tür.yer.; J. M. Cuoq, Les musulmans en Afrique, Paris 1975, s. 335-357; Naûm Şukayr, Târîḫu’s-Sûdân (nşr. M. İbrâhim Ebû Selîm), Beyrut 1981, s. 9-141; C. Fluehr-Lobban v.dğr., Historical Dictionary of the Sudan, Metuchen-London 1992, s. XIX-XL; Kerem es-Sâvî Bâz, Memâlikü’n-Nûbe fi’l-ʿaṣri’l-Memlûkî: İżmiḥlâlühâ ve suḳūṭuhâ ve es̱eruhû fi’ntişâri’l-İslâm fî Sûdân Vâdi’n-Nîl (648-923 h/1250-1517 m), Kahire 2006, tür.yer.; Hasan Ali eş-Şâyikî, “Sîretü ʿAbdillâh Ebî Serḥ beyne Mıṣr ve’s-Sûdân”, el-Müʾtemerü’d-devlî el-İslâm fî İfrîḳıyye, Hartum 2006, III, 67-80; Şevkī Beşîr Abdullah, “Ẕünnûn es-Sûdânî: Ḥayâtühû ve âşâruh”, a.e., VIII, 57-94; Salâh Ömer es-Sâdık, “Evżâʿu’l-âşâri’l-İslâmiyye fi’s-Sûdân”, a.e., XII, 85-111; Mustafa Muhammed Sa‘d, “Baʿżu meʿâlimi’d-daʿveti’l-İslâmiyye fi’s-Sûdân”, Mecelletü Külliyyeti’l-ʿulûmi’l-ictimâʿiyye, IV, Riyad 1980, s. 399-410; Maurice Delafosse, “Sûdan”, İA, X, 772-776; S. Hillelson, “Sûdan (Şarkî

Sûdan)”, a.e., X, 776-782; J. L. Triaud, “Sūdān, Bilād al-”, EI² (İng.), IX, 752-760; M. W. Daly, “Sūdān”, a.e., IX, 746-747; Recâ Düveyderî, “es-Sûdân”, el-Mevsûʿatü’l-ʿArabiyye, Dımaşk 2005, XI, 211-216.

Ahmet Kavas

Osmanlı Dönemi.

Osmanlı Devleti’nin bugünkü Sudan topraklarının özellikle Kızıldeniz sahilinde uzanan kısmına ilgi duyması XVI. yüzyılın ilk yarısına rastlar. Hadım Süleyman Paşa’nın Yemen seferi dönüşünde Kuseyr Limanı’na asker çıkarmasıyla Kızıldeniz kıyılarının ve girişinin emniyeti sağlanmaya çalışıldı. Memlük beylerinden iken Osmanlı hizmetine giren Özdemir Bey çevrede bulunan yerlerin alınması için görevlendirildi. Bazı Arap kabilelerini itaat altına alan Özdemir Bey, İbrim ve Der kaleleriyle Mağrak ve Say şehirlerini ele geçirdi, Say’da bir kale inşa ettirdi. Func Sultanlığı sınırları içinde Sevâkin adıyla bir sancak kurarak burayı Mısır’a bağladı. Daha sonraki yıllarda bölgede kabilelerin zaman zaman çıkardığı isyanları bastırmak için Mısır beylerbeyi yetkili kılındı.

Yemen beylerbeyiliğine getirilen Özdemir Paşa, 961’de (1554) Habeş seraskerliğine tayin edilince 5 Temmuz 1555 tarihinde Habeş eyaletini kurdu ve önce Sudan’ın Kızıldeniz sahilindeki Sevâkin adasını eyalet merkezi yaptı. XVI. yüzyıl içinde buraya bağlı sekiz sancak bulunmaktaydı. 1557’de alınan, günümüzde Eritre Devleti sınırları içindeki Masavva‘ bu eyaletin ikinci merkezi olunca Sevâkin buraya bağlı bir sancağa dönüştürüldü. Ardından bugünkü Etiyopya’yı içine alan Habeşistan’ı fetheden Özdemir Paşa 1560’ta buradaki Debârvâ’da vefat etti, daha sonra kabri Masavva‘da yapılan türbeye nakledildi. Yerine geçen oğlu Osman Paşa babasının ölümü üzerine kaybedilen toprakları geri aldı ve bölgede Osmanlı idaresini tekrar kurdu. XVII. yüzyılda beylerbeyilik merkezi Sevâkin’e taşındı. Devletin buraya tayin ettiği en üst rütbedeki idareciler genelde Mısır’da daha önce sancak beyliği görevi yapmış olanlar arasından seçilmekteydi. İstanbul’daki kapıcıbaşılardan tayin edilenler de oluyordu. Her üç yılda bir değişen beylerbeyileri bu eyaleti sâlyâne ile yönetiyordu. XVIII. yüzyılın başından itibaren bu eyalet Cidde sancağıyla birlikte idare edilmeye başlandı. Osmanlılar ayrıca Kızıldeniz sahilinde Sevâkin,

Masavva‘ ve Debârvâ’da üç kale inşa ettirdiler.

Buradaki idarî yapı merkezden gönderilen idareciler yerine yerlilerin ileri gelenlerine teslim edilirken mevcut memur ve askerler de yerli kadınlarla evlenerek yeni bir neslin doğmasına vesile oldular. Eyalet, 1701 yılı öncesi Cidde sancak beyliği ve Mekke şeyhülharemliğiyle birlikte tevcih edilirken bu tarihten sonra Rumeli beylerbeyi pâyesiyle Cidde sancağı mutasarrıfı olan Mekke şeyhülharemliği tarafından yönetildi. 1756-1792 yılları arasında vezir rütbesinde yirmi dokuz beylerbeyi buraya gönderildi. Son dönemlerinde tayin edilen beylerbeyileri Masavva‘ ve Sevâkin’de oturmayıp yerlerine mütesellimler yolluyorlardı. Memurların ahali üzerinde nüfuzları azalınca yerlerine genelde yerli kadınlardan doğan yeni nesil arasından seçilen nâibler getiriliyordu. Habeş eyaletinin daha sonraki yıllarda Necid, Mekke, Cidde ve

Medine olmak üzere dört livâya ayrıldığı ve bunlardan Afrika kıyısında sadece Cidde livâsına bağlı Masavva‘ ve Sevâkin kaymakamlıkları bulunduğu anlaşılmaktadır. Sudan ahalisinin Mâlikî mezhebine bağlı olmasına rağmen bu ülkede asırlarca devam eden Osmanlı idaresinin etkisiyle şer‘î mahkemelerde Hanefî fıkhı yaygındı.

Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa ve oğulları, Osmanlı Devleti adına bugünkü Sudan’ın idaresini 1821-1882 yılları arasında kendilerine verilen en üst yetkilerle ele geçirdiler. Onların yönetimindeki bu döneme genel Sudan tarihi içinde “Türkiye” adı verilmektedir. Burada görev yapan memurlar Mısır hükümeti tarafından tayin ediliyor ve içlerinde Türk asıllılar olduğu gibi Avrupalılar’dan da görevliler bulunuyordu. Türkiye dönemi modern Sudan Devleti’nin şekillendiği, millî kimliğin oluştuğu, yabancıların idaresine karşı direnişlerin başladığı dönemdir. İlk defa 1821’de Kavalalı Mehmed Ali Paşa altın ve zümrüt yataklarına sahip olmak, Nil’in kaynaklarından daha fazla istifade etmek, Sudanlı askerleri orduda görevlendirmek, bölgeye sığınan son Memlük kalıntılarını etkisiz kılmak için Dongola ve Func bölgelerine büyük bir ordu yolladı. Son Func sultanı Bâdî 1821 Haziranında Mısır ordusuna boyun eğmek zorunda kaldı. Ardından Kordofan ele geçirildi. Ancak Dârfûr Sultanlığı üzerinde hâkimiyet kurulamadı. Yeni idare Sudan’a ilk defa bölgeler arası bir devlet bürokrasisinin yerleşmesini sağladı. Ziraatta pamuk ekimi başlatıldı. 1826

yılına kadar Sudan’a giren Mısır birliklerinin başında bulunan kumandanlardan Mehmed Ali Paşa’nın oğlu İsmâil Kâmil Paşa, damadı Mehmed Hüsrev Bey, Osman Bey ve Mehhû Bey Urfalı burayı yönetti. Onlardan sonra en üst seviyede idare edenlere hükümdar denmeye başlandı ve bunların ilki Ali Hurşid Paşa oldu (1826-1838). Osmanlı Mısırı’nın idaresindeki Sudan’da Kavalalı Mehmed Ali Paşa’nın damadı olan Ahmed Paşa Ebû Vidan’ın idareciliği döneminde (1839-1844) önemli gelişmeler yaşandı. Türk denizcisi Sâlim Kaptan yönetiminde, 1839-1842 yılları arasında güneydeki Cuba yerleşim yeri yakınındaki Bari bölgesine doğru Nil üzerinden üç defa gemilerle sefer düzenlendi. 1841’de Sudan bir fermanla Kavalalı Mehmed Ali Paşa’ya tevdi edildi ve paşa artık Nûbe, Sennâr, Kordofan ve Dârfûr eyaletlerinin valisi olarak kabul edilmeye başlandı. Sudan’da Mısır adına hükümdarlıkla birlikte kumandanlık yapan üçüncü kişi Ahmed Paşa el-Meniklî (1844-1845), ardından sırasıyla Hâlid Paşa, Abdüllatif Paşa, Rüstem Paşa, İsmâil Paşa Ebû Cebel, Selim Paşa, Ali Paşa Sırrî el-Arnaûtî, Çerkez Ali Paşa, Erâkıl Bey el-Ermenî, Hasan Bey Selâme, Mehmed Bey Râsih, Mûsâ Paşa Hamdi, Ömer Bey Fahri, Câfer Paşa Sâdık, Câfer Paşa Mazhar, Ahmed Mümtaz Paşa, Edhem Paşa el-Ârifî, İsmâil Paşa Eyyûb, İngiliz Charles George Gordon Paşa ve Mehmed Rauf Paşa (1879-1882) oldu. Sudan’daki Türkiye dönemi Muhammed Ahmed el-Mehdî’nin 1881’de başlattığı hareketle 1885 yılında tamamen yıkıldı.

Kızıldeniz sahili ve Somali’ye kadar uzanan sahillerle iç bölgeler, Kavalalı Mehmed Ali Paşa ve onun soyundan gelenler zamanında Masavva‘ ve Sevâkin muhafızlıklarıyla on bir müdürlüğe ayrılmıştı. Bunlar Hartum, Dongola, Berberâ, Tâkâ, Sennâr, Bahrülebyâz, Bâlâyınil, Kordofan, Dârfûr, Bahrülgazâl ve Harar idi. Sudan’ın başşehri olan Hartum, Mavi Nil ile Beyaz Nil’in birleştiği noktada bulunan Halfaya şehrinin yerine Kavalalı Mehmed Ali Paşa tarafından 1823 yılında kuruldu. 1882’de İngiltere Mısır’ı işgal edince burada İngiliz valileri görev almaya başladı. İngilizler, müslümanların baş kaldırıları sonucu Sudan’ı terketmek zorunda kaldılarsa da Hartum’u bırakmak istemediler. Fakat Muhammed Ahmed el-Mehdî hareketi sonucu 1885’te Hartum Mehdî’ye bağlı güçlerin eline geçti. Mısır buradaki memurlarını ve askerlerini çekti. Ancak Alman asıllı Emin Paşa, Sudan’ın güneyindeki Hattıistivâ eyaleti valiliğini 1889 yılına kadar Mısır adına sürdürdü; fakat kendisine gerekli yardım yapılmadığından bulunduğu yeri terketmek zorunda kaldı.

1885'ten Bugüne Sudan. Sudan'da ortaya çıkan ve Osmanlı-Mısır idaresini sona erdiren Muhammed Ahmed el-Mehdî hareketinin lideri Muhammed Ahmed b. Abdullah'tır. Muhammed Şerîf Nûrüddâim'in öğrencisi olan ve Semmâniyye tarikatına intisap eden Muhammed Ahmed kendisini mehdî ilân ederek Sudan'daki Türkiye dönemini yıkmak için mücadele başlattı. Mısır'ın onu durdurma girişimleri sonuçsuz kaldı. 1885'te Hartum ve ülkenin kuzeyinin büyük bir kısmı Mehdî'nin eline geçti. Burada İslâm'ın ilk dönemine uygun bir devlet kurduysa da kendisi aynı yıl vefat etti ve yerini Abdullah et-Teâyişî aldı. Mehdî Devleti adıyla bilinen idare batıda Fransa, kuzeyde İngiltere, güneydoğuda İtalya ve güneybatıda Belçika

gibi güçlü sömürge devletlerinin kontrolündeki bölgelerin arasında kaldı. Mehdî Devleti yaklaşık on beş yıl idareyi elinde tuttu. İngilizler, Hartum'un düşüşünü ve özellikle genel valileri Gordon Paşa'nın öldürülmesini Sudan'ın tamamının işgali için bir fırsat olarak değerlendirdiler. Sudan'ı Mehdî taraftarlarına bırakmaya niyetli olmayan İngilizler, Mısırlı ve Sudanlı askerlere kumanda eden Horatio Herbert Kitchner'i Abdullah et-Teâyişî'nin üzerine sevkettiler. 2 Eylül 1898 tarihinde Kerkeri savaşında Teâyişî büyük bir yenilgiye uğradı ve Mehdî Devleti yıkıldı. Kahire'de İngiltere adına en üst yetkili olarak bulunan Lord Cromer, Sudan'da Mısırlılar'ın nüfuzunu göz önünde bulundurarak 19 Ocak 1899'da "condominium" (iki devletin ortak hâkimiyeti) adı verilen yeni bir idare başlattı. Yeni dönemde iktidar, İngiltere tarafından belirlenen ve Mısır hidivi tarafından zorunlu olarak tayin edilen genel valilerin elinde kaldı. Toplam on İngiliz devlet adamının genel valilik yaptığı bu dönem 1956 yılına kadar sürdü. Baronluk unvanı alan, İngiltere'nin bu ikinci döneminin ilk valisi Kitchner, Sudan'da Muhammed Ahmed el-Mehdî birliklerinin kendisini bozguna uğratmasının ardından fazla kalmadı. Yerine Francis Reginald Wingate geçti ve 1899-1916 yılları arasında burada kalarak İngiliz sömürgeciliğini Sudan'a gerçek anlamda yerleştirdi.

I. Dünya Savaşı ortak hâkimiyet yönetiminde bazı değişiklikleri beraberinde getirdi. Henüz savaşın başında Osmanlı Devleti'nin cihad çağrısının Mısır ve Sudan'da etkili olmaması için sert tedbirler alındı. Sudan savaş döneminde bir askerî üs haline getirildi. İngilizler, bu döneme kadar göz ardı edilen ulemâ sınıfına özel ilgi göstermenin yanında

şeyhlerden kendilerine tepki göstermeyenlere ve bilhassa mehdîliğin başında bulunan Muhammed Ahmed el-Mehdî'nin oğlu Abdurrahman el-Mehdî'ye karşı yumuşak bir tavır sergiledi. Diğer taraftan İngilizler'in en sert muhaliflerinden olan ve genelde Trablusgarp vilâyeti üzerinden yardım alan, bazan da Hicaz'a gönderdiği adamları vasıtasıyla Osmanlı Devleti ile münasebetlerini sürdüren Dârfûr Sultanı Ali Dînâr, idarî merkezi Fâşir'de 1916'da yapılan savaşta öldürülerek toprakları 1874'te olduğu gibi tekrar Sudan sömürgesine katıldı.

1920'ye kadar ortak yönetim en geniş anlamıyla İngilizler'in elinde kalırken giderler Mısır tarafından finanse edildi. Üst yönetim İngiliz subayları ve sivil memurlara bırakıldı. İcra görevleri ise Mısırlı, Suriyeli ve yabancılarla yakın münasebet kuran kuzeyli Sudanlılar'a verildi. Ortak hâkimiyet devrinde Vâdîhalfâ ile Hartum ve Cezîre ile Ubeyyid arasında demir yolu, Kızıldeniz sahilinde Port Said Limanı inşa edildi. Mısır hidivliği kendi yönetiminin sadece kâğıt üzerinde kalmasından rahatsızdı ve Sudan üzerinde azalan etkisini arttırmak istiyordu. 1936 yılında eski etkinliğini arttırma siyasetinin bir sonucu olarak bir miktar Mısır askeri Sudan'a tekrar girdi. İngilizler, laik eğitimle yetiştirdikleri gençlerin 1938'de diplomalılar genel kongresi düzenlemesine müsaade ettiler. İngilizler'in Abdurrahman el-Mehdî ile gelişen münasebetleri ve kendisine şövalyelik verilmesi Sudan'da halkın Muhammed Ahmed el-Mehdî hareketine tepki duymasına ve kısmen kendisinden soğumasına sebep oldu. 1920'li yıllardan itibaren sömürge idaresinden aldığı bazı imtiyazlarla giderek zenginleşmesi, genelde Mısır hidivliği tarafından desteklenen Mîrganiyye'nin lideri Ali el-Mîrganî ile 1930'lu yıllarda açık rekabete girmesi olumsuz etki bırakmaktaydı.

II. Dünya Savaşı'nın sona ermesiyle birlikte Sudan'da bağımsızlık hareketleri kendini göstermeye başladı. Yeni siyasî partiler kurulurken bu ülkedeki İngiliz-Mısır ortak hâkimiyeti giderek zayıfladı ve iki ülke arasında 1945'te yeni bir antlaşma yapılarak Mısır'ın Sudan üzerindeki hakları yeniden tanındı. Ancak hem Sudan'daki İngiliz memurlar hem bağımsızlık taraftarı Sudanlılar bu antlaşmadan rahatsız oldular. Mehdî ailesi de Mısır'ın nüfuzunun artmasını istemiyordu. Abdurrahman el-Mehdî, Fas ve Libya'da olduğu gibi kendi hâkimiyetinde kurulacak bir hânedan devletinin başına geçme siyaseti güdüyordu. Sudan sömürgesinde

1948’de bir yasama meclisi ve İngiliz valisinin tayin ettiği on iki üyeli bir icra konseyi kuruldu. İsmâil el-Ezherî ve Ali el-Mîrganî gibi Mısır ile birlikte hareket etme taraftarları ortak tavır belirlediler. 1952’de Mısır’da hidiv ailesine karşı yapılan devrim Sudan’ı da etkiledi. 1953’te İngiltere Mısır ile anlaşarak Sudan’a üç yıl içinde kendi geleceğini belirleme hakkı tanıdı ve parlamento için seçim yapılmasına karar verildi. 25 Kasım 1953’teki seçimlerden Ali el-Mîrganî’nin Demokratik Birlik Partisi ile iş birliği yapan İsmâil el-Ezherî galip çıktı.

1955 yılı sonunda yaşanan siyasî gelişmeler Sudan’ı bağımsızlığa çok yaklaştırdı ve 1 Ocak 1956’da yeni bir devlet olarak ortaya çıktı. Ancak Sudan’ın içinde bulunduğu şartlar hem siyasî anlamda hem de oldukça geniş topraklara sahip olan coğrafyasında arzu edilen birlikteliği sağlamaktan uzaktı. İsmâil el-Ezherî seçimlerin galibi olduysa da aslında siyasî anlamda mehdîliği temsil eden Abdurrahman el-Mehdî’nin önderliğindeki Ümmet Partisi’nin ve Demokratik Birlik Partisi’ni temsilen Mîrganiyye’nin lideri Ali el-Mîrganî’nin ağırlığı hissediliyordu. 1956-1958 yıllarında kurulan beş kişilik bir hâkimiyet meclisi idaresinin onayıyla oluşturulan hükümetin 1 Ocak - 5 Temmuz 1956 tarihlerinde ilk başbakanı İsmâil el-Ezherî oldu. Onun düşürülmesinden sonra kurulan ilk koalisyon hükümetinde Ümmet Partisi sekreteri Abdullah Halîl başbakanlığa getirildi. 18 Kasım 1958’de Genelkurmay Başkanı General İbrâhim Abbûd’un yaptığı askerî darbe ile bütün siyasî partilerin faaliyetleri askıya alındı. General Abbûd 30 Ekim 1964’e kadar başbakanlığı, 16 Kasım 1964’e kadar konsey başkanlığı görevlerini

birlikte yürüttü. Sudan’ın güney bölgesinde çoğunluğu oluşturan animistler ve özellikle iç siyasette onları da etkileri altına alarak öncülük yapan hıristiyan azınlığın başlattığı karışıklıklar darbe döneminde giderek arttı. Buna karşılık merkezî idare, bölgede Arapça’nın ve İslâm dininin yayılması için bazı girişimleri yanında herhangi bir ciddi adım atmamakla birlikte burayı millî sınırlar içinde tutma siyasetini sürdürdü. 1955’te başlayan güneydeki baş kaldırı 1964’te iç savaşa dönüştü. Siyasî partiler 1964 yılı içinde yeniden serbest bırakıldı. 30 Ekim’de sivil bir kişi olmakla beraber siyasî parti bağlantısı bulunmayan Sırrülhalîfe el-Halîm’in başbakanlığında kurulan yeni hükümet 2 Haziran 1965’e kadar iş başında kaldı. 1965’te yapılan seçimler sonucunda Ümmet Partisi ile Millî Birlik Partisi yeni bir

koalisyon hükümeti için anlaştılar ve 15 Haziran 1965 - 25 Temmuz 1966 tarihleri arasında başbakanlığa Ümmet Partisi'nden Muhammed Ahmed el-Mahcûb getirildi. Devlet yüksek konseyi başkanı ise 8 Temmuz 1965'te İsmâil el-Ezherî oldu, bu görevde 25 Mayıs 1969'a kadar kaldı. 27 Temmuz 1966'da bu defa Muhammed Ahmed el-Mehdî'nin torunu Sâdık el-Mehdî başbakan olarak 18 Mayıs 1967'ye kadar görev yaptı. Bu arada Ensar adıyla bilinen, liderliğini amcası Abdülhâdî'nin yürüttüğü harekete karşı acımasız bir mücadeleye girişti. Partiler arası rekabet giderek kızıştı. Yeni koalisyon hükümeti kuruldu.

Sudan'ın bu istikrarsızlığı karşısında Albay Ca'fer en-Nümeyrî idaresindeki bir grup asker 25 Mayıs 1969'da ikinci askerî darbeyi gerçekleştirdi. Böylece zor da olsa yürütülmeye başlanan çok partili siyasî hayat bir defa daha kesintiye uğradı. Sudan Sosyalist Birliği'nin tek parti rejimi başladı. 19 Temmuz 1971'e kadar devam eden bu rejime karşı bu defa da Komünist Partisi'yle birlikte hareket eden Albay Ebû Bekir en-Nûr Osman tarafından bir askerî darbe yaptırıldıysa da on gün sonra Ca'fer en-Nümeyrî duruma yeniden hâkim oldu ve 1971 Ekimindeki seçimlerde kendisini devlet başkanı seçtirdi. Fakat ülkede karışıklıklar dinmek bilmiyordu. Dış borçların giderek artması ve ekonomik çöküş önlenemedi. Ülkede sistemin İslâmlaşması yönünde bazı adımlar atılırken güneydeki iç savaşa karşı bölge halkı üzerinde Arap kültürünün yaygınlaştırılmasına çalışıldı. 1983'te sadece müslümanların yaşadığı bölgelerde uygulanan şer'î kanunlar ülkenin her tarafı için geçerli kılındı. 1985'te kurulan Sudan Halk Kurtuluş Ordusu Hareketi bütün Güney Sudan'ı iç savaşa sürükledi. Ayrıca komünist hareketleri ve İhvân-ı Müslimîn, Nümeyrî rejimine cephe aldı. Nümeyrî bir yurt dışı seyahatinde bulunduğu sırada 6 Nisan günü siyasî partiler harekete geçerek askerî rejime son verdiler. Devlet başkanlığına Abdurrahman Sivârüzzeheb getirildi; onun ardından bu görev yüksek konsey başkanı sıfatıyla Ahmed Ali el-Mîrganî'ye intikal etti. Bu yeni yönetim 30 Haziran 1989'da Ömer Hasan Ahmed el-Beşîr tarafından yapılan askerî darbeye kadar sürdü. Bundan sonra özellikle iki mesele Sudan için önemli gelişmelere yol açtı. Bunlardan ilki Güney Sudan meselesidir.

Sudan Cumhuriyeti sınırlarına 1820-1882 yılları arasında peyderpey katılan ülkenin güneyindeki Yukarı Nil, Bahrülgazâl ve Ekvator (Hattıistivâ) vilâyetlerinde yaşayanlar tamamen animistti. Bunlar yeni dönemle birlikte

kısmen İslâm dinini kabul ederken kısmen Arap dilini öğrendiler. 1882'de İngiltere'nin Sudan'a müdahalesiyle başlayan ve 1956'daki bağımsızlığa kadar devam eden süreçte misyonerlerle ciddi bir hıristiyanlaştırma kampanyası yürütüldü. Aradan geçen yaklaşık 130 yıla rağmen Güney Sudan'da hıristiyanların oranı % 5 ile 15 arasında kaldı, müslümanların oranı da % 15 ile 20 arasındadır. Animistler ise çoğunluğu oluşturmakla birlikte eğitimli olmadıkları için kendi bölgelerinde fazla söz sahibi olamadılar. Müslümanlar daha ziyade merkezî idareye bağlı kalarak etkili olabilirken hıristiyan azınlık milletlerarası câmiada büyük destek gördüğü için bütün bölgedeki iç savaşın yegâne muhatabı gibi algılanmaktadır. Hartum merkezî idaresinin bölgede beraber hareket ettiği birlikler ise yeterli güce sahip bulunmamaktadır. Bu bölgede 1970'li yıllarda Amerika Birleşik Devletleri tarafından tesbit edilmesine rağmen iç karışıklık sebebiyle terkedilen petrol yataklarının 1990'lı yılların sonundan itibaren Çin tarafından Sudan merkezî hükümetiyle iş birliği halinde işletilmeye başlanmasıyla iç savaş giderek şiddetlendi. Ancak 2003 yılında yapılan bir antlaşma ile 2011 yılında yapılacak referanduma kadar barış sağlanmasına karar verildi. Bu arada Güney Sudan adına antlaşmayı imzalayan John Garang 2005 yılında geçirdiği bir helikopter kazasında öldü.

Öte yandan güney meselesinde belli bir barış ortamı elde eden Sudan merkezî hükümeti 2003 yılında bu defa ülkenin batısında yaklaşık 500 km2'lik bir alanı kaplayan Dârfûr bölgesinde direniş güçlerinin saldırıya geçmesiyle yeni bir iç savaşla yüzyüze geldi. Ülkenin son yıllarda başta petrol olmak üzere elde edilen gelirleri farklı bölgeler arasında eşit dağıtılmadığını bahane eden ve birbirlerinden bağımsız hareket eden direniş güçleriyle merkezî hükümet taraftarı Cencavid denen milis birlikleri arasında 2007 sonuna kadar meydana gelen çatışmalarda çoğu sivil 10.000 civarında insan hayatını kaybetti. Uluslararası gözlemciler ise bu rakamı 300.000 ve göç edenleri de 2 milyon olarak ifade etmektedir. Sudan Devleti ise bu rakamların doğru olmadığını ileri sürmektedir.

Dinî ve Sosyal Hayat. Sudan'da ülkenin güneyi hariç büyük bir kısmında yaşayan nüfusun tamamına yakınını müslümanlar oluşturur. İslâmiyet'in özellikle Mısır tesiriyle yayılması dolayısıyla burada bir taraftan dinî ilimleri öğreten ulemânın, diğer taraftan tasavvufî hayata ağırlık veren şeyhlerin etkisi yaygındır. Sudanlı müslümanların çoğu Mâlikî mezhebine

mensup olduğu halde özellikle Osmanlı-Mısır idaresinde resmî makamlarda Hanefî fıkhı esas alınmaktaydı. Mâlikî fıkhı ise daha ziyade “halve” denilen Kur’an okullarında öğretilmekteydi. İngiliz sömürgeciliğinde bu geleneksel eğitim kurumları toplumu aşırı derecede etkilediği için uzun süre engellendi ve sadece din eğitimi verilmesine müsaade edildi. Yedi-on beş yaşları arasındaki çocukların Kur’ân-ı Kerîm’i ezberlemeleri ve bir fakih nezâretinde dinî ilimleri öğrenme süreci sekiz yıl sürmekteydi. Sömürgecilik öncesinde her köyde bir halve varken 1961 yılına gelindiğinde bütün Sudan’da bunların sayısı 250’ye, 1971’de 181’e kadar düştü. Halvelerde eğitimlerini tamamlayan gençler dört yıllık yüksek eğitime devam edebiliyorlardı.

Sudan’daki tarikatların tamamına yakını ülke dışından gelen etkilerle yayılmıştır. Afrika kıtasında güçlü olan Kādiriyye ve Şâzeliyye tarikatları Mısır ve Hicaz’dan gelen müntesipleri sayesinde Sudan’da çok erken dönemlerde etkili oldu. Şâzeliyye tarikatı, Muhammed b. Süleyman el-Cezûlî’nin damadı olan Hâmid Ebû Dünâne vasıtasıyla 1445 yılında Sudan’da yayılmaya başladı. Bu tarikat XVIII. yüzyıla kadar Sudan’da yaygın konumdaydı. Func Sultanlığı döneminde başlayan bu süreç Türkiye döneminde ülkenin her tarafına yayılarak devam etti. Kādiriyye ise 1550’de Hicaz’dan gelen Tâceddin el-Buhârî tarafından tesis edildi ve daha sonra en yaygın tarikat haline geldi.

XIX. yüzyıl boyunca Sudan’da birçok yeni tarikat yaygınlaştı. Bunlar arasında Semmâniyye, Faslı mutasavvıf Ahmed b. İdrîs’e intisap edenlerin Sudan’da yaydıkları İdrîsiyye, Râşidiyye, Mîrganiyye, İsmâiliyye ve Meczûbiyye kolları ile Batı Afrika’dan gelenlerin yaydıkları Ticâniyye önemlidir. Semmâniyye, Halvetîliğin alt kollarından biri olup Ahmed b. Beşîr et-Tayyib vasıtasıyla ülkede yaygınlaştı. Hindiyye de Semmâniyye’nin bir alt koludur ve Hicaz’dan gelen Muhammed Emîn el-Hindî’ye intisap edenlerin çizgisini takip ettirmiştir. Bunlar da zamanla siyasî tavır takındılar ve Seyyid Sıddîk Yûsuf el-Hindî, Ca‘fer en-Nümeyrî’nin en büyük muhaliflerinden oldu. Mîrganiyye tarikatı Ahmed b. İdrîs’e intisap eden Senûsiyye dışında ikinci önemli koldu ve ilk şeyhi Muhammed Osman el-Mîrganî, Hicazlı bir aileye mensup olmakla birlikte menşe itibariyle Orta Asyalı idi. Tarikat, Mekke ve Mısır ulemâsı tarafından desteklendiği için Arap yarımadasında ve oğlu Muhammed Hasan

sayesinde Sudan’da yayıldı.

Sudan’ın meşhur mutasavvıfları arasında Şeyh Abdürrahîm el-Bürâî, Seyyid Muhammed Osman el-Mîrganî, Şeyh İsmâil el-Velî, Şeyh el-Ca‘lî, Şeyh Muhammed Abdülburhânî, Şeyh Hafyân ve Şeyh Fâtih Garîbullah sayılabilir.

Sudan müslüman toplumunun dinî önderleri olan fakihler ise zamanla önemli imtiyazlar elde ettiler. 1912’de Ezher gibi yüksek din eğitimi vermek üzere Ümmüdermân şehrinde bir enstitü açıldı. Dinî konularda fetva verilirken Hanefî mezhebi esas alındı, ancak şahsî konularda Mâlikî mezhebi uygulanıyordu. Günümüzde Afrika kıtasında İslâm’ı yaymak amacıyla Sudan’da el-Munazzametü’d-Da‘vetü’l-İslâmiyye kurularak faaliyete geçirildi. Birçok bölgede medrese ve cami inşa ettirildiği gibi insanî yardım faaliyetlerinde de bulunulmaktadır. İngiliz dönemi öncesinde yaygın olan geleneksel dinî programlar öncelikli durumdaydı. İngiliz idaresi de başlangıçta laik eğitim sistemini benimsettiyse de yetişen diplomalı gençler arasında İngiliz sömürgeciliğine karşı direnişi organize eden gruplar oluşmaya başlayınca mezunlarına “efendi” denilen laik okulların yerine tekrar “havle” denilen geleneksel eğitimi sürdüren okullara ağırlık verdiler. Efendilerin Sudan idaresinde ilerlemeleri engellendi.

Bugün Sudan sınırları içinde 134 mahallî dil konuşulmakta olup bunların çoğunluğu sadece konuşma dili olarak kullanıldığından edebiyat geleneği çok zayıftır. Bu diller Afrika dillerinin ait olduğu Afrika-Asya, Nil-Sahrâ ve Nijer-Kongo dil ailelerine bağlıdır. Okuma yazma oranı ülkede 1990’lı yıllara gelindiğinde hâlâ % 20’ler seviyesindeydi. Birçok Afrika ülkesine göre eğitim faaliyetleri Sudan’da epeyce ileri durumdadır. Ülke genelinde otuza yakın devlet üniversitesi ve özel üniversiteler bulunmaktadır. Başta 1953 yılında açılan Hartum Üniversitesi olmak üzere Sudan Teknik Üniversitesi, Dârfûr Üniversitesi, Cezîre Üniversitesi ve Cûbâ Üniversitesi yanında bilhassa yüksek dinî tahsil için Kur’an ve İslâm İlimleri Üniversitesi önde gelen eğitim kurumlarıdır. Sudan’ı İslâm dünyasında ve Afrika’da önemli kılan eğitim kurumlarının başında temeli 1960’lı yıllarda atılan, 1977’de Afrika İslâm Merkezi’ne, 1992’de üniversiteye dönüştürülen Hartum’daki Milletlerarası Afrika Üniversitesi gelir. el-Merkezü’l-İslâmî el-İfrîkī ise geleceğin Afrikalı müslüman aydınlarını

yetiştirmek amacıyla açıldı ve 1992'de Câmiatü İfrîkıyyâ el-âlemiyye adıyla üniversiteye çevrildi. Afrika'nın hemen her tarafından binlerce öğrenci buraya gelmektedir.

XX. yüzyılda Sudan'da önemli devlet adamları ve aydınlar yetişti. Bunlar arasında Hasan et-Türâbî, Hasan el-Mekkî, Mahmûd Muhammed Tâhâ, Ticânî Abdülkādir ve İsmâil el-Ezherî bulunmaktadır. Sudanlı meşhur yazarlar içinde Abdullah et-Tayyib, Franz Deng, Tayyib Sâlih, Ali el-Mek, Fâzıl Büşrâ ve İshak Ahmed Fazlullah yer almaktadır. Şairler arasında Ticânî Yûsuf Beşîr, Hâdî Âdem, Muhammed Saîd el-Abbâsî, Ferrâc et-Tayyib, Muhammed el-Mekkî İbrâhim, Muhyiddin Fâris, Seyfeddin ed-Desûkī, Sâlih Ahmed İbrâhim, Muhammed Miftâh el-Feytûrî ve Muhammed Mehdî el-Meczûb'un isimleri zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, X, 828-952; Mehmed Muhsin, Afrika Delîli, Kahire 1312, s. 98-99, 197-200; Mehmed Mihrî, Sûdan Seyahatnâmesi, İstanbul 1326, s. 308-327; J. S. Trimingham, Islam in the Sudan, London 1949, tür.yer.; Saad ed Din Fawzi, The Labour Movement in the Sudan: 1946-1955, London 1957, s. 3-13, 17-24; P. M. Holt, The Mahdist State in the Sudan (1881-1898), Oxford 1958; a.mlf. - M. W. Daly, A History of the Sudan, London 1988; M. W. Daly, "Sūdān", EI² (Fr.), IX, 778-784; Kemâl Desûkī, Dirâsât fi'l-müctemaʿi's-Sûdânî, Kahire 1973, tür.yer.; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğunun Güney Siyaseti: Habeş Eyâleti, İstanbul 1974, s. 73-78, 129-132; The Europeans in the Sudan: 1834-1878 (ed. ve trc. P. Santi - R. Hill), Oxford-New York 1980, tür.yer.; Naûm Şukayr, Târîḫu's-Sûdân (nşr. M. İbrâhim Ebû Selîm), Beyrut 1981, s. 142-211; M. İbrâhim Ebû Selîm, el-Ḥareketü'l-fikriyye fi'l-Mehdiyye, Beyrut 1981; a.mlf., Fihrisü âs̱âri'l-İmâm el-Mehdî, Beyrut 1995, tür.yer.; M. Ömer Beşîr, Teṭavvürü't-taʿlîm fi's-Sûdân: 1898-1956 (trc. Cüneyd Ali Ömer v.dğr.), Beyrut 1983, tür.yer.; a.mlf., Târîḫu'l-ḥareketi'l-vaṭaniyye fi's-Sûdân: 1900-1969 (trc. Cüneyd Ali Ömer v.dğr.), Beyrut 1407/1987, tür.yer.; Adil Doğru, Sudan Dosyası, İstanbul 1986; C. Fluehr-Lobban,

Islamic Law and Society in the Sudan, London 1987, tür.yer.; a.mlf. v.dğr., Historical Dictionary of the Sudan, London 1992, s. XL-XLI, 9; Le Soudan contemporain (ed. Marc Lavergne), Paris 1989, tür.yer.; Ali Sâlih Kerrâr, eṭ-Ṭarîḳatü'l-İdrîsiyye fi's-Sûdân, Beyrut 1411/1991, s. 45-77, 81-109; Abdülvehhâb el-Efendî, Turabi Devrimi: Sudan'da İslâm ve İktidar (trc. Hasan T. Kösebalaban), İstanbul 1993, tür.yer.; ed-Dîmuḳrâṭiyye fi's-Sûdân: el-Buʿdü't-târîḫî ve'l-vażʿü'r-râhin ve âfâḳu'l-müstaḳbel (nşr. Haydar İbrâhim Ali), Kahire 1993, tür.yer.; Hasan Turabi, Sudan İslami Hareketi (trc. Ekrem Demir), İstanbul 1994; Yûsuf Fazl Hasan, Muḳaddime fî târîḫi'l-memâliki'l-İslâmiyye fi's-Sûdâni'ş-şarḳī: 1450-1821, Hartum 2003, s. 53-81, 91-105, 111-129, 137-154; B. DeGorge, From Piety to Politics: The Evolution of Sufi Brotherhoods,

Washington 2006, s. 31-63; es-Sûdân fi'l-ʿahdi'l-ʿOs̱mânî min ḫilâli ves̱âʾiḳı'l-Erşîfi'l-ʿOs̱mânî (haz. Uğurhan Demirbaş v.dğr.), İstanbul 2007; C. N. Gordon, "The Islamic Legal Revolution: The Case of Sudan", The International Lawyer, XIX, Chicago 1985, s. 793-815; G. R. Warburg, "Islam and State in Numayri's Sudan", Africa, LV/4, London 1985, s. 400-413; S. Hillelson, "Sûdan", İA, X, 776-778; Recâ Düveyderî, "es-Sûdân", el-Mevsûʿatü'l-ʿArabiyye, Dımaşk 2005, XI, 211-216.

Ahmet Kavas

SUDEY b. ACLÂN

(bk. EBÛ ÜMÂME).

SÛDÎ BOSNEVÎ

(ö. 1007/1599 [?])

Boşnak asıllı Osmanlı âlimi ve şârihi.

Bosna-Hersek'te Karadağ sınırına yakın Čajniče kasabasına bağlı Sudići köyünde doğdu. Adı Ahmed olup Sûdî diye adlandırılması doğduğu köye nisbetledir. Bursalı Mehmed Tâhir tarafından Foçalı diye gösterilmesi (Osmanlı Müellifleri, I, 323) büyük ihtimalle o dönemde Čajniče yakınındaki Foça'nın (Foča) daha meşhur olmasındandır. İlk eğitimini muhtemelen Foça'da aldıktan sonra Saraybosna'ya gitti. Şerh-i Gülistân'ındaki kayıtlardan öğrenim hayatının bir kısmının burada geçtiği anlaşılmaktadır. Daha sonra İstanbul'a geçerek yüksek öğrenimini tamamladı. Öğreniminin ardından kısa bir süre Erzurum'a ve oradan Diyarbekir'e gitti. Bu sırada yirmi beş yaşlarında olduğu tahmin edilen Sûdî, Diyarbekir'de Molla Muslihuddîn-i Lârî'nin derslerine katıldı. Ardından Dımaşk'a geçerek Halîm-i Şirvânî'den Gülistân'ı okudu, Sabûhî-i Bedahşî ve Hüseyn-i Hârizmî'nin derslerine devam etti. Bağdat, Kûfe ve Necef'te birkaç yıl kalıp tahsilini sürdürdü. Bu dönemde hac farîzasını da ifa edip İstanbul'a döndü.

İstanbul'da Atmeydanı'ndaki İbrâhim Paşa Sarayı'nda bulunan Gılmân-ı Hâssa'ya hoca tayin edildi. Ancak kısa bir süre sonra büyük ihtimalle Sokullu Mehmed Paşa'nın vefatının ardından emekli edilerek görevinden uzaklaştırıldı. Ardından inzivaya çekilip eserlerini yazmakla meşgul oldu. "Hazreti Îsâ ömrü boyunca duacı Sûdî gibi hiç evlenmemiştir" şeklindeki sözüne göre kendisi de hiç evlenmemiştir (Şerh-i Dîvân-ı Hâfız, III, 171). Kâtib Çelebî, Nev'îzâde Atâî ve Safvetbeg Bašagić'e göre 1000 (1591-92) yılında, Bursalı Mehmed Tâhir ve Šaćir Sikirić'e göre 1005'te (1596-97) vefat etti ve İstanbul Aksaray'da Yûsuf Paşa Camii hazîresinde defnedildi. Aynı tarih Şerh-i Gülistân'ın başındaki mukaddimede de bulunmaktadır. Ancak Sa'dî-i Şîrâzî'nin Bostân'ına yazdığı şerhi 2 Şevval 1006 (8 Mayıs 1598) tarihinde tamamladığına göre Sûdî'nin en erken 1007 (1599) yılında vefat ettiği tahmin edilmektedir (Hoca, s. 16). Sûdî özellikle Fars dili ve

edebiyatı konusunda dönemin başarılı âlimlerinden biriydi. Bazı Arapça eserlerin tercüme ve şerhiyle meşgul olması Arapça'ya da vâkıf olduğunu, Türkçe şerh ve tercümeleri yanında Gılmân-ı Hâssa'ya hoca tayin edilmesi de iyi Türkçe bildiğini göstermektedir.

Eserleri. 1. Şerh-i Dîvân-ı Hâfız. Müellif, daha önce Mustafa Sürûrî ve Şem'î tarafından yapılan şerhlerin yeterli olmadığına kanaat getirerek bu eserini kaleme almış ve anılan şerhlerin hatalarına işaret etmiştir. Eser ilk defa üç cilt (Bulak 1250), daha sonra Sadreddin Konevî şerhinin kenarında iki cilt (İstanbul 1289) halinde neşredilmiştir. Ancak her iki neşir de ilmî bakımdan yeterli seviyede değildir. 2. Şerh-i Gülistân. Sa'dî-i Şîrâzî'nin eserine yaptığı şerhtir. Çağdaş araştırmacılardan Šaćir Sikirić bu şerhi diğer Gülistân şerhleriyle karşılaştırmış ve bazı hataları olmakla birlikte Sûdî'nin diğerlerine üstünlüğünü ortaya koymuştur. İstanbul'da beş defa neşredilen eser (1249, 1276, 1286, 1291; Şem'î'nin şerhiyle birlikte, İstanbul 1293) H. Hoştinat, Z. Çâvûşî ve A. A. Kâzımî tarafından Şerḥ-i Sûdî ber Gülistân adıyla Farsça'ya tercüme edilmiştir (Tahran 1349 hş.). 3. Şerh-i Bostân. Yine Sûdî Sa'dî-i Şîrâzî'nin eserine, Mustafa Sürûrî, Şem'î ve Bursalı Havâyî tarafından yapılan şerhleri beğenmemiş ve onların hatalarına da işaret ettiği bu şerhi kaleme almıştır (I-II, İstanbul 1288). Eser, Ekber Behrûz tarafından Şerḥ-i Sûdî ber Bostân-ı Saʿdî adıyla Farsça'ya çevrilmiştir (I-II, Tebriz 1352 hş.). 4. Şerh-i Lugat-ı Şâhidî. İbrâhim Şâhidî'nin manzum Farsça lugatçesinin şerhi olan ve kaynaklarda zikredilmeyen eserin bir nüshasını Nazif M. Hoca tesbit etmiştir (Süleymaniye Ktp., nr. 688). 5. Risâle-i Sûdî Efendi. Hâfız-ı Şîrâzî'nin ilk gazelinin ikinci beytiyle Sa'dî-i Şîrâzî'nin Gülistân'ındaki bir beyte yazdığı şerhi ihtiva eden iki ayrı risâlesi Nazif M. Hoca tarafından neşredilmiştir (bk. bibl.). 6. Şerh-i Kâfiye. İbnü'l-Hâcib'in nahve dair eserinin Türkçe tercüme ve şerhidir (yazma nüshaları için bk. Hoca, s. 32-33; Muʿcemü'l-maḫṭûṭât, I, 585). Eser el-Kâfiye'nin Arapça metni ve şerhi, Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin Farsça tercümesi ve şerhiyle birlikte Şurûhu'l-Kâfiye se Zebân Arabî, Fârisî, Türkî adıyla Osman Hilmi Karahisarlı tarafından neşredilmiştir (İstanbul 1312). 7. Şerh-i Şâfiye. Yine İbnü'l-Hâcib'in sarf ilmine dair eserinin Türkçe tercüme ve şerhidir (yazma nüshaları için bk. a.g.e., a.y.).

Sûdî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Tercüme-i

Takrîrât alâ Hutbeti Ferîdü'd-dîn (İbnü'l-Hâcib'e ait eserin Türkçe tercümesidir); Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Hidâyeti'l-ḥikme (Kādî Mîr Meybüdî tarafından Esîrüddin el-Ebherî'nin Hidâyetü'l-ḥikme adlı eserine yazılan şerhin hâşiyesidir); ed-Dav' Tercümesi (Tâceddin el-İsferâyînî'nin Arap nahvine dair eserinin Türkçe tercümesidir); Şerh-i Mesnevî; Risâle-i Müşkilât-ı ve Istılâhât-ı Mesnevî. Sûdî'nin ayrıca Fettâhî'ye ait Ḥüsn ü Dil'i Türkçe'ye çevirdiği kaydedilmektedir (Šabanović, s. 94).

BİBLİYOGRAFYA

Sûdî Bosnevî, Şerh-i Dîvân-ı Hâfız, Bulak 1250, III, 171; Atâî, Zeyl-i Şekāik, II, 332; Kâtib Çelebî, Fezleke, I, 7; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 244-245; II, 1021, 1372-1373, 1504; Mes'ûd-i Harâbâtî [Muallim Nâci] - Şeyh Vasfî, Şöyle Böyle, İstanbul 1302, s. 95-97; Osmanlı Müellifleri, I, 323-324; Mehmet Hanciç, el-Cevherü'l-esnâ fî terâcimi ʿulemâʾi ve şuʿarâʾi Bosna, Kahire 1349/1930, s. 101-103; a.mlf., Književni Rad Bosansko-Hercegovačkih Muslimana, Sarajevo 1934, s. 62-64; Rypka, HIL, s. 103, 262, 266; FME, s. 191, 192, 199, 300-301; Hazim Šabanović, Književnost Muslimana BiH na Orijentalnim Jezicima, Sarajevo 1973, s. 89-95; Nazif M. Hoca, Sûdî, Hayatı, Eserleri ve İki Risâlesi'nin Metni, İstanbul 1980, s. 11-47; Safvetbeg Bašagić, Bošnjaci i Hercegovci u Islamskoj Književnosti, Sarajevo 1986, s. 53-57; a.mlf., Znameniti Hrvati, Bošnjaci i Hercegovci u Turskoj Carevini (Bošnjaci i Hercegovci u Islamskoj Književnosti içinde), s. 426; Fehim Nametak, Pregled Književnog Stvaranja Bosansko-Hercegovačkih Muslimana na Turskom Jeziku, Sarajevo 1989, s. 14, 65, 66, 137; Amir Ljubović - Sulejman Grozdanić, Prozna Književnost Bosne i Hercegovine na Orijentalnim Jezicima, Sarajevo 1995, s. 112-113, 193-194, 206-208; Muʿcemü'l-maḫṭûṭâti'l-mevcûde fî mektebâti İstânbûl ve Ânâṭûlî (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok], I, 585-586; Šaćir Sikirić, "Sûdî Kao Komentator Sâdijina Gulistana", POF, I (1950), s. 51-67; Džemal Ćhajić, "Ahmed Sudi Bošnjak", a.e., XXVIII-XXIX (1980), s. 103-122; Hamid Algar, "Persian Literature in Bosnia-Herzegovina", Journal of Islamic Studies, V/2, Oxford 1994, s. 256-257; Kāmûsü'l-a'lâm, IV, 2677;

Kathleen Burrill, “Sūdī”, EI² (İng.), IX, 762; Semih Ceyhan, “Mesnevî”, DİA, XXIX, 331.

Muhammed Aruçi

SUDÛR

(الصدور)

Varlığın mutlak birden çıkıp bir sıra düzeni içinde evreni oluşturması anlamında felsefe terimi.

Sözlükte “doğmak, meydana çıkmak, sâdır olmak, zuhur etmek” anlamında masdar olan sudûr kelimesi felsefe terimi olarak kâinatın meydana gelişini yorumlamak üzere tasarlanan, yoktan ve hiçten yaratma (halk) inancından farklı olduğu ileri sürülen teoriyi ifade eder. Sudûr yerine “akmak, fışkırmak, taşmak” mânasındaki feyz de kullanılır. Batı dillerinde sudûr procession, feyz ise emanation terimleriyle ifade edilir. Semavî dinler tarafından evrenin Allah’ın mutlak irade ve kudretiyle sonradan ve yoktan yaratıldığına dair verilen bilgilerin birtakım mantıkî açmazlara sebep olduğu gerekçesiyle Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar, evrenin ortaya çıkışını çelişkilerden uzak ve daha anlaşılabilir bir sistemle açıklamak üzere kaynağını Plotin’den alan sudûr teorisini benimsemişlerdir. Ancak söz konusu teori, Plotin’in İslâmî kaynaklarda Es̱ûlûcyâ ve Kitâbü’r-Rubûbiyye diye geçen Enneades adlı eserinde varsa da hiyerarşik bir sistem şeklinde ilk defa Fârâbî felsefesinde görülür. Bu teoriyle filozof ezelî ve kadîm olanla sonradan olanı, değişmeyenle değişikliğe uğrayanı, bir başka deyişle bir ve mutlak olanla çok ve mümkün olan varlıklar arasındaki ilişkiyi belirtmek, böylece en ulvîsinden en süflîsine kadar bütün kâinatı bir sıra düzeni içinde yorumlamak istemiştir. Sistem âdeta yukarıdan aşağıya, aşağıdan yukarıya inip çıkan bir dönme dolap gibi düşünülecek olursa burada mânevî ve maddî varlıkların yeri, mahiyet ve fonksiyonları belirlenmiş olduğundan aynı zamanda determinist bir sistemdir. Sudûr teorisinde ikisi mânevî (ma‘kūl), biri maddî (mahsûs) olmak üzere üç varlık alanı söz konusudur. Sistemin en başında ve en üstte mutlak bir olan Allah, ardından sayıları on olan göksel akıllar gelmektedir; bunlar, Fârâbî’nin ikinciler (sevânî) ve maddeden soyut-ayrık varlıklar (müfârikāt) dediği ruhanîler (melekler) anlamına gelmektedir. En altta ise mükemmellikten en uzak olan ve eksikliği temsil eden şekilsiz ilk madde (heyûlâ) bulunmaktadır. Göksel akıllar veya ruhanîler Allah ile maddî kâinat

arasında aracı işlevi görmektedir. Sudûrun şu şekilde gerçekleştiği düşünülmüştür:

1. Mutlak bir. Allah her türlü eksiklikten, zıt ve zıtlıktan uzak, var olan her şeyin ilk sebebi, salt iyi, yalın (basît), ortağı ve benzeri bulunmayan, varlığı için yokluk söz konusu olmayan, kendi kendine yeterli olduğundan bilgisi, bilmesi ve bilinmesi için hiçbir şeye muhtaç bulunmayan, aşkın, yetkin ve yüce bir varlıktır. O her tür iyilik ve güzelliğin kaynağı olup bilfiil akıldır, kendi zâtını bilir, dolayısıyla kendisi tarafından bilinir. Diğer bir ifadeyle O hem akıl hem akleden (âkıl) hem de akledilendir (ma'kūl). Bu kavramların üçü de Allah hakkında aynı şeyi yani mutlak bilinci ifade etmektedir. Hiçbir şeye muhtaç olmadığı için O'nun herhangi bir amacı da yoktur, zira amaç bir eksikliği ve ihtiyacı belirtir. Halbuki yüce ve aşkın olan varlık süflî ve bayağı varlıkları amaç edinmez. Şu halde son derece cömert ve kâmil olan Allah kâinatın varlığı için yeter sebeptir. O'nun salt akıl olması, kendi zâtını bilmesi ve düşünmesi sayesinde irade ve ihtiyarına gerek kalmadan bu varlık tabii bir zorunlulukla O'ndan çıkarak (sudûr) meydana gelmiştir. Yalnız buradaki zorunluluk mantık bakımından değil Allah'ın zorunlu varlık oluşundan kaynaklanmaktadır. İlk olanın (Allah) kendi zâtını düşünmesi ve bilmesi bütünüyle varlığı ve varlıktaki muhteşem düzeni bilmesi demektir. Şu halde bilme ve düşünme bir eyleme sebep teşkil etmiştir. Bu bakımdan Fârâbî'ye göre bilme ile yaratma aynı anlama gelmektedir. İbn Sînâ ise irade sıfatını ilim sıfatına indirgediğinden Allah'ın kendi zâtını bilmesinin var oluşun ve varlıktaki düzenin iradeyle gerçekleştiğini belirtmektedir. Şüphesiz bu teori evrenin ezelî olduğu düşüncesini de beraberinde getirir. Çünkü Allah'ın bilgisi zâtı gibi ezelî olduğuna ve O ezelden beri kendini bildiğine göre bu bilmenin sonucunda meydana gelen varlığın da ezelî olması mantıkî bir zorunluluktur. Dolayısıyla sudûrun semavî dinlerdeki, "Evren Allah'ın mutlak iradesiyle yaratılmıştır" ilkesiyle bağdaşan bir yanı yoktur. Gerçi sudûrcu filozoflar âlemin zaman bakımından ezelî, fakat mertebe yani ontolojik açıdan sonradan olduğunu savunursa da zaman dışı ve müteâl olan o yüce kudreti evrenle zamandaş saymak bir çelişkidir.

2. On akıl. Mutlak birin özünde hiçbir şekilde çokluk bulunmadığı, salt ve yalın olduğu için O'nun fiili de bir ve tek olmalıdır. Bu sebeple Plotin'in, "Birden ancak bir çıkar" önermesi uyarınca bir olan Allah'ın kendi zâtını

düşünmesi ve bilmesi sonucunda O'ndan mânevî bir cevher olan ilk akıl çıkmıştır. Çünkü Allah bilfiil akıl, akleden ve akledilen olduğundan aklın fiili de akıl olacaktır. İlk akıl sayı bakımından bir olmakla beraber iki farklı niteliğe sahiptir; o Allah'a nisbetle zorunlu, kendi özü itibariyle mümkün bir varlıktır ve bu sebeple çokluk karakteri taşımaktadır. Akıl olması ve Allah'tan aldığı feyizle dolması hasebiyle bu akıl zorunlu olarak düşünür; fakat hem kendisinden taşıp çıktığı ilki yani Allah'ı hem de kendisinin mümkün ve sonradan olduğunu düşünmek zorundadır. Düşüncedeki bu farklılık sebebiyle de çoğalma başlamaktadır. Şöyle ki, ilk aklın Allah'ı düşünmesinden ikinci akıl, kendisinin mümkün varlık oluşunu düşünmesinden birinci göğün (atlas feleği) nefsi ve maddesi meydana gelmiştir. Ancak ilk akıldaki bu çoğalma yetisi mutlak birden değil onun kendi özünden kaynaklanmakta, böylece Allah'ın birliğine herhangi bir noksanlık gelmemektedir. Bu konuda İbn Sînâ ilk aklın Allah'a nisbetle zorunlu, özü itibariyle mümkün olduğu ayırımını yapmıştır. Buna göre ilk aklın Allah'ı düşünmesinden ikinci akıl, Allah'a nisbetle zorunlu olduğunu düşünmesinden birinci göğün (felek) nefsi, kendisinin mümkün varlık oluşunu düşünmesinden birinci göğün maddesi meydana gelmiştir. Plotin, ilk aklın Allah'tan taşıp çıkmasıyla O'nun birliğine halel gelmediğini ve zâtında bir eksilme olmadığını güneşten ışınların çıkıp zayıflamasının güneşte bir değişime ve eksilmeye yol açmadığı örneğiyle izah eder (Tâsûʿât, s. 430). İkinci akıl da ilk akla göre zorunlu, özü bakımından mümkün olduğundan Allah'ı düşünmesiyle üçüncü akıl, mümkün olduğunu düşünmesiyle sabit yıldızlar küresinin nefsi ve maddesi meydana gelir. Böylece her akıl kendinden sonra bir başka aklı ve nefsiyle birlikte bir gök küresini oluşturur. Bu sistemde nefsin işlevi gök kürelerini dairesel hareket ettirmektir. Böylece sudûr olgusu güneş sistemindeki gezegenlerin sayısınca devam ederek ay küresinin aklı olan faal akılda son bulur. Faal akıl ay altı âlemdeki her çeşit fizikî, kimyevî, biyolojik ve fizyolojik oluş ve bozuluşun ilkesi sayıldığından ona "vâhibü's-suver" (dünyadaki her varlık türüne belli bir şekil ve sûret veren) denilmektedir. Sudûr hiyerarşisinde bir önceki akıl bir sonrakinden Allah'a yakınlığı ve aldığı feyiz itibariyle daha üstün sayılmaktadır. Faal akıl Allah'a en uzak, dünyaya en yakın akıldır. Fârâbî, Allah ile maddî kâinat arasında aracılık işlevi gören akılların sonuncusu olan faal aklın vahiy getiren melek Cebrâil'e tekabül ettiğini iddia etmekteyse de İslâm dininde Cebrâil'e vahyi tebliğ

dışında dünyayı yönetme gibi bir görev verilmiş değildir.

3. Madde (heyûlâ). “Potansiyel bir güç ve bir imkân” anlamına gelen, aynı zamanda bütün maddî varlıkların ilkesi sayılan heyûlâ yetkinlikten en uzak varlık olup bu teoride iniş yayının sonu, çıkış ve yükseliş yayının başlangıcı kabul edilmektedir. Heyûlânın oluşumunu sağlayan faal akılla gök kürelerinin dairesel dönüşüdür. Heyûlâ madde olması itibariyle birdir, fakat cins ve türleri farklı kılan, yani eşyaya şekil veren faal aklın etkisidir. Böylece heyûlâ şekil ve sûret kazanarak önce su, toprak, ateş ve havadan ibaret dört unsur meydana gelir; bunlar da belli oranda birleşerek cisimler dünyasını oluşturur. Çıkış ve yükseliş yayına ilişkin sıra düzeninde önce cansız, sonra canlı cisimler, ardından bitki ve hayvanlar âlemi, en sonunda düşünen canlı olarak insan ortaya çıkmaktadır. İnsanlar arasında en üst mertebede, varlığın ilk prensibini ve son gayesini sorgulayan ve onu sebep-sonuç bağlamında teorik düzeyde temellendiren filozofla aldığı vahiy sayesinde dinî hayatı, hukuk ve ahlâkı düzenleyerek toplumlara önderlik ve rehberlik eden peygamber bulunmaktadır. Ancak faal akıl filozofun güç halindeki heyûlânî aklına etki ederek onu aktif hale (bilfiil akıl) getirir. Sonra duyu algılarıyla hiçbir ilişkisi bulunmayan müstefâd akıl gelir. Teorik düzeyde bilgi üreten, keşif ve ilhama açık olan bu akıl insanın ulaşabileceği en yüksek düzeydir. Keşif ve ilhama açık olduğu için doğrudan faal akılla ilişki (ittisâl) kuracak yetkinliğe sahiptir. Bu ilişkide faal akıl filozofun teori üreten müstefâd aklına, peygamberin de pratiğe yönelik mütehayyile gücüne etki ederek ilkinde felsefî bilgi, ikincisinde vahiy bilgisi meydana gelir. Bazıları, akıl gücünün hayal gücünden üstün olduğunu gerekçe göstererek Fârâbî’nin filozofu peygamberden üstün gördüğünü ileri sürmüşlerse de bunun isabetli bir yorum olduğu söylenemez. Çünkü faal akıldan gelen feyiz peygamberin yetkin olan müstefâd aklından sonra onun hayal gücüne intikal eder. Dolayısıyla peygamberin temsil ettiği vahiy bilgisi hem teoriyi hem pratiği içermekte olduğundan üstünlük filozofa değil peygambere aittir. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâî filozofların sudûr yorumlamalarındaki çıkış ve yükseliş yayı beşerî aklın faal akılla ittisâliyle tamamlanmaktadır. Ancak Plotin’e göre yükseliş, yaşanan mistik bir cezbe ve kendinden geçme sonucu insanın ilk olan mutlak birde fâni olmasıyla gerçekleşir (Fârâbî, el-Medînetü’l-fâżıla, s. 37-38, 46-47, 55-58; es-Siyâsetü’l-medeniyye, s. 31-32, 34-35, 47-48, 52-55; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ, s. 355-360, 362-363, 366-370; en-Necât, s. 280-288).

Plotin'in sudûr teorisi, topyekün varlığı bir sıra düzeni içinde insanın önüne serdiğinden özellikle hıristiyan teolojisi ve teosofik felsefe için ilham kaynağı, dinle felsefeyi uzlaştırmak isteyen Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar açısından ise değerlendirilmesi gereken bir fırsat olarak görülmüştür. Ancak bu teorinin Batlamyus astronomisinin içini doldurmak ve onu anlamlandırmak üzere geliştirilmiş olduğu da düşünülebilir.

Başta Gazzâlî olmak üzere sudûr teorisi İbn Rüşd, Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî ve Takıyyüddin İbn Teymiyye gibi kelâmcı ve filozoflarca çeşitli açılardan eleştirilmiştir. Şöyle ki: 1. Allah'ın varlığını ve O'nun kendi zâtını bilmesini kâinatın O'ndan taşıp çıkması için yeter sebep saymak, diğer bir ifadeyle sudûr olayının zorunlu olduğunu savunmak Allah'ın irade ve ihtiyarını inkâr veya en azından onu sınırlamak anlamına gelir. Bu da pasif bir tanrı anlayışına yol açtığından teolojik açıdan kabul edilemez. 2. Bu teoriyi temellendiren filozoflar her ne kadar sudûrun zaman dışı olduğunu söylüyorsa da sudûr bir olgu ve eylem olduğuna göre belli bir süreçte gerçekleşmesi gerekir. Onlar yaratma fiilinde zaman problemini çözemedikleri için bu teoriyi benimsemişlerdir. Halbuki zaman bakımından yaratma ile sudûr arasında herhangi bir fark yoktur. 3. Mânevî, yalın ve salt olan varlığın fiili de bir ve tektir; dolayısıyla, "Birden ancak bir çıkar" hipotezinden hareketle, "Allah'tan ilk sudûr eden bir olan ilk akıldır" derken mânevî birer varlık olan bu akılların göksel varlıkların cismini ve nefsini, faal aklın da heyûlâyı meydana getirdiği iddia edilmektedir ki bu apaçık bir çelişkidir. 4. Bu sistemde Allah sadece kendi zâtını bildiği halde O'ndan sudûr eden akıllar hem Allah'ı hem kendi varlıklarının sonradanlığını bilmektedir. Bu, akılların bilgisinin Allah'ın bilgisinden daha çok ve daha kapsamlı olduğu anlamına gelir ki bu durum ulûhiyyet kavramıyla ve Allah'ın mutlak kemaliyle bağdaşmaz (Gazzâlî, s. 125-130; İbn Rüşd, s. 226-234; Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, III, 156-158).

Sudûr teorisinin İslâm felsefe ve kültürüne yansımaları küçümsenmeyecek ölçüdedir. Bu sistemle Meşşâî felsefesi yeni Eflâtuncu unsurlarla eklektik bir görünüm arzederken Sühreverdî el-Maktûl ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî gibi mistik ve teosofik düşünürlerin varlığın oluşum ve işleyişini yukarıdan aşağıya, metafizikten fiziğe ya da mânevî ve ruhanî olandan süflî ve maddî olana doğru bir sıra düzeni içinde yorumlamaları farklı isimlerle de olsa

âdeta bir gelenek olmuştur. Bu teorideki akl-ı evvel, akl-ı kül, akl-ı küllî, nefs-i kül ve nefs-i küllî kavramları Şiî-bâtınî düşüncesinde, tasavvuf ve edebiyat alanlarında farklı bağlamlarda yaygın biçimde kullanılmaktadır. İbn Sînâ kanalıyla Eş‘arî kelâmına yansıyan vâcip, mümkin, vâcibü’l-vücûd, mümkinü’l-vücûd, vâcib bi-zâtih, vâcib bi-gayrih gibi kavramlar dışında sistemin bütünüyle benimsendiği söylenemez (bk. Seyyid Şerîf el-Cürcânî, II, 329-331).

BİBLİYOGRAFYA

Plotinus, Tâsûʿât (trc. Ferîd Cebr), Beyrut 1997, s. 430; Fârâbî, el-Medînetü’l-fâżıla (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1986, s. 37-38, 46-47, 55-58; a.mlf., es-Siyâsetü’l-medeniyye (nşr. Fevzî M. Neccâr), Beyrut 1964, s. 31-32, 34-35, 47-48, 52-55; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât (1), s. 355-360, 362-363, 366-370; a.mlf., en-Necât (nşr. Mâcid Fahrî), Beyrut 1405/1985, s. 280-288; Gazzâlî, Filozofların Tutarsızlığı (trc. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu), İstanbul 2005, s. 125-130; Ebü’l-Berekât el-Bağdâdî, el-Muʿteber fi’l-ḥikme (nşr. Şerefeddin Yaltkaya - Süleyman Nedvî), Haydarâbâd 1358, III, 156-168; İbn Rüşd, Tehâfütü’t-Tehâfüt (nşr. M. Bouyges), Beyrut 1930, s. 226-234; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Şerḥu’l-Mevâḳıf, İstanbul 1239, II, 329-331; Abdurrahman Bedevî, Ḫarîfü’l-fikri’l-Yunânî, Beyrut 1979, s. 124-126, 134-143; Cemîl Salîbâ, el-Muʿcemü’l-felsefî, Beyrut 1982, I, 724-725; Mahmut Kaya, “Fârâbî”, DİA, XII, 149-150.

Mahmut Kaya

SÛFESTÂİYYE

(السوفسطائيّة)

Varlık ve olayların gerçekliğini ve bilgilerin doğruluğunu inkâr eden, doğru ve geçerli bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığını savunan felsefî akımın genel adı.

Sözlükte "zeki, mâhir" anlamına gelen sofist (sophistes) kelimesine mensubiyet ifade eden sûfestâiyye literatüre Yunanca'dan geçmiş olup sûfistâiyye şeklinde de söylenmektedir. Sofist kelimesi aslında olumlu bir anlama sahipken felsefede zamanla "yanıltıcı sözler kullanarak muhatabı aldatmayı ve küçük düşürmeyi sanat edinenler" şeklinde olumsuz içerikli bir terim haline gelmiştir. Bu eğilimde olanlara "yanıltıcı hikmete mensup kişiler" mânasında sofistler veya Sûfestâiyye denilmiştir. "Boş ve anlamsız söz" mânasında Arapça'ya geçen safsata (sofizm) kelimesi de aynı köktendir.

Antik Yunan düşüncesinin ilk dönemlerinde belli bir alanda uzmanlığı olan bilge kişiye sofist denilirken sonraları zayıf delilleri güçlü gibi göstermeye çalışan ve belâgatla insanları ikna edip amacına ulaşmak isteyen hatipler için kullanılmaya başlanmıştır. Sofistlerin ortaya çıkmasında eski Yunan'daki çeşitli ekollerin varlık ve bilgi konusunda farklı, bazan da birbirine zıt düşünceler ileri sürmesinin etkisi olmuştur. Bu tür görüşler zihinleri karıştırmış ve katı şüpheciliğin artmasına yol açmıştır. Sokrat'a yönelik safsataları sebebiyle Eflâtun ve diğer filozoflar tarafından şiddetle eleştirilen sofistlerin en meşhuru Protagoras'tır. Felsefe tarihinde sofistlere karşı gösterilen tavır Aristo ile devam etmiş, bunlar, Roma döneminde bütünüyle popüler kültür ve bilimsel olmayan şüphecilikle özdeşleştirilmiştir.

İslâm düşüncesinde kelâmcılar, bilgi bahsini işlerken eşyanın (nesne ve olaylar) hakikatinin sabit ve gerçek olduğunu belirtmek suretiyle Sûfestâiyye'yi reddetmişlerdir. Onlara göre Sûfestâiyye, eşyanın hakikatinin sabit olmadığını veya olsa bile insan bilgisinin buna

ulaşamayacağını iddia eder, ayrıca duyulara dayalı apaçık bilgileri de eleştirip bunların neticelerinden şüphe duyar. Bu grubun özelliği, duyuların yanıltıcılığından ve bunların topladığı verilere dayanan aklın ulaştığı hükümlerden, hatta zaruri bilgilerden bile emin olmayıp onları inkâra kadar varan bir şüphe ile karşılamaktır. Sûfestâiyye'nin kesin delillere karşı çıkması, onlardan bir kısmının akla ve duyulara güvenmemesi, bazılarının bilinmezciliğe kayması bir kısmının aşırı göreceliği savunmasından kaynaklanmaktadır (Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, s. 91; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, I, 193; Nûreddin es-Sâbûnî, s. 17, 62; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, s. 42).

Sûfestâiyye'nin iddiasına göre zorunlu kabul edilen bilgilerin bir kısmı duyulara dayanır. Halbuki gözü rahatsız olan kimsenin bir şeyi çift görmesi, safra hastalığına tutulanın tatlıyı acı bulması, bir nesnenin uzağında bulunanın onu küçük olarak algılaması, gemide yolculuk edenin sahilin hareket ettiğini zannetmesi örneklerinde olduğu gibi duyu verileri çoğu zaman insanı yanıltır. Böylece sözü edilen nesne ve olayların hangisinin gerçek, hangisinin yanlış olduğu kesinlik derecesinde bilinemez. Apaçık bilgiler (bedîhiyyât) konusunda da Sûfestâiyye tarafından ileri sürülen birçok eleştiri vardır. Bunların dışında kalan nazarî konular ise teselsül ve kısır döngüye meydan vermemek için zorunlu bilgilere dayandırılmalıdır. Sonuç olarak Sûfestâiyye'ye göre apaçık ilkeler dahil hiçbir bilginin diğerine karşı üstünlüğü söz konusu olmadığından bütün bilgiler karşısında çekimser kalmak gerekmektedir (Tehânevî, II, 368-369).

Kuruntu, inanç veya şüpheye dayalı gördükleri için âlemde doğru ve geçerli bilgi elde etmenin mümkün olmadığını savunan Sûfestâiyye kelâm kitaplarında İnâdiyye, İndiyye ve Lâedriyye olmak üzere üç grup halinde tanıtılmıştır. İnâdiyye nesne ve olayların gerçekliğini inkâr eden, bilgi sanılan şeylerin birtakım hayal ve vehimlerden ibaret olduğunu iddia eden gruptur. Bunlara göre hakikat su şeklinde görünen serap gibi olup hayal ve kuruntudan ibarettir. İkinci grup hakikati kişinin kendi telakkisine nisbet ettiklerinden "rölativist" anlamında İndiyye diye anılmıştır. Meselâ filozoflar arasında bir varlık farklı anlayışlara göre cevher, araz, kadîm veya hâdis olabilmektedir. Lâedriyye ise nesne ve olaylar hakkındaki bilginin varlığını da yokluğunu da inkâr eden, şüphe içinde olan, hatta şüphe içinde bulunduğundan da şüphe ettiğini ileri süren agnostik gruptur. Bunlar her

şeyin varlığı ve bilgisi hakkında tereddüt içinde bulunur (bk. LÂEDRİYYE). Kelâmcılar Sûfestâiyye'nin özellikle bu grubuyla tartışmaya girmenin anlamsız olduğu kanaatindedir (Mâtürîdî, s. 234-235; Teftâzânî, s. 23-25; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, s. 43).

Genel olarak değerlendirildiğinde İslâm literatüründe Sûfestâiyye'ye atfedilen görüşlerin aklın kabul etmeyeceği ve insan tabiatına uygun düşmeyen iddialar olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü onlar akla ve duyulara güvenmeyen, gerçekliği kaçınılmaz bir şekilde ortada bulunan hususlara karşı direnen, hakikatleri inkâr eden, bilse de bilmez gibi görünen kimseler olarak ortaya çıkmıştır. Çeşitli taktik ve teknikler kullanmaya özen gösteren Sûfestâiyye'nin düzenlediği öncüllerin hiçbiri akla veya duyulara dayanan kesin hükümler (burhan, yakīn) değildir. Ayrıca kendi görüşlerine sarılmaları da eleştirdikleri aşırı sübjektiflik yaklaşımıyla çelişmektedir. Bu yüzden İslâm âlimleri sofizmi şiddetle eleştirmiştir. Sûfestâiyye'nin iddiaları kabul edildiği takdirde kesin, sabit, üzerinde uzlaşılabilen herhangi bir kural ve kriterden söz etmek mümkün değildir. Bu sadece İslâmiyet için değil bütün din ve düşünceler için de kabul edilmez bir saplantıdır. Esasen aşırı şüpheci ve agnostik düşünceler giderek zayıflamış, sofizm ise devre dışı bırakılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, Beyrut 1998, II, 368-369; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 234-235; Fârâbî, el-Elfâẓü'l-müstaʿmele fi'l-manṭıḳ (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut 1968, s. 105; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Mefâtîḥu'l-ʿulûm, Kahire 1401/1981, s. 91; İbn Sînâ, Kitâbü'ş-Şifâʾ: Sofistik Deliller (trc. Ömer Türker), İstanbul 2006, s. 42; a.e.: II. Analitikler (trc. Ömer Türker), İstanbul 2006, s. 113; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Tebṣıratü'l-edille (nşr. Hüseyin Atay), Ankara 2004, I, 169, 193; II, 527; Nûreddin es-Sâbûnî, el-Bidâye fî uṣûli'd-dîn (nşr. Bekir Topaloğlu), Dımaşk 1399/ 1979, s. 17, 62; Teftâzânî, Şerḥu'l-ʿAḳāʾid, İstanbul 1976, s. 23-25, 108; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Şerḥu'l-Mevâḳıf, İstanbul 1286, s. 42-43; İzmirli, Yeni İlm-i

Kelâm, I, 62-63; İsmail Fenni, Lugatçe-i Felsefe, İstanbul 1341, s. 647-649; Mustafa Namık Çankı, Büyük Felsefe Lûgatı, İstanbul 1958, III, 200-201; Murâd Vehbe, Muʿcemü'l-felsefe, Kahire 1979, s. 222-223; Kâmıran Birand, İlk Çağ Felsefesi Tarihi, Ankara 1987, s. 30-31; Süleyman Hayri Bolay, Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, Ankara 1996, s. 373; İbrahim Emiroğlu, Mantık Yanlışları, Ankara 2003, s. 18-23, 88-177, 181; I. R. Netton, "al-Sūfisṭāʾiyyūn", EI² (İng.), IX, 765.

İbrahim Emiroğlu

SUFFE

(الصفّة)

Mescidi Nebevî’nin bitişiğinde yoksul sahâbîlerin barınması için yapılan ve giderek bir eğitim kurumu haline gelen yer.

Sözlükte “gölgelik” anlamına gelen suffe, Mescidi Nebevî’nin giriş kısmında Medine’de evleri ve kalabilecek yakınları olmayan sahâbîlerin barınması için yapılan mekânın adı olmuştur. Burada kalan ve çoğunluğunu muhacirlerden oluşan topluluğa “ashâbü’s-Suffe / ashâb-ı Suffe” veya “ehlü’s-Suffe / ehl-i Suffe” denilmiştir. Ashâb-ı Suffe, ihtiyaçları Resûl-i Ekrem ve zengin sahâbîler tarafından karşılandığı için “adyâfü’l-İslâm” (müslümanların misafirleri), çeşitli kabilelere mensup olmaları dolayısıyla “evfâd” diye de isimlendirilmiştir.

Hz. Peygamber, Medine’ye hicretinin ardından Mescidi Nebevî'yi inşa ettirirken ailesine ait odaların yanı sıra mescidin güney tarafına düşen giriş kısmında kimsesiz fakir sahâbîlerin barınması için bir gölgelik yaptırdı. Kâbe’nin kıble olmasıyla birlikte bu gölgelik mescidin kuzeyine alındı, daha sonra genişletilen Mescidi Nebevî’ye dahil edildi. Gerek Mekke muhacirlerinden gerekse daha sonra İslâm’ı kabul edip Medine’ye hicret edenlerden yoksul, bekâr ve yakını bulunmayan sahâbîler

burada kalıyordu. Ayrıca ensardan ve Abdullah b. Ömer gibi evleri olan muhacirlerden bazılarının Suffe ehline imrenerek onlarla birlikte kaldıkları ve onlardan sayıldıkları bilinmektedir (Buhârî, “Ṣalât”, 58; Nesâî, “Mesâcid”, 29). Yeni katılanlar veya evlenip ayrılanlar olduğu için ashâb-ı Suffe’nin sayısı sürekli değişiyordu. Kaynaklarda Suffe’nin mekân olarak genişliği tam olarak bildirilmemiş olsa da burada aynı anda yetmiş kişinin kaldığına dair rivayetler bu konuda bir fikir vermektedir. Çeşitli zamanlarda kalanların toplam sayısının 400’e ulaştığı ifade edilmektedir. Medine’ye gelip orada bir tanıdığı bulunmayanlar ve Medine’ye gelen heyetler de genellikle Suffe’de ağırlanırdı. Dolayısıyla heyetler çoğaldıkça burada kalanların sayısı da artıyordu. Hatta bir defasında Temîm kabilesinden

seksen kişinin Suffe'de misafir edildiği zikredilmektedir (Müsned, III, 371).

Geçimlerini sağlayabilecekleri bir işleri olmayan ehl-i Suffe'nin geçimiyle bizzat ilgilenen Resûlullah akşam olunca karınlarını doyurmak için onları birer ikişer ashaba taksim eder, kalanları da kendi evine götürürdü. Bu uygulama müslümanların maddî durumu düzelinceye kadar devam etti (Buhârî, "Mevâḳītü'ṣ-ṣalât", 41; İbn Sa'd, I, 255). Resûl-i Ekrem kendisine getirilen sadakaların tamamını Suffe ehline gönderir, hediyeleri ise onlarla paylaşırdı (Müsned, II, 515; Buhârî, "Riḳāḳ", 17). Onların ihtiyaçlarını aile fertlerinin ihtiyaçlarının önüne alırdı. Nitekim Hz. Fâtıma kendisine yardım etmek üzere bir hizmetçi istemiş, Hz. Peygamber ehl-i Suffe'nin ihtiyaçlarını giderebilmek için kızının arzusunu geri çevirmişti (Müsned, I, 197; Buhârî, "Farżü'l-ḫumus", 6). Hurmaların hasat zamanı gelince herkes gücüne göre hurma salkımlarını getirir, mescide asar, ehl-i Suffe karınlarını bunlarla doyururdu. Bu arada sürekli hurma yemekten usanıp şikâyet edenler de olurdu (Müsned, III, 487). Ashâb-ı Suffe'den güç sahibi olanlar, gündüzleri mescide su taşıyarak ve dağdan getirdikleri odunları satarak ihtiyaçlarını temin etmeye çalışır, geceleri de Kur'an tilâveti ve ilimle meşgul olurlardı (Müslim, "İmâre", 147; Müsned, III, 270). Bununla birlikte ashâb-ı Suffe geçim darlığı içinde zâhidane bir hayat yaşıyordu. Hatta pek çoğunun üzerine giyebilecek uygun bir elbisesi dahi bulunmadığına ve bazılarının açlıktan dolayı namazda ayakta durmakta zorlandıklarına dair rivayetler vardır. Kur'an'da "kendilerini Allah yoluna vakfedip yeryüzünde dolaşarak geçimlerini sağlama imkânı bulamayan yoksullar" ifadesiyle (el-Bakara 2/273) bütün zamanlarını Resûl-i Ekrem'i dinlemeye ayırmaları sebebiyle geçimlerini kazanamayan ashâb-ı Suffe'ye işaret edildiği bildirilmektedir (a.g.e., I, 255).

Suffe, ashâb-ı Suffe'nin vakitlerini Resûlullah'ı dinleyip ondan İslâm'ın esaslarını öğrenerek geçirmeleri dolayısıyla kısa zamanda bir eğitim kurumu haline geldi. Zaman zaman Kur'an'ın nüzûlüne şahit olan Suffe ehli, Hz. Peygamber'e sorular sorarak birçok meselenin aydınlanmasına vesile olurdu (Buhârî, "Ṣalât", 84). Ashâb-ı Suffe'nin eğitim ve öğretim işleriyle bizzat ilgilenen Resûl-i Ekrem Suffe'de dersler veriyordu. Ayrıca onlara yazı yazmayı ve Kur'an okumayı öğretmek üzere Ubâde b. Sâmit gibi hocalar tayin etmişti. Ebû Hüreyre, diğer sahâbîlerin neden kendisi kadar hadis rivayet etmediklerini soranlara muhacirler çarşıda ticaretle,

ensar da malları ve mülkleriyle meşgulken ehl-i Suffe’den biri olarak Resûlullah’ın yanından ayrılmadığını, diğer sahâbîlerin bulunmadığı meclislere katılıp onların duymadığı hadisleri duyup ezberlediğini söylemiştir (Buhârî, “Büyûʿ”, 1). Onlar dinledikleri hadisleri diğer sahâbîlere de naklederek ilmin yayılmasına önemli katkıda bulunuyordu. Hadislerdeki birçok sened silsilesinin birinci halkasını ehl-i Suffe’ye mensup isimlerin teşkil etmesi bunun bir delilidir.

Ehl-i Suffe özellikle İslâm’ı tebliğ için ihtiyaç duyulan yerlere gönderiliyordu. Hicretin 4. (625) yılında Medine’ye gelen Benî Âmir b. Sa‘saa’nın reisi Ebû Berâ Âmir b. Mâlik, Resûl-i Ekrem’in İslâm’a davetini kabul etmemekle birlikte ondan kabilesine İslâmiyet’i anlatacak bazı kimselerin gönderilmesini istemiş ve onları himayesine alacağını söylemişti. Bunun üzerine Hz. Peygamber Suffe’de yetişmiş, Kur’an’ı iyi bilen ve kendilerine “kurrâ” denilen yetmiş kadar sahâbîyi onun yurduna gönderdi. Ancak bu sahâbîler Bi’rimaûne mevkiinde Ebû Berâ’nın yeğeni Âmir b. Tufeyl ve adamları tarafından şehid edildi. Resûlullah’ın hayatının en büyük üzüntüsünü bu hadise yüzünden yaşadığı rivayet edilmiştir (bk. Bİ’RİMAÛNE).

Suffe ehlinin İslâmî ilimlerin gelişmesine doğrudan etkisi olmuştur. Başta Ebû Hüreyre olmak üzere çok hadis rivayet eden sahâbîler ehl-i Suffe’dendir. İslâm hukuku alanında ortaya çıkan ehl-i hadîs ve ehl-i re’y ekollerinin ilk temsilcileri kabul edilen Abdullah b. Ömer ile Abdullah b. Mes‘ûd gibi birçok sahâbî de Suffe’den yetişmiştir. Bunun yanında ilk dönem zühd hareketlerinin ehl-i Suffe ile başladığı, Suffe’nin tasavvufun nüvesini teşkil ettiği kabul edilmektedir. Bazı tabakat müellifleri eserlerinde ehl-i Suffe’yi geniş bir şekilde tanıtmış, bunlardan Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ḥilyetü’l-evliyâʾ adlı eserinde Suffe’de kalan 100 kadar sahâbî hakkında bilgi vermiştir. Bu konuda müstakil bir eser yazan Şemseddin es-Sehâvî ise ehl-i Suffe’den 104 kişiyi tanıtmıştır (Rüchânü’l-kiffe, s. 87-319). Bu hususta pek çok araştırma yapılmıştır. Suffe, Hz. Peygamber’in vefatından sonraki yıllarda Mescidi Nebevî’ye katılmış ve tamamen mescidin içinde kalmıştır. Kaynaklarda “Suffetü’n-nisâ” adını taşıyan bir başka suffeden söz edilmektedir (Müsned, II, 145; Ebû Dâvûd, “Ḥudûd”, 11; Nesâî, “Ḳaṭʿu’s-sâriḳ”, 8). Hanım sahâbîlere mahsus olduğu anlaşılan bu suffenin yeri ve

buraya katılanlar hakkında bilgi bulunmamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 197, 199; II, 145, 515; III, 270, 371, 487; V, 315; VI, 18, 19, 390, 391; Buhârî, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 8, “Meġāzî”, 28; Müslim, “Nikâḥ”, 94, “Feżâʾilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 46; Ebû Dâvûd, “Ḥurûf ve’l-ḳırâʾat”, 1, “Büyûʿ”, 37, “Zekât”, 32; Tirmizî, “Zühd”, 39, “Tefsîr”, 3; İbn Mâce, “Ticârât”, 8; İbn Saʻd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 51, 52, 255; Ebû Nuaym, Ḥilye, I, 337-385; II, 3-25; Hücvîrî, Keşfü’l-mahcûb (Uludağ), s. 172-175; Şemseddin es-Sehâvî, Rüchânü’l-kiffe fî beyâni nübẕetin min aḫbâri ehli’ṣ-Ṣuffe (nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân), Riyad 1415/1995; Semhûdî, Vefâʾü’l-vefâʾ bi-aḫbâri dâri’l-Muṣṭafâ (nşr. M. Muhyiddîn Abdülhamîd), Kahire 1373/1954, I, 453-458; Ekrem Ziyâ el-Ömerî, el-Müctemaʿu’l-Medenî fi ʿahdi’n-nübüvve, Medine 1983, s. 89-105; Mustafa Baktır, İslam’da İlk Eğitim Müessesesi Suffa Ashabı, İstanbul 1984; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Tuğ), II, 767, 768, 825, 1056; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü’l-idâriyye (Özel), II, 228-235; J. C. Vadet, “Les ahl al-suffa et le soufisme”, Festschrift Ewald Wagner zum 65. Geburtstag, Band I: Semitische Studien (ed. W. Heinrichs - G. Schoeler), Beirut 1994, s. 244-258; Akif Köten, “Asr-ı Saadette Suffa Ashâbı”, Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslam, İstanbul 2006, III, 259-285; Hilal Kara - Abdullah Kara, Ashab-ı Suffe: Peygamber Okulunun Yıldızları, İstanbul 2007; Salih Tuğ, “İslam’da İlk Maarif Müesseseleri ve Bunların Gelişimi”, İslâm Düşüncesi, sy. 7, İstanbul 1969, s. 425-432; H. Kâmil Yılmaz, “Tasavvufî Açıdan Ashâb-ı Suffa”, Tasavvuf, sy. 7, Ankara 2001, s. 9-31; Hâris Süleyman ed-Dârî, “Ehlü’ṣ-Ṣuffe”, Âfâḳu’s̱-s̱eḳāfe ve’t-türâs̱, sy. 39, Dübey 2002, s. 34-50; W. Montgomery Watt, “Ahl al-Ṣuffa”, El2 (İng.), I, 266-267.

Mustafa Baktır

SÛFÎ

(bk. ABDURRAHMAN es-SÛFÎ).

SÛFÎ

(الصوفي)

Tasavvufî hayat tarzını benimseyerek Hakk'ın yakınlığını kazanmaya çalışan kimse.

Tasavvuf yolunda nefis mücâhedesini sürdürmekte olanlara mürîd ve mutasavvıf, bu mücâhedeyi tamamlayıp kemale ermiş olanlara sûfî denilmektedir (Sülemî, Tasavvufun Ana İlkeleri, s. 10; Hücvîrî, s. 115). Sûfiyye "tasavvuf; tasavvuf ehli kimseler, sûfîler" anlamındadır. Sûfî kelimesine Hz. Peygamber zamanında ve ondan hemen sonraki dönemde rastlanmamaktadır. Ancak Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) Kâbe'yi tavaf sırasında bir sûfî gördüğünü ve ona bir şeyler vermek istediğini söylemesi (Serrâc, s. 42) kelimenin I. (VII.) yüzyılda bir unvan olarak kullanıldığını göstermektedir. Sûfî unvanı II. (VIII.) yüzyıldan itibaren yaygınlaşmaya başlamıştır. Ebû Hâşim el-Kûfî (ö. 150/767 [?]) (Câhiz, I, 366; Câmî, s. 31), Kilâb b. Cerî, Küleyb, Hâşim el-Evkas, Sâlih b. Abdülcelîl (Câhiz, I, 366), Câbir b. Hayyân (İbnü'n-Nedîm, s. 498) ve İbrâhim b. Edhem'in müridi İbrâhim b. Beşşâr (Ebû Nuaym, VII, 346) bu unvanla anıldığı bilinen ilk şahsiyetlerdir. Süfyân es-Sevrî riyânın inceliklerini ve sûfînin nasıl bir kişi olması gerektiğini Ebû Hâşim el-Kûfî'den öğrendiğini söyler.

Kur'an'da ve hadislerde geçmeyen sûfî kelimesinin unvan olarak kullanılmasının sebebi konusunda Serrâc, Kelâbâzî, Ebû Nuaym, Kuşeyrî, Hücvîrî, Şehâbeddin es-Sühreverdî gibi klasik dönem sûfî müellifleri değişik görüşler ileri sürmüştür. Buna göre sûfî, tasavvuf ehlinin kendilerine örnek aldıkları Suffe ashabını ifade eden "ehl-i Suffe" terkibindeki "suffe", Allah katında ve O'na ibadette ilk sırada olduklarını ifade için "saff-ı evvel" terkibindeki "saff", güzel sıfatlara sahip bulunduklarına işaretle "sıfat", kalp temizliğine önem verdikleri için derunî temizliği ifade eden "safâ" ve "safvet", yemeye içmeye önem vermemeleri ve genellikle bitki yemeyi tercih etmeleri sebebiyle bir çöl bitkisi olan "sûfâne", giyim ve kuşamlarına önem vermemeleri ve saçlarını uzatmalarından dolayı "enseye sarkan saç" anlamındaki "sûfetü'l-kafâ" terkibindeki "sûfe", Hakk'a ve halka hizmeti

ön planda tutmaları sebebiyle İslâm'dan önce yaşayan ve kendilerini Kâbe hizmetine adayan Benî Sûfe kabilesiyle benzerlik arzettikleri için "sûfe", başta Hz. Peygamber ve ashabı olmak üzere birçok peygamberin tercih ettiği tevazuun sembolü olan yün elbise giydikleri için "yün" anlamındaki "sûf" kelimelerinden gelmiş olabileceği üzerinde durulmuştur. Bu görüşlerden önemli bir kısmının sûfî denilen kişilere bu unvanın dış görünüşleri dikkate alınarak verildiği, bir kısmının da iç dünyaları itibariyle uygun görüldüğü anlaşılmakta, en çok kabul gören görüşün Arapça dil kuralları açısından da uygun olan son görüş olduğu belirtilmektedir. Serrâc bu son görüşün daha doğru olduğunu teyit etmek için Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Îsâ'nın arkadaşlarına ilim, davranış ve halleri sebebiyle bir isim verilmediği halde beyaz giysileri dikkate alınarak "havâriler" denildiğini (el-Mâide 5/112) örnek olarak kaydeder (el-Lümaʿ, s. 41). Sûfînin "yün giyen" anlamına geldiği kabul edildiği takdirde "tasavvuf" kelimesi de "yün giydi" anlamındaki "tasavvefe" fiilinin masdarı olmuş olur. İlk dönemden itibaren pek çok zâhidin yün elbise giydiği bilinmektedir (bk. HIRKA). Daha sonraki devirlerde zühd hayatını tercih edenlere çoğunlukla sûfî denilmeye başlanmıştır. Zâhid ve sûfîlerin öteden beri bu tür elbise giyen hıristiyan ruhban ve keşişlerin etkisiyle yün elbise giydikleri ileri sürülmüşse de Hz. Peygamber ve ashabının da yün elbise giydiğine dair rivayetler bunun doğru olmadığını göstermektedir.

Kuşeyrî ve Hücvîrî, sûfî kelimesiyle ilgili görüşlere yer verdikten sonra bunun Arapça bir kelimeden türemesinin uygun olmayacağını, ancak câmid bir lakap olabileceğini belirtmişlerdir (er-Risâle, II, 550; Keşfü'l-mahcûb, s. 115). Bîrûnî ise sûfî kelimesinin Arapça olmadığını, kelimenin kökünün Yunanca'da "hakîm, bilge" anlamına gelen "sophos" olduğunu ileri sürmüştür (Taḥḳīḳu mâ li'l-Hind, s. 27-28). Aynı görüşü Joseph von Hammer de savunmuş ve sûfîleri Hint'te "çıplak bilgeler" diye ifade edilen "gymnosophist"lere nisbet etmiştir. Ancak Arapça uzmanı olan Alman şarkiyatçısı Theodor Nöldeke, "sophos" kelimesinin Ârâmî ve Arap dillerinde bilinmediğini ve kelimenin Yunanca'dan Arapça'ya geçtikten sonra hep sin harfiyle yazıldığını, dolayısıyla sad harfiyle yazılan sûfî kelimesinin "sofhos"tan gelmesinin mümkün olamayacağını belirtmiştir. Öte yandan Arap lugat âlimlerinin sûfînin yabancı bir kelime olduğuna hiç temas etmemeleri de yabancı kökenli sayılmadığına delil olarak görülmüştür. Bu gerekçeler, sûfî kelimesini "hikmet" anlamına gelen

Yunanca’daki “sophia” veya “teosophia” kelimelerine nisbet edenler için de söz konusudur. Sûfî tabirinin müslüman toplumlarda Yunan felsefesinin tesirini hissettirmeden önce ortaya çıkmış olması da Yunanca ile ilgisi bulunmadığını ortaya koymaktadır.

Sûfî ile ilgili çok çeşitli tarifler yapılmıştır. Bunların önemli bir kısmı tarifi yapanın o anki mânevî halini ya da muhatabının içinde bulunduğu mânevî durum çerçevesinde ona vermek istediği mesajın özelliklerini yansıtmaktadır. Sûfînin sadece bazı yönlerini yansıtan bu tariflerin çeşitliliği tasavvuf yolunda yaşanan hal ve makamların çeşitliliğinden kaynaklanmaktadır. Bu çerçevede bir yandan sûfînin sürekli daha iyiye ve güzele sahip olma gayreti içinde bulunması, yoklukta sabretmesi, varlıkta karşılıksız dağıtması, ayırım yapmadan herkese iyilikte bulunması, kötülüklere bile iyilikle karşılık vermesi, mal mülk, makam, şöhret gibi dünyevî unsurlara değer vermemesi gibi insanî ve ahlâkî özelliklerine vurgu yapılırken diğer yandan dış görünüşünden çok iç dünyasının düzgün olması, nefsini terbiye edip kalbini saflaştırarak Hakk’a ermesi ve O’nun dostluğunu kazanması gibi mânevî özellikleri dile getirilmiştir. Kuşeyrî, Cüneyd-i Bağdâdî’nin sûfî ile ilgili birkaç tarifini nakleder. Cüneyd’e göre, “Sûfî yer gibidir, kötü olan her şey onun üzerine atılır, fakat ondan sadece güzel şeyler çıkar”; “Sûfî yer gibidir, iyi de kötü de üzerine basarak yürür. Bulut gibidir, iyiyi de kötüyü de gölgelendirir. Yağmur gibidir, ayırım yapmadan her yeri sular”; “Zâhirine özen gösteren bir sûfî gördünüz mü bilin ki içi haraptır” (Kuşeyrî, II, 553). Bu tariflerde sûfînin ahlâkî ve insanî nitelikleri belirtilmekte ve onun ayırım yapmadan herkese faydalı olduğu, bedenle ilgili hükümlerden çok ruhla ilgili niteliklere önem verdiği ifade edilmektedir. Ebû Türâb en-Nahşebî sûfîyi, “Hiçbir şeyin kendisini bulandırmadığı, her şeyin kendisiyle duru ve saf hale geldiği kişidir” diye tanımlamıştır.

Ebû Bekir eş-Şiblî’nin, “Sûfî halktan ayrılan ve Hakk’a eren kimsedir” şeklindeki tarifi sûfînin Hak’la olan ilişkisini vurgular. Sûfî Allah Teâlâ’nın, “Seni kendime dost edindim” (Tâhâ 20/41) hitabına mazhar olan kuldur. Hücvîrî sûfîyi ve sûfîliği anlattıktan sonra sûfî ile mutasavvıf arasındaki farkı belirtir. “Sûfî kâmil, velî ve hakikat ehli erin adıdır” diyen Hücvîrî’ye göre sûfî nefsinden fâni, Hak ile bâki, nefsaniyetin pençesinden kurtulan ve hakikatlerin hakikatine ulaşan erdir. Mutasavvıf ise sûfî olmanın yolunu

tutan, bu yolda nefis mücâhedesi yapan, sûfîler gibi davranmaya çalışan kimsedir. Mustasvif ise bir çıkar sağlamak veya bir mevki ve itibar

sahibi olmak için kendini onlar gibi gösteren, ancak onların hiçbir halinden haberdar olmayan ve nasip almayan kimsedir. Mustasvifler murdar ve haram et yiyen kurt gibidir. Kelâbâzî sûfî ile ilgili bazı tariflere yer verdikten sonra sûfîlere ayrıca vatanlarını terkettikleri için "gurebâ", diyar diyar dolaştıkları için "seyyâhîn", seyahat ederken ihtiyaç halinde mağaralara sığındıkları için Horasanlılar'ca "mağaralılar" anlamına gelen "şikeftiyye", zaruret miktarı yiyip genellikle aç oldukları için Şamlılar tarafından "cûiyye", sahip oldukları şeyleri dağıttıkları için ellerinde bir şey bulunmamakla "fukara", kalplerini nurlandırmaya çalıştıkları için de "nûriyye" gibi adlar verildiğini belirtir (et-Taʿarruf, s. 21-22). Türkçe'de "sûfî" anlamına gelen sofu kelimesi aynı zamanda "cahil ve ham derviş" (sûfî-i tîredil) anlamında da kullanılır. Yûnus Emre, "Ârifler ortasında sofuluk satmayalar" mısraında (Yunus Emre Divânı, II, 111) bu tür sofulara işaret etmektedir. Sûfî olmadıkları halde mizaç ve tabiat itibariyle onlara benzeyenlere "sûfîmeşrep" denir.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, II, 839-841; Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, I, 366; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 40-43, 45-48; Kelâbâzî, et-Taʿarruf, s. 21-26; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 498; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 489, 491; a.mlf., Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risaleleri (nşr. ve trc. Süleyman Ateş), Ankara 1981, metin: s. 10; Ebû Nuaym, Ḥilye, I, 17-24; VII, 346; Bîrûnî, Taḥḳīḳu mâ li'l-Hind, Beyrut 1403/1983, s. 27-28; Kuşeyrî, er-Risâle, II, 550-557; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Uludağ), s. 111-121; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Telbîsü İblîs (nşr. M. Emîn el-Hancî - M. Abduh ed-Dımaşḳī), Kahire 1340, s. 171-173; Şehâbeddin es-Sühreverdî, ʿAvârifü'l-maʿârif, Beyrut 1966, s. 59-70; Takıyyüddin İbn Teymiyye, el-Furḳān (nşr. Abdurrahman b. Abdülkerîm el-Yahyâ), Beyrut 1420/1999, s. 64-68; Abdürrezzâk el-Kâşânî, Tasavvuf Sözlüğü (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2004, s. 338; İbn Haldûn, Şifâʾü's-sâʾil, s. 15-18; a.mlf., Muḳaddime, III, 1098; Câmî, Nefehât, s. 9-13, 31;

Harîrîzâde, Tibyân, II, vr. 240a-242a, 249a-255a; Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ (haz. Mehmed Akkuş - Ali Yılmaz), İstanbul 2006, I, 21-23; Zekî Mübârek, et-Taṣavvufü'l-İslâmî fi'l-edeb ve'l-aẖlâḳ, Kahire 1954, I, 41-55; R. A. Nicholson, Fi't-Taṣavvufi'l-İslâmî ve târîẖih (trc. Ebü'l-Alâ el-Afîfî), Kahire 1375/1956, s. 66-69; a.mlf., The Mystics of Islam, London 1970, s. 2-4; Kāsım Ganî, Târîẖ-i Taṣavvuf der İslâm, Tahran 1340, s. 37-46; Ebü'l-Alâ el-Afîfî, et-Taṣavvuf: eṣ-Ṣevretü'r-rûḥiyye fi'l-İslâm, Kahire 1963, s. 27, 34; İbrâhim Besyûnî, Neşʾetü't-taṣavvufi'l-İslâmî, Kahire 1969, s. 9-17; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, Kahire 1978, III, 36-42; Kâmil Mustafa eş-Şeybî, eṣ-Ṣıla beyne't-taṣavvuf ve't-teşeyyûʿ, Beyrut 1982, I, 281-305; L. Massignon, Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism (trc. B. Clark), Notre Dame 1997, s. 104-106; a.mlf., "Tasavvuf", İA, XII/1, s. 26; "Sufiler" (trc. Abdullah Kartal), UÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, VI, Bursa 1994, s. 313-315; Pakalın, III, 252-253.

Reşat Öngören

SÛFİYYE

(bk. SÛFÎ).

SUFRİYYE

(الصفريّة)

İlk Hâricî fırkalarından biri.

İsmini ağırlıklı anlayışa göre kurucusu Ziyâd b. Asfar'dan (bazı kaynaklarda Abdullah b. Saffâr veya Abdullah b. Asfar) alan fırka Asfariyye ve Ziyâdiyye diye de anılmıştır (Makrîzî, II, 354). Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'ye göre Hâricîler'in ana fırkalarından biri olup Ezârika, Necedât ve İbâzıyye dışındaki bütün Hâricî alt fırkaları ondan türemiştir (Maḳālât, s. 101). Hâricîler'in 64 (683) yılında çeşitli fırkalara ayrılması üzerine Ezârika'nın lideri Nâfi' b. Ezrak'ın Basra Hâricîleri'ne gönderdiği bir mektup İbn Saffâr ile İbn İbâz arasında ayrılığa yol açmış ve Sufriyye'nin fırkalaşmasını hızlandırmıştır. Bazı kaynaklarda Mirdâs b. Udeyye fırkanın ilk imamı olarak anılır (Bağdâdî, s. 72).

Sufriyye'nin giriştiği siyasî faaliyetleri üç gruba ayırmak mümkündür. Birincisi, ilk Sufrî liderleri olarak kabul edilen Sâlih b. Müserrah ile Şebîb b. Yezîd'in Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî'nin Irak valiliği dönemindeki ayaklanması, ikincisi Emevîler'in son devrinde Kuzey Afrika'da gerçekleştirdikleri isyanlar, üçüncüsü de Abbâsîler devrindeki isyanlarıdır. Bu sonuncu faaliyetler neticesinde Kuzey Afrika'nın Sicilmâse şehrinde Midrârîler Devleti kuruldu (Eş'arî, s. 75, 128). Sufriyye önce Sâlih'in, ardından Şebîb'in ölümüyle Irak bölgesindeki gücünü kaybederken Kuzey Afrika'da kuvvetlendi. Burada siyasî idarelerden uzakta bulunması ve mutedil görüşlere sahip olması sayesinde Berberîler arasında hızla yayılma imkânı buldu; kabile reislerinin ve ileri gelenlerin 122 (740) yılı civarında kendilerine katılmasıyla güç kazandı. Ebû Kurre'nin Tilimsân'da Sufrî liderliğini ele geçirmesi ve 125'te (743) "emîrü'l-mü'minîn" unvanıyla anılması da fırkayı biraz daha kuvvetlendirdi. Ebü'l-Kāsım'ın 140 (757) yılında Sufriyye'nin imamı olmasıyla birlikte birçok kabilenin kendilerine katılması sağlandı; nihayet Abbâsî idaresinden uzakta Midrârîler Devleti'nin temeli atıldı. Yine bu dönemde Sufriyye'ye mensup Berberîler, Tilimsân'da küçük bir devlet kurdular. Kuzey Afrika'da İbâzîler ve Sufrîler

153’te (770) Kayrevan’ı geri almak amacıyla birleştilerse de iki yıl sonra ağır bir yenilgi sonucu burayı kaybettiler.

Sufriyye’nin fikir ve uygulamaları Hâricî fırkalarının en mutedili olan İbâzıyye’ye daha yakındır. Onların bu konumu varlıklarını daha uzun bir müddet sürdürmelerini sağladı. İbn Hazm, kendi zamanında İbâzıyye ile Sufriyye’den başka Hâricî fırkası kalmadığını belirterek bu duruma dikkat çekmiştir (el-Faṣl, IV, 190). Başlangıçtaki Sufriyye-İbâzıyye mücadelesine rağmen bazı Sufrîler zaman içinde İbâzıyye’nin görüşlerini benimsedi. Sufriyye mensuplarının küçük bir kısmının Kuzey Afrika’nın kırsal kesimlerinde günümüze kadar varlıklarını sürdürdüğü bilinmektedir. Fırka yaşadığı toplumun insanları üzerinde etkili olmuş ve tarih boyunca birçok bilgin ve hatip yetiştirmiştir. Bunlar arasında Ma‘mer b. Müsennâ, İmrân b. Hittân (Eş‘arî, s. 120), Sâlih b. Müserrah, Tırımmâh b. Hakîm ve Dahhâk b. Kays zikredilebilir. Sâlih b. Müserrah’ın görüşlerini kabul etmeyerek ondan ayrılanlar Râcia, Sufriyye’nin tekfir anlayışına daha toleranslı yaklaşanlar da Fazliyye adlı fırkaları oluşturmuşlardır.

Sufrîler’e ait günümüze ulaşan herhangi bir eser bilinmemektedir. İlgili kaynakların verdiği bilgilere göre Sufriyye’nin başlıca görüşleri şunlardır: 1. Kendi mezheplerinden olmayan müslümanlara karşı belirli bir süre savaş açmamak gerekir. Nitekim Şehristânî, bu zümrenin savaşa katılmayanları (kaade) -din ve itikad alanında kendilerine paralel bir çizgide bulunmaları halinde-tekfir etmediklerini belirtir (el-Milel, I, 137). 2. Sorgulamadan cezalandırmaya karşı çıkan Sufriyye, hem müşriklerin çocuklarının cehennemlik olmadığını savunmuş hem de onların sorgulamadan öldürülmesini reddetmiştir. 3. Takıyyenin amelde değil ancak sözde câiz olduğunu benimsemişlerdir. 4. Kendileriyle birlikte isyan ettikleri halde savaşa katılmayanları inanç birliğini korumaları şartıyla tekfir etmemişlerdir. 5. Had uygulamasını gerektirici bir suç işleyen ve kendisine zina, sirkat ve kazif gibi fiillerinden dolayı had uygulanan kimse sadece zâni, hırsız veya kāzif diye anılır; kâfir ve müşrik olarak nitelendirilmez. 6. Şartlara uygun bir imam seçilinceye kadar isyanın esas alınmasını benimsemekle birlikte onlara göre insanların başında mutlaka bir imamın bulunması şart değildir (bk. HÂRİCÎLER).

BİBLİYOGRAFYA

Câhiz, el-Beyân ve’t-tebyîn, I, 54-60, 123, 325, 382; II, 420; III, 907; IV, 996; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 108, 399-400; Müberred, el-Kâmil (nşr. M. Ahmed Dâlî), Beyrut 1406/1986, III, 1077-1078, 1083, 1203, 1221; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), II, 517; V, 528, 565, 569, 613-614;

VI, 29, 139; VII, 103-109, 112-172; Eşʻarî, Maḳālât (Ritter), s. 75-131; Ebü’l-Hüseyin el-Malatî, et-Tenbîh ve’r-red (nşr. S. Dedering), İstanbul 1936, s. 52, 135, 178-179; Abdülkāhir el-Bağdâdî, el-Farḳ beyne’l-fıraḳ (nşr. Muhammed Bedr), Kahire 1328/1910, s. 54-92, 263-265; İbn Hazm, el-Faṣl, II, 113 vd.; IV, 188-192; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 137; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, Leipzig 1973, I, 815 vd.; II, 484; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IV, 214; V, 20-27; IX, 445; İbn Haldûn, el-ʿİber (nşr. Halîl Şehhâte - Süheyl Zekkâr), Beyrut 1408, III, 182-184, 203; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 354; W. Schwartz, Die Anfänge der Ibaditen in Nord-afrika, Wiesbaden 1983, s. 98, 276-278; Hüseyin Mûnis, Târîḫu’l-Maġrib ve ḥaḍâretüh, Beyrut 1412/1992, I, 335-340; Adnan Demircan, Hâricîler’in Siyâsî Faaliyetleri, İstanbul 1996, s. 121-129, 195-210, 231-240; M. Şerefeddin Yaltkaya, “İslâm’da İlk Fikrî Hareketler ve Dinî Mezhepler: Havaric”, DİFM, sy. 14 (1930), s. 4-16; K. Lewinstein, “Making and Unmaking a Sect: The Heresiographers and the Sufriyya”, St.I, LXXVI (1992), s. 75-96; a.mlf., “Ṣufriyya”, EI² (İng.), IX, 766-769; M. Fierro, “al-Asfar”, St.I, LXXVII (1993), s. 169-181; Mehmet Dalkılıç, “Haricilerin ‘İtidal’ Arayışı ve Sufriyye”, İÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 12, İstanbul 2005, s. 19-50; G. Levi Della Vida, “Sufriye”, İA, X, 782.

Mehmet Dalkılıç

SUGŪR

(الثّغور)

İslâm devletlerinin gayri müslim devletlerle sınır teşkil eden müstahkem şehir ve kalelerin bulunduğu uç bölgeleri.

Sözlükte “geçit, düşman saldırısına açık yer, sınır” gibi anlamlara gelen sagr kelimesinin çoğulu olan sugūr, dârülislâm adı verilen İslâm ülkesiyle dârülharp denilen gayri müslim ülkeleri birbirinden ayıran sınır bölgelerine ve geçiş noktalarına verilen addır. Sugūr, daha ziyade Anadolu’nun güneyindeki Arap-Bizans sınır bölgesini ve Endülüs’te İslâm devletiyle kuzeydeki hıristiyan krallıklar arasındaki bölgeyi ifade etmek için kullanılmıştır. Bazan da Mısır, Kafkasya ve Orta Asya gibi bölgelerde yer alan, buradaki çeşitli kavim ve topluluklara karşı tahkim edilen şehirleri belirtmektedir. Meselâ Ḥudûdü’l-ʿâlem’de (s. 133, 144, 152) Dihistân’ın Oğuzlar’a, Tiflis’in Gürcüler’e ve Asvan’ın Nübyeliler’e karşı birer kale görevi yaptığı anlatılırken sagr kelimesine yer verilmektedir. Denizden gelmesi muhtemel düşman saldırılarına karşı açık olan müslümanlara ait sahil şehirleri için de sagr kelimesi kullanılmıştır. Ebû Muhammed Abdullah Tayyib b. Abdullah’ın Aden tarihine dair eserine Târîḫu S̱aġri ʿAden adını vermesi bunun örneklerindendir. Kudâme b. Ca‘fer, İslâm topraklarının sınırlarından bahsederken Suriye, Filistin ve Mısır’da yer alan sahil şehirlerini “es-Sugūrü’l-bahriyye” başlığı altında zikreder (el-Ḫarâc, s. 255).

Hz. Ömer zamanında Suriye ve el-Cezîre’nin fethinden sonra İslâm devletinin sınırları Toroslar’a dayanmış, Toroslar İslâm devletiyle Bizans arasında tabii bir engel teşkil etmişti. Bizans İmparatoru Herakleios, sınır bölgelerinde yaşayan halkı İslâm ordularının tehdit ve saldırılarından korumak amacıyla iç kısımlara çekerek geniş bir sahayı boş bırakmıştır. Bizans kaynaklarında Ta Stomia adıyla kaydedilen, müslümanların “davâhî” (dış bölge) veya “davâhi’r-Rûm” adını verdikleri bu saha Emevîler zamanında iskân edilmeye ve müstahkem yerler kurulmaya başlanmıştır. Askerî maksatlarla özel olarak tahkim edilen bu bölgeye

Sugūr denilmekteydi. Tarsus'tan başlayarak Adana-Misis (Massîsa)-Maraş-Malatya hattını takip ederek doğuya doğru Fırat'a kadar uzanan bölge iki kısma ayrılıyordu: Merkezi Maraş olan Sugūrüşşâm ve merkezi Malatya olan Sugūrülcezîre. İslâm-Bizans mücadelesinde önemli rol oynayan bu bölgede kurulan şehirler askerî yolların birleştiği noktalarda, geçitlerin girişlerinde yer alıyordu ve idarî bakımdan Suriye'deki Cündikınnesrîn'e bağlıydı. Cündikınnesrîn özellikle Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr döneminden itibaren çok büyümüştü. Bu sebeple Sugūr şehirleri yeniden tamir ve tahkim edilmeye başlanmıştı. 139'da (756-57) Sugūr ve el-Cezîre Valisi Abdülvehhâb b. İbrâhim, Mansûr'un emri üzerine Hasan b. Kahtabe et-Tâî ile birlikte Malatya'ya gitmiş, şehri tahkim ederek buraya Horasanlı askerler yerleştirmiştir. 141-142 (758-759) yıllarında Adana tahkim edilmiş ve Sâlih b. Ali b. Abdullah idaresinde şehre Horasanlı birlikler yerleştirilmiştir. Hârûnürreşîd, tahta çıktığı 170 (786-87) yılından itibaren sınır şehirlerini tahkim ettirdiği gibi Menbic, Dülûk, Ra'bân, Kūrus, Antakya ve Tîzîn'i Kınnesrîn'den ayırıp Cündilavâsım veya kısaca Avâsım adıyla müstakil bir bölge haline getirmiş, burayı tamamen askerî teşkilâta bağlayarak müstahkem noktalarına savaş birlikleri yerleştirmiştir (Belâzürî, s. 180, 223; Taberî, VIII, 234; ayrıca bk. AVÂSIM). 171 (787) yılı yazında Hârûnürreşîd'in emriyle Bizans seferine çıkan Herseme b. A'yen aynı zamanda Tarsus'un tahkimiyle de görevlendirilmişti. Herseme bu görevi Ebû Süleym Ferec el-Hâdım et-Türkî'ye vermiş, şehrin imarı tamamlanınca buraya çeşitli bölgelerden askerî birlikler getirilip yerleştirilmiştir. İlk grup Horasanlı 3000 kişiden oluşmaktaydı. 180'de (796) Aynizerbe tahkim edilmiş, 193-194 (809-810) yıllarında Adana imar ve tahkim edilerek askerî birlikler iskân edilmiştir. Bu görevi yerine getiren Ebû Süleym et-Türkî, Sugūr âmili olup Emîn döneminde de görevinde kalmıştır. Me'mûn 213'te (828) oğlu Abbas'ı el-Cezîre, Sugūr ve Avâsım valiliğine tayin etmiş, iki yıl sonra bizzat ordunun başında Bizans seferine çıkmıştır. 218'de (833) büyük bir orduyla çıktığı dördüncü ve son Bizans seferinde Pozantı'da vefat etmiştir. Müslümanlarla Bizans arasında birçok mücadeleye sahne olan Avâsım ve Sugūr bölgeleri, IV. (X.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren Bizans'ın arka arkaya düzenlediği akınların hedefi olmuş, Adana, Misis ve Tarsus Bizans'ın eline geçmiştir (354/ 965). Hamdânî Hükümdarı Seyfüddevle, Bizans hücumlarını bir süre için durdurmuşsa da ölümünden sonra Bizans bölgede üstünlüğü ele geçirmiştir.

Sugūr'un Bizans sınırına en yakın bölgede yer alan müstahkem kale ve şehirleri, Avâsım'ın ise bu hattın güneyindeki müstahkem kale ve şehirler kuşağını ifade ettiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte İslâm kaynaklarında Sugūr idarî açıdan bazan müstakil bir bölge, bazan da Avâsım'a bağlı idarî bölge olarak kaydedilmektedir. İslâm coğrafyacılarından İstahrî, Sugūr şehirlerini Malatya, Hades, Maraş, Hârûniye, Kenîsetüssevdâ, Aynizerbe, Misis, Adana ve Tarsus şeklinde sıralayarak Sugūrüşşâm ile Sugūrülcezîre'yi birbirinden Lükâm (Amanos) dağının ayırdığını söyler. Malatya ile Maraş arasına Sugūrülcezîre denildiğini, fakat bu adlandırmanın coğrafî açıdan değil el-Cezîre'den çok sayıda insanın buralara gelip ribâtlarda kalması ve gazâlara iştirak etmesi sebebiyle verildiğini belirtir ve Sugūr'un idarî açıdan Suriye bölgesine bağlı olduğunu ilâve eder (Mesâlik, s. 55-56). İbn Havkal de aynı bilgileri verir (Ṣûretü'l-ʿarż, s. 165, 168). Şeyhürrabve ed-Dımaşkī, Sugūrülcezîre'nin Malatya, Kemah, Samsat, el-Bîre, Hısnımansûr, Kal'atürrûm, Hades ve Maraş'ı; Sugūrüşşâm'ın Tarsus, Adana, Misis, Hârûniye, Sîs ve Ayâs'ı içine aldığını kaydeder (Nuḫbetü'd-dehr, s. 214). Kalkaşendî, Memlükler dönemindeki idarî merkezleri sıralarken Sugūr bölgesinden de bahsederek sekizinin Sugūr, Avâsım ve çevresinde (Malatya, Divriği, Darende, Elbistan, Ayas, Tarsus, Adana, Sirfendekâr ve Sîs), üçünün (el-Bîre, Kal'atüca'ber ve Urfa) el-Cezîre'de bulunduğunu belirtir (Ṣubḥu'l-aʿşâ, IV, 228-229).

İslâm devletiyle Bizans İmparatorluğu arasındaki sınır bölgelerini oluşturması bakımından Avâsım ve Sugūr, asırlarca devam eden İslâm-Bizans mücadelesine sahne olan en hareketli noktaların başında gelmekteydi. Sınır garnizonlarına yerleştirilen dâimî askerî birliklerin yanı sıra buraya gelip ribâtlarda kalan ve cihada katılan çok sayıda gönüllü mevcuttu. Hemen her yıl yapılan ve Anadolu içlerine kadar uzanan yaz ve kış seferleri buradan idare edilmekteydi. Öte yandan Bizans akınlarının ilk hedefini Sugūr ve Avâsım bölgesi teşkil ediyordu. Bu mücadeleler sırasında bölgedeki şehir ve kalelerin zaman zaman el değiştirdiği, bu arada tahrip edildiği, bazan da tamir, tahkim ve iskân edildiği görülmektedir. Sugūr bölgesi müslümanlarla Bizanslılar arasında çeşitli barış görüşmelerine de sahne olmakta, esir değişimi ve fidye antlaşmaları burada yapılmaktaydı. Mes'ûdî, Abbâsîler devrinden itibaren müslümanlarla Bizans arasında özellikle Tarsus yakınındaki Lamos nehri kenarında yapılan esir değişimi ve ödenen fidyeler hakkında bilgi vermektedir (et-Tenbîh, s. 189-195). Avâsım

ve Sugūr nüfus bakımından da çeşitlilik gösteriyordu. Müslüman Araplar'ın yanı sıra yerli hıristiyanlar, Hindistan menşeli Sayâbice ve Zutlar, özellikle Mansûr ve Hârûnürreşîd dönemlerinde yeniden tamir ve tahkim edilen Sugūr şehirlerine yerleştirilen çok sayıda Horasanlılar ve Türkler bu çeşitliliği göstermektedir. Bölgede ticarî ilişkiler de gerçekleşiyor ve buradan dikkate değer vergi geliri elde ediliyordu (von Sivers, XXV/1 [1982], s. 71-99).

Sugūr bölgesine mensup birçok âlim arasında bu bölgedeki gazâlara iştirak ettiği bilinen Kitâbü's-Siyer müellifi Ebû İshak el-Fezârî, Ebû Ümeyye Muhammed b. İbrâhim b. Müslim el-Bağdâdî es-Sağrî, Ebü'l-Kāsım Yahyâ b. Abdülbâkī b. Yahyâ es-Sağrî ve Ebû Amr Osman b. Abdullah et-Tarsûsî zikredilebilir (Sem'ânî, III, 131; ayrıca bk. Bonner, The Emergence of the Thughûr, s. 223-264). Ebû Amr Osman b. Abdullah et-Tarsûsî'nin Tarsus başta olmak üzere Sugūr bölgesi şehirlerine dair Siyerü's-S̱uġūr adlı eserinin bir kısmı İbnü'l-Adîm'in Buġyetü'ṭ-ṭaleb'i içinde günümüze ulaşmış ve ayrı basımı yapılmıştır (bk. bibl.).

Endülüs'te İslâm devletiyle kuzeyde hıristiyan krallıklar arasındaki sınır bölgesini teşkil eden Sugūr üç bölgeye ayrılmaktaydı. Bu ayırımın ne zaman ortaya çıktığı bilinmemekle birlikte III. (IX.) yüzyılda var olduğu anlaşılmaktadır. Bunların en büyüğü, Endülüs'ün en kuzeyinde yer alan ve başşehir Kurtuba'ya (Cordoba) en uzak olanı Sağrüla'lâ (Sağrülaksâ, Sağrülekber, Sağrüla'zam) diye isimlendirilmekteydi. Berbitâniye, Veşka (Huesca), Tutîle (Tudela), Sarakusta (Saragossa), Lâride (Lerida), Kal'atü Eyyûb ve Bârûşe ile Turtûşe'yi (Tortasa) içine alan bölgenin en büyük şehri Sarakusta olup Ümmüssagrila'lâ olarak kaydedilmektedir. Turtûşe ve çevresine Sağrüşşarkī adı da verilmekteydi. Sağrüla'lâ bölgesi bir taraftan hıristiyan krallıklarına karşı mücadelede saldırı ve savunma açısından önemli hizmet görürken diğer taraftan merkezden uzak olması dolayısıyla siyasî muhalifler ve isyancıların daha rahat hareket etmesine imkân sağlamış, bu sebeple bölge, Endülüs Emevî Devleti döneminde özellikle Sarakusta merkezli çok sayıda isyana sahne olmuştur. Tavâif-i mülûk devrinde bu bölgede Tücîbîler ve Hûdîler hüküm sürmüştür. Sarakusta'nın 512'de (1118) Murâbıt hâkimiyetinden Aragon Kralı I. Alfonso'nun eline geçmesinden sonra bölge hıristiyan hâkimiyetine girmiştir. Kaynaklarda Sağr veya Bilâdüssağr ifadesiyle genel olarak Sağrüla'lâ kastedilmektedir.

Diğer bir Sugūr bölgesi Sağrülednâ (Aşağı Sugūr) diye isimlendirilmekteydi. Burası, Mâride'den (Merida) batıya doğru Batalyevs'i içine alıp Atlas Okyanusu sahillerine uzanan bölgeyi kapsamaktaydı. İki bölge arasında yer alan ve Sağrülevsat denilen bölge ise Tuleytula (Toledo) ve çevresindeki şehirleri içine alıyordu. IV. (X.) yüzyılda III. Abdurrahman'ın kuzeydeki hıristiyan krallıklarıyla yürüttüğü mücadelede en hareketli dönemlerden birini yaşayan ve öteden beri yürütülen seferler için oldukça önem taşıyan Sugūr bölgesinin bu devirde daha ziyade Sağrüla'lâ ve Sağrülednâ şeklinde ayrıldığı görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûḥu'l-büldân (nşr. Abdullah Enîs et-Tabbâ' - Ömer Enîs et-Tabbâ'), Beyrut 1407/ 1987, s. 180, 223, 229-233; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VIII, 234, 620, 623, 646, 650; ayrıca bk. İndeks; Kudâme b. Ca'fer, el-Ḫarâc (de Goeje), s. 252-255; Mes'ûdî, et-Tenbîh, s. 189-195; İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 55-56; İbn Havkal, Ṣûretü'l-ʿarż, s. 165, 168; Ḥudûdü'l-ʿâlem (Minorsky), s. 133, 143-144, 148-149, 152; Ebû Amr Osman b. Abdullah et-Tarsûsî, Beḳāyâ Kitâbi Siyeri'ṡ-Ṡuġūr min ḫilâli maḫṭûṭati Buġyeti'ṭ-ṭaleb li'bni'l-ʿAdîm (nşr. Şâkir Mustafa), Dımaşk 1998; Sem'ânî, el-Ensâb, III, 131; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), II, 93-95; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, III, 5, 76, 94, 219, 221, 224; Şeyhürrabve ed-Dımaşkī, Nuḫbetü'd-dehr fî ʿacâʾibi'l-ber ve'l-baḥr (nşr. M. A. F. Mehren), St. Petersburg 1866, s. 214; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, IV, 228-229; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, bk. İndeks; M. Canard, Histoire de la dynastie des H'amdânides de Jazîra et de Syrie, Paris 1951, s. 241 vd.; a.mlf., "al-ʿAwāṣım", EI² (İng.), I, 761-762; G. le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, London 1966, s. 127 vd.; E. Honigmann, Bizans Devletinin Doğu Sınırı (trc. Fikret Işıltan), İstanbul 1970, s. 36 vd.; a.mlf., "Sugûr", İA, XI, 2; Hakkı Dursun Yıldız, İslâmiyet ve Türkler, İstanbul 1976, s. 57-61; a.mlf., "Avâsım", DİA, IV, 111-112; M. D. Bonner, The Emergence of the Thughūr: The Arab-Byzantine Frontier in the Early Abbāsid Age (doktora tezi, 1987), Princeton University, s. 223-264, ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., "The Naming of the Frontier: Awāsim, Thughūr, and the Arab

Geographers", BSOAS, LVII/1 (1994), s. 17-24; M. Abdullah İnân, Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs, Kahire 1408/1988, I-VI, bk. İndeks; Abdurrahman M. Abdülganî, el-Ḥudûdü'l-Bîzanṭıyye el-İslâmiyye ve tanẓîmâtüha'ṣ-Ṣaġriyye (40-339 h./660-950 m.), Küveyt 1410/ 1990; M. Fethî Osman, el-Ḥudûdü'l-İslâmiyye el-Bîzanṭıyye beyne'l-iḥtikâki'l-ḥarbî ve'l-ittiṣâli'l-ḥaḍârî, Kahire, ts. (Dârü'l-kâtibi'l-Arabî), I-III, tür.yer.; J. F. Haldon - H. Kennedy, "The Arab-Byzantine Frontier in the Eighth and Ninth Centuries: Military Organisation and Society in the Borderlands", Zbornik Radova Vizantološkog Instituta, XIX, Belgrade 1980, s. 79-116; Mustafa Ali el-Hayârî, "Ṭarsûs, Medînetü'ş-Şuġūri'ş-Şâmiyye: Dirâse fî ʿumrâni müdüni'ş-Şuġūr", Dirâsât, VIII/1, Amman 1981, s. 85-112; Peter von Sivers, "Taxes and Trade in the ʻAbbāsid Thughur, 750-962/133-351", JESHO, XXV/1 (1982), s. 71-99; C. E. Bosworth, "The City of Tarsus and the Arab-Byzantine Frontiers in Early and Middle Abbāsid Times", Oriens, XXXIII (1992), s. 268-286; a.mlf., "Abū ʻAmr ʻUthmān al-Tarsūsi's Siyar al-Thughūr and the Last Years of Arab Rule in Tarsus (fourth / tenth century)", Graeco-Arabica, V, Athens 1993, s. 183-195; a.mlf. - J. D. Latham, "al-Thug̲h̲ūr", EI² (İng.), X, 446-449.

Casim Avcı

SUĞDÎ

(السغدي)

Ebü'l-Hasen (Hüseyn) Rüknülislâm Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Suğdî (ö. 461/1068)

Hanefî fakihi.

398 (1008) yılında doğdu. Semerkant'ın Buhara tarafında yer alan Suğd (Soğd) nahiyesine nisbet edilmesi burada doğduğunu veya yetiştiğini düşündürmektedir. Aynı nisbe ile anılan birçok âlim bulunmakla birlikte mutlak zikredildiğinde Ebü'l-Hasan kastedilir. Öğrenim hayatı, hocaları, yetiştirdiği öğrenciler hakkında yeterli bilgi yoktur. Suğdî'nin İbrâhim b. Selm el-Buhârî'den hadis rivayet ettiği bilinmekte (İbn Nâsırüddin, V, 100) ve Şemsüleimme el-Halvânî ile müşkil fıkıh meselelerini müzakere ettikleri belirtilmektedir (Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, vr. 137a). Serahsî, Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr'de Suğdî tarikiyle

yaptığı rivayetten bahsederken Suğdî'nin hocası olarak Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Kefînî'yi kaydetmekte, yine bu bilgiden hareketle Serahsî'nin de Suğdî'nin öğrencisi olduğu anlaşılmaktadır. Leknevî'nin bunun aksine Suğdî'nin Serahsî'den fıkıh okuduğunu ve sözü edilen eseri ondan rivayet ettiğini söylemesi bir yanlışlık sonucu olsa gerektir (el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 121; krş. Kureşî, II, 567). Nitekim Kureşî de Serahsî'nin Suğdî'den es-Siyerü'l-kebîr'i rivayet ettiğini kaydeder (el-Cevâhirü'l-muḍıyye, II, 567). Suğdî'nin bir diğer öğrencisi de Osman b. İbrâhim el-Fadlî el-Buhârî'dir. Sâmânîler, Karahanlılar ve Gazneliler gibi Türk devletlerinin hüküm sürdüğü bir dönemde Buhara'da yaşadı, kadılık görevini üstlendi, ders ve fetva verdi. 461 (1068) yılında burada vefat etti.

Leknevî, fetvalarıyla halkın meselelerine çözüm getiren büyük fakihlere ve önde gelen imamlara "şeyhülislâm" lakabının verildiğini belirttikten sonra V ve VI. (XI ve XII.) yüzyıllarda bu lakabı alan seçkin âlimler arasında Suğdî'yi de sayar (el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 241). Yaşadığı dönemde

Mâverâünnehir’de arkadaşları Kadı Hasan el-Mâtürîdî ve Seyyid Ebû Şücâʻ Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Alevî ile birlikte verdikleri fetvalar kesin delil olarak kabul edilir, muhalif görüşlere itibar edilmezdi. Bu üç âlimin beyʻ bi’l-vefâyı rehin akdi olarak değerlendirmelerinin İslâm hukuk ve iktisat tarihi açısından önemli sonuçları olmuştur. Hadis ilminde de bilgi sahibi olan Suğdî yetenekli bir tartışmacı idi.

Eserleri. 1. en-Nütef fi’l-fetâvâ. Yargı, fetva ve öğretim açısından son derece faydalı olan eser, fıkıh hükümlerinin soyut anlatım üslûbuyla sunumu bakımından da önemli bir yere sahiptir. Konuların genel kurallar altında özlü kanun maddeleri şeklinde ele alındığı, yalnız Sünnî mezhepler değil diğer mezhepler ve Selef ulemâsının görüşlerine de yer verilen eserde hükümlerin delilleri hemen hemen hiç zikredilmemiştir. Fetâvâ-yı Ḳāḍîḫân, İbn Nüceym’in el-Baḥrü’r-râʾiḳ ve İbnü’l-Hümâm’ın Fetḥu’l-ḳadîr’i başta olmak üzere daha sonraki Hanefî fıkıh ve fetva kitaplarında esere sıkça atıf yapılması da önemini göstermektedir. Kitap Selâhaddin Abdüllatîf en-Nâhî tarafından neşredilmiştir (Bağdat 1975-1976; Beyrut 1404/1984). 2. Şerḥu’s-Siyeri’l-kebîr. Şeybânî’nin eserinin şerhidir. 3. Şerḥu Edebi’l-Ḳāḍî. Hassâf’ın eserinin şerhidir. 4. Fevâʾid. Bazı kaynaklarda Fevâʾidü’s-Suġdî (Hamevî, II, 77), bazılarında Fevâʾidü’ş-Şemsi’l-eʾimme el-Ḥalvânî ve Rükni’l-İslâm ʿAlî es-Suġdî (İbn Nüceym, V, 207; VI, 151) adıyla geçen eserde Suğdî’nin fetvaları bir araya getirilmiş olmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Suğdî, en-Nütef fi’l-fetâvâ (nşr. Selâhaddin Abdüllatîf en-Nâhî), Beyrut 1404/1984, II, 865-879; Serahsî, Şerḥu’s-Siyeri’l-kebîr (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Kahire 1971, I, 5; Sem‘ânî, el-Ensâb, VII, 86; İbnü’l-Esîr, el-Lübâb, II, 119-120, 434; Kureşî, el-Cevâhirü’l-muḍıyye, II, 516, 567; IV, 53, 307; İbn Nüceym, el-Baḥrü’r-râʾiḳ, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), V, 207; VI, 151; VII, 122; İbn Nâsırüddin, Tavżîḥu’l-Müştebih (nşr. M. Naîm el-Araksûsî), Beyrut 1414/1993, V, 100; İbn Kutluboğa, Tâcü’t-terâcim fî ṭabaḳāti’l-Ḥanefiyye (nşr. M. Hayr Ramazan Yûsuf), Dımaşk 1413/1992, s. 209; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, Ketâʾibü aʿlâmi’l-aḫyâr min fuḳahâʾi

mez̠hebi’n-Nuʿmâni’l-muḫtâr, Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 690, vr. 137a-138a; Abdüllatîf b. Muhammed Riyâzîzâde, Esmâʾü’l-kütübi’l-mütemmim li-Keşfi’ẓ-ẓunûn (nşr. Muhammed Altuncî), Kahire, ts. (Mektebetü’l-Hancî), s. 323; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 46; II, 1014, 1925; Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, Ġamzü ʿuyûni’l-beṣâʾir, Beyrut 1405/1985, II, 77; Leknevî, el-Fevâʾidü’l-behiyye, s. 121, 241; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 691; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 279; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Alimleri, Ankara 2006, s. 37, 41.

Selâhaddin Abdüllatîf en-Nâhî

SUHÂR b. ABBAS

(صحار بن عبّاس)

Ebû Abdirrahmân Suhâr b. Abbâs Ayyâş b. Şerâhîl el-Abdî (ö. 60/680’den önce)

Sahâbî.

Bahreyn’in güneyinde ikamet eden Abdülkays kabilesinin Mürre b. Zafer oğullarındandır. Abdülkays’ın önde gelenlerinden Eşec el-Abdî, hicretten önceki yıllarda Hicaz’da bir peygamberin ortaya çıktığını duyunca Amr b. Abdülkays el-Abkasî’yi durumu öğrenmesi için Mekke’ye gönderdi. Hz. Peygamber’le görüşen ve müslüman olan Amr, kabilesini İslâm’a davet eden bir mektupla Bahreyn’e döndü ve burada yürüttüğü irşad faaliyetleri sayesinde pek çok kişinin müslüman olmasına vesile oldu. Onun davetine icâbet eden ve İslâmiyet’in Bahreyn’de yayılması için çalışanlardan biri de Suhâr b. Abbas idi. Suhâr, 8 (629-30) yılında Mekke fethedilmeden kısa bir süre önce on altı kişilik bir Abdülkays heyetiyle birlikte Medine’ye gitti (bk. EŞEC el-ABDÎ). Resûl-i Ekrem’le görüşen Suhâr ve arkadaşları, Medine’de on gün kalarak Kur’an öğrenmeye ve dinî konularda bilgi sahibi olmaya çalıştılar. Suhâr’dan nakledildiğine göre o, Hz. Peygamber’e kendileri kullanmamak şartıyla üzüm ve hurma gibi ürünlerden elde ettikleri şarabın satışının câiz olup olmadığını sormuş, Resûlullah’ın cevap vermemesi üzerine sorusunu üç defa tekrarlamış, kılınan namazın ardından Resûl-i Ekrem onu çağırmış ve bunun âhirette sorumluluk getiren sakıncalı bir iş sayıldığını belirterek câiz olmadığını söylemiştir (İbn Sa‘d, V, 562). Heyet, Hz. Peygamber’in hayır duasını ve kendilerine verdiği hediyeleri alarak Bahreyn’e döndü. Kaynaklarda Resûl-i Ekrem’in Suhâr b. Abbas’a bir mektup verdiğinden bahsedilmekte, ancak mektubun içeriği hakkında bilgi bulunmamaktadır (Muhammed Hamîdullah, I, 401).

Suhâr, Hz. Peygamber’in vefatından sonra Suriye ve Filistin taraflarına yapılan seferlere katıldı; Mısır’ın fethinde bulundu. Hz. Osman’ın şehid edilmesinin ardından karışık dönemde halifenin kātillerinin yakalanıp

cezalandırılması konusunda ısrarcı davrandı ve olayın takipçisi oldu. Sıffîn Savaşı'nda Şam orduları arasında yer aldı. Irak'ın Şam idaresi altına girmesinden sonra (41/661) Basra'ya yerleşti ve Muâviye b. Ebû Süfyân döneminde (661-680) burada vefat etti. II. (VIII.) yüzyılın sonlarında ölen Ali b. Nasr el-Cehdamî, Suhâr'ın kabrinin Basra'da olduğunu söylemektedir (Buhârî, IV, 327). İbn Hacer el-Askalânî'nin fasih konuşan, güzel söz söyleyen ve hayırla yâdedilen bir kişi diye tanıttığı Suhâr b. Abbas (el-İṣâbe, III, 409), Hz. Peygamber'den beş hadis nakletmiş (İbn Hazm, s. 210), bu hadisler daha çok Basralılar arasında yayılmıştır. Başlıca râvileri iki oğlu Abdurrahman ve Ca'fer ile Mansûr b. Ebû Mansûr, Ceyfer b. Hakem, Mus'ab b. Müsennâ ve Ebû Ubeyde Müslim b. Ebû Kerîme gibi tâbiîlerdir. Ahmed b. Hanbel ve Taberânî, kıyamete yakın bazı Arap kabilelerinin yaşadığı bölgelerde çökme olaylarının meydana geleceğine dair bir hadisi Suhâr'dan nakletmiştir (Müsned, III, 483; Taberânî, VIII, 73).

İbnü'n-Nedîm, Suhâr b. Abbas'ın Emevî Halifesi Muâviye b. Ebû Süfyân döneminin en meşhur nesep âlimlerinden biri olduğunu söyler (el-Fihrist, s. 102). Ensâb bilgisine büyük önem veren Muâviye kabileleri birbirinden ayırt etmek, ayrıca idarî ve askerî düzenlemelerde ihtiyaç duyduğu bilgilere ulaşmak için nesep konusunda uzman kabul edilen Nehhâr b. Evs, Sâib b. Bişr el-Kelbî ve Kudâme b. Dırâr el-Kuray'î ile birlikte Suhâr b. Abbas'ı da Dımaşk'a davet etmiş, kendilerinden en-sâba dair eser yazmalarını istemiştir (DİA, XI, 246-247). Suhâr, çağdaşı olan meşhur nesep âlimi Dağfel b. Hanzale ile nesep konusunda uzun müzakerelerde

bulunmuştur. Câhiz onun ensâb hakkında bir eserinin bulunduğundan bahsetmektedir (Kitâbü'l-Ḥayevân, III, 209). Suhâr emsal sahasında telif edildiği tesbit edilebilen ilk iki eserden birinin müellifidir. Ebû Ubeyd el-Bekrî onun Kitâbü'l-Ems̱âl adıyla bilinen bu eserinden (İbnü'n-Nedîm, s. 102) bir meselin aslı hakkında uzun bir hikâye nakletmiştir (Faṣlü'l-maḳāl, s. 388-389).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 483; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 557-558, 562; VII, 87; Câhiz, Kitâbü’l-Ḥayevân, I, 90-91; III, 209; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, IV, 327; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, IV, 455; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, III, 194-195; Taberânî, el-Muʿcemü’l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut 1405/1985, VIII, 73-74; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 102; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), II, 735-736; İbn Hazm, Esmâʾü’ṣ-ṣaḥâbeti’r-ruvât (nşr. Seyyid Kisrevî Hasan), Beyrut 1412/1992, s. 210; Ebû Ubeyd el-Bekrî, Faṣlü’l-maḳāl (nşr. İhsan Abbas - Abdülmecîd Âbidîn), Beyrut 1391/1971, s. 388-389; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, Beyrut, ts. (Dârü’l-fikr), II, 391; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), III, 408-411; a.mlf., Taʿcîlü’l-menfaʿa, Beyrut, ts. (Dârü’l-kitâbi’l-Arabî), s. 183-184; Süyûtî, Ḥüsnü’l-muḥâḍara (nşr. Halîl el-Mansûr), Beyrut 1418/1997, I, 168; Sezgin, GAS, I, 261; Tecrid Tercemesi, I, 61-62; Muhammed Hamîdullah, İslâm Peygamberi (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1991, I, 401; Mustafa Fayda, “Ensâb”, DİA, XI, 246-247.

Mehmet Efendioğlu

SUHEYB b. SİNÂN

(صحيب بن سنان)

Ebû Yahyâ Suheyb b. Sinân b. Mâlik er-Rûmî (ö. 38/659)

Sahâbî.

Hicretten otuz yıl kadar önce Irak'ın Musul şehri yakınlarında Fırat (veya Dicle) nehri kıyısındaki bir köyde doğdu. Babası Rebîa kabilesinin kollarından Benî Nemir b. Kāsıt'a mensup bir Arap'tır. Asıl adı Umeyre iken sonradan Rumlar tarafından Suheyb diye değiştirilmiş, Hz. Peygamber de ona Yahyâ isminde bir oğlu bulunmadığı halde Ebû Yahyâ künyesini vermiştir. Daha çok Suheyb er-Rûmî (Suheyb-i Rûmî) olarak tanınmaktadır. Onun bu nisbeyle tanınmasının sebebi çok küçük yaşta Bizanslılar'ın bölgeye yaptıkları bir saldırıda esir edilmesi ve Bizans topraklarında büyümesidir. Rum kültürüyle yetişen Suheyb gençlik çağında Kelb kabilesi tüccarlarına köle olarak satıldı ve onlar tarafından Mekke'ye götürüldü. Burada Abdullah b. Cüd'ân et-Teymî onu satın aldı ve ardından âzat etti. Hür kaldığı halde memleketine dönmeyen Suheyb bundan sonraki hayatını Abdullah b. Cüd'ân'ın halîfi (müttefiki) olarak Mekke'de sürdürdü. Onun Mekke'ye köle tüccarları tarafından getirilmeyip çok miktarda mal ile Bizans'tan kaçarak geldiği ve Mekke'ye Abdullah b. Cüd'ân'ın halîfi olarak yerleştiği rivayet edilmekteyse de (İbn Abdülber, II, 728) Medine'ye hicreti sırasında müşriklerin kendisine bütün mal varlığını burada elde ettiğini söylemeleri bunun doğru olmadığını göstermektedir.

Resûl-i Ekrem ile henüz peygamber olmadan önce arkadaşlık kuran Suheyb zaman zaman onunla sohbet ederdi. Gizli davet sürecinde İslâm'dan haberdar olunca Dârülerkam'a giderek İslâmiyet'i kabul etti. O sırada müslümanların sayısı otuz kişinin biraz üzerindeydi. Müslüman olduğunu açıktan söyleyen ilk yedi kişi arasında yer aldğı ve Mekke'de kendisini koruyacak kabilesi ve nüfuzlu çevresi bulunmadığı için müşriklerin saldırılarına mâruz kaldı. Aşırı derecede dövüldü ve çıplak vücuduna demirden zırh giydirilerek güneşin altında bırakıldı. İnançları uğrunda

eziyete uğrayan, bundan dolayı hicret eden, sonra savaşıp sabredenleri Allah'ın bağışlayacağını müjdeleyen âyetin (en-Nahl 16/110) Suheyb-i Rûmî, Bilâl-i Habeşî ve Ammâr b. Yâsir hakkında indiği nakledilir (Zehebî, II, 21). Bir defasında Suheyb, Habbâb b. Eret ve Ammâr b. Yâsir gibi korumasız kimselerle Mekke sokaklarında yürürürken, "Muhammed'in arkadaşları bunlar mı?" diye kendileriyle alay eden müşriklere hitaben Suheyb bir müslümanın zayıf olması sebebiyle zelil sayılamayacağını, müşrik olan kimsenin de aziz olamayacağını belirtmiş, müşrikler de, "Allah'ın aramızdan seçip lutfuna lâyık gördüğü kimseler bunlar mıymış?" diyerek onları hırpalayıp dövmüşlerdi. En'âm sûresinin 53. âyetinin bu olay üzerine nâzil olduğu belirtilir (Belâzürî, I, 181). Aynı sûrenin 52. âyeti de müşriklerin Hz. Peygamber'e haber göndererek Suheyb'i ve onun gibi zayıf müslümanları yanından uzaklaştırdığı takdirde kendisiyle görüşebileceklerini söylemeleri üzerine inmiştir (İbn Kesîr, III, 254-255).

Mekke'de çileli bir hayat yaşamasına rağmen Suheyb en son hicret edenlerden biri oldu. Kaynaklarda, Resûl-i Ekrem'in hicret için yola çıkmadan önce Hz. Ebû Bekir'e yanlarına Suheyb'i de almasını söylediği, ancak yolculuk aceleye geldiği için bunun mümkün olmadığı, durumu sabahleyin öğrenen Suheyb'in yol hazırlığını tamamlayarak Hz. Ali ile birlikte yola çıktığı ve Resûlullah'la Kubâ'da buluştuğu belirtilmektedir (Ebû Nuaym, I, 152). Mekke'den ayrılacağı sırada müşrikler yolunu keserek Mekke'ye gelirken hiçbir şeyi bulunmadığını, sahip olduğu serveti burada kazandığını söyleyerek Mekke'den bir şey çıkarmasına izin vermediler. O da bütün mal varlığını bırakarak hicret etti. Bunu duyan Hz. Peygamber üç defa, "Suheyb kârlı bir alışveriş yapmıştır" dedi (İbn Sa'd, III, 228). "Bazı kimseler de Allah'ın rızasını kazanmak için canını bile verir" âyeti (el-Bakara 2/207) bu olay üzerine inmiştir (İbn Kesîr, I, 360-361). Suheyb, Kubâ'ya vardığında bekâr olan diğer sahâbîlerle birlikte Sa'd b. Hayseme'nin evinde kaldı. Resûlullah onu ensardan Hâris b. Sımme ile kardeş ilân etti. Bir müddet Suffe'de kalan Suheyb'e Resûl-i Ekrem daha sonra ev verdi. Bedir, Uhud ve Hendek başta olmak üzere bütün savaşlara katıldı. Medine'de bulunduğu ve sefere çıktığı zamanlarda hep Resûlullah'ın yanında oldu. Hz. Ebû Bekir ve Ömer dönemlerinde onlardan itibar gördü. Hz. Ömer onun sözüne değer verir, kendisine güvenirdi. Saldırıya uğrayıp yaralandığı ve üzüntüsünden dolayı yüksek sesle ağladığı sırada kendisini Suheyb teskin etmişti. Hz. Ömer, vefat etmeden önce devlet

işlerini yürütmek ve mescidde namaz kıldırmak için onu vekil bıraktı; vefat edince cenaze namazını Suheyb kıldırdı. Üç gün süren halife seçimi ve yeni halifeye biat sürecinde mescidde imamlık görevini ifa etti. Hz. Osman devrinde ortaya çıkan ve Hz. Ali döneminde devam eden fitne olaylarında tarafsız kalmaya ve yatıştırıcı bir rol üstlenmeye çalıştı. Suheyb, Şevval 38'de (Mart 659) Medine'de vefat etti, cenaze namazını Sa'd b. Ebû Vakkās kıldırdı ve Cennetü'l-bakī'da defnedildi. Geç dönemde kaleme alınan bazı eserlerle günümüzde yazılan bazı kitaplarda Suheyb'in 49 (669) yılında gerçekleşen İstanbul seferine katıldığı, dönüşte Çorum'a uğradığı, burada hastalanarak vefat ettiği, Çorum yakınında Hıdırlık diye bilinen yere defnedildiği, bugün burada cami ve ziyaret edilen türbesinin bulunduğu belirtilmekteyse de (değerlendirmeler için bk. Erkoç, s. 33-49), Medine'de öldüğünün kesin olarak bilinmesi ziyaret edilen bu yerin sadece bir makam olabileceğini göstermektedir.

Suheyb b. Sinân fazilet, takvâ ve güzel ahlâk sahibi olmasının yanında cömert, hoşgörülü ve şakacı bir insandı. Hicret sırasında geçirdiği bir rahatsızlık sebebiyle gözlerinden biri ağrımaya başlamış ve bu ağrıyla Kubâ'ya Hz. Peygamber'in yanına gelmişti. Burada kendisiyle birlikte aralarında Resûl-i Ekrem, Ebû Bekir ve Ömer

gibi sahâbîlerin de bulunduğu bir topluluğa hurma ikram edilmiş, çok aç olan Suheyb hurmaları iştahla yemeye başlayınca Resûlullah ona, "Gözün ağrıyor ama hurmaları yiyorsun" demiş, Suheyb de, "Yâ Resûlellah! Ben ağrımayan gözümü kullanıyorum" diyerek onu güldürmüştü (İbn Sa'd, III, 228-229). Bizans topraklarından gelip müslüman olanların öncüsü kabul edilen Suheyb (Taberânî, VIII, 29) hata etme endişesi ve rivayetteki titizliği sebebiyle hadis nakletmemiştir. Hadis rivayet etmesini isteyenlere Hz. Peygamber'in savaşları konusunda, gördüğü ve yaşadığı olaylar hakkında bilgi verebileceğini, ancak Resûlullah'ın sözü olarak bir şey nakletmeyeceğini söylemiştir (İbn Sa'd, III, 229). Bununla birlikte kendisinden Abdullah b. Ömer ve Câbir b. Abdullah gibi sahâbîlerle Saîd b. Müseyyeb, Abdurrahman b. Ebû Leylâ ve Kâ'b el-Ahbâr gibi tâbiîler bir kısmı mükerrer otuz hadis rivayet etmiştir (İbn Hazm, s. 103). Bunlardan üçü Ṣaḥîḥ-i Müslim'de yer almış, Kütüb-i Sitte'ye dahil olan sünen sahipleri de onun hadislerine eserlerinde yer vermiştir (Yahyâ b. Ebû Bekir el-Âmirî, s. 138). Hz. Peygamber'in eşi Ümmü Seleme'nin kız kardeşi

Reyta bint Ebû Ümeyye ile evlendiği bilinen Suheyb'in Habîb, Hamza, Sa'd, Sâlih, Sayfî, Abbâd, Osman ve Muhammed adlarında oğulları olmuş, bunlar da kendisinden rivayette bulunmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 332-333; VI, 15-18; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 226-230; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 264-265; Belâzürî, Ensâb, I, 180-184; Taberânî, el-Muʿcemü'l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut 1405/1985, VIII, 28-46; Ebû Nuaym, Ḥilye, I, 151-156; İbn Hazm, Esmâʾü'ṣ-ṣaḥâbeti'r-ruvât (nşr. Seyyid Kesrevî Hasan), Beyrut 1412/1992, s. 103; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), II, 726-733; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), II, 418-421; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, II, 17-26; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾân, I, 360-361; III, 254-255; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), III, 449-452; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, Beyrut 1404/1984, IV, 385; Yahyâ b. Ebû Bekir el-Âmirî, er-Riyâżü'l-müsteṭâbe (nşr. Ömer ed-Dîrâvî Ebû Hacle - M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1409/ 1988, s. 136-138; Şevkânî, Derrü's-seḥâbe (nşr. Hüseyin b. Abdullah el-Ömerî), Dımaşk 1404/ 1984, s. 372-373, 630; Ethem Erkoç, Suheyb-i Rûmî: Hayatı ve Rivayet Ettiği Hadisler, Çorum 2002, s. 33-49; Sadık Kılıç, "Suheyb er-Rûmî el-Bedrî", Diyanet Dergisi, XX/4, Ankara 1984, s. 30-40; Ömer Sabuncu, "Suheyb er-Rûmî, Hayatı, Kişiliği ve Faaliyetleri", İSTEM: İslâm, San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikî Dergisi, IV/7, Konya 2006, s. 159-173.

Mehmet Efendioğlu

SUHTE

(bk. SOFTA).

SUHUF

(الصحف)

Kutsal metinleri ifade eden bir Kur'an terimi.

Arapça sahîfe kelimesinin çoğuludur. Güney Sâmî dilinde "yazmak" anlamındaki sahafa kökünden türediği ileri sürülen sahîfe "yayılmış, açılmış şey; üzerine yazı yazılacak veya yazılmış nesne, kâğıt" anlamlarına gelmekte (Lisânü'l-ʿArab, "ṣḥf" md.; Kāmus Tercümesi, II, 790-791), İslâm öncesi dönemde mektup, hukukî sözleşme, şiir, hitabe ya da bir araya getirilmiş sözleri ifade etmekteydi. Önceleri papirüs ve parşömenden, II. (VIII.) yüzyılın sonlarından itibaren kâğıttan yapılan, İslâm öncesinde ve İslâm'ın ilk yıllarında genelde dinî, hukukî ve tarihî belgeleri kaydetmek amacıyla kullanılan düzgün yüzeyli yazı malzemesine suhuf denilmiştir. Buna göre suhuf kitap, defter veya kürrâse (sekiz sayfalık forma) ile eş anlamlı olarak bütün halinde yahut kısmen kaydedilmiş metni belirtmektedir. Sahîfe Arapça'da benzer anlamlı "kırtâs" ve "varak" kelimelerinden farklı olarak belirli bir yazı malzemesini akla getirmemekte, muayyen bir miktarı da belirtmemektedir. Dolayısıyla tek bir yaprağa olduğu gibi rulo şeklinde dürülmüş, dosyalanmış veya defter gibi dikilmiş pek çok yaprağa işaret etmektedir. Suhuf İslâm literatüründe kutsal metinleri ya da bir âlimin bir araya getirilmiş yazılarını, sahâbe ve tâbiîn tarafından toplanan erken dönem hadis metinlerini ifade etmek için kullanılmıştır (ayrıca bk. SAHÎFE). Suhuf kılıf, bohça veya kutu içine konularak korunuyordu. İki kapak arasında toplanmış olanları ise mushaf diye adlandırılıyordu ki bu terim erken dönemden itibaren sadece Kur'an için kullanılmıştır (Halîl b. Ahmed, Kitâbü'l-ʿAyn, "ṣḥf" md.). Hz. Ebû Bekir, halifeliği döneminde Kur'an'ın toplanıp iki kapak arasında bir kitap haline getirildiği sırada ona bir isim aranmasını istemiş, sifr ve mushaf adlarından ikincisinin konmasını kararlaştırmıştır (Süyûtî, el-İtḳān, I, 164-165; ayrıca bk. MUSHAF).

Kur'an'da suhuf kelimesi önceki peygamberlere Allah tarafından gönderilen kutsal metinleri (Tâhâ 20/133; en-Necm 53/36-37; el-A'lâ

87/18-19), Kur'an'ın kendisini (Abese 80/13; el-Beyyine 98/2-3) ve insanların amellerinin ilâhî kayıtlarını (et-Tekvîr 81/10) ifade etmek için kullanılmıştır. Önceki peygamberlere indirilen kutsal metinler "ilk sahîfeler" (Tâhâ 20/133; el-A'lâ 87/18) veya "İbrâhim ve Mûsâ'nın suhufu" (en-Necm 53/36-37; el-A'lâ 87/19) diye isimlendirilmiştir. Kur'an'da geçen "zübür" kelimesi (Âl-i İmrân 3/184; eş-Şuarâ 26/196; Fâtır 35/25) "kitap" mânasındaki zebûrun çoğulu olup suhuf ile aynı anlamdadır. Ancak zebûr kelimesinin Hz. Dâvûd'a indirilen kitabın ismi olarak kullanımı yaygınlık kazanmıştır (Lisânü'l-ʿArab, "zbr" md.). Kaynaklarda yer alan ve zayıf olduğu kabul edilen bir rivayette Ebû Zer el-Gıfârî'nin Allah'ın resullerine kaç kitap gönderdiği sorusuna Hz. Peygamber 104 cevabını vermiş, bunlardan on sahîfenin Âdem'e, elli sahîfenin Şît'e, otuz sahîfenin İdrîs'e, on sahîfenin İbrâhim'e verildiğini, ayrıca Tevrat, İncil, Zebûr ve Kur'an'ın indirildiğini belirtmiştir (Taberî, Târîẖ, I, 312-313; Zemahşerî, VI, 360). İbn Hazm Tevrat, Zebûr ve İncil'in İbrânîce, Hz. İbrâhim'e indirilen suhufun Süryânîce olduğunu söyler.

Hz. Şît'in kendisine ve babasına gönderilen suhufu bir araya getirerek bunlarla amel ettiği (İbnü'l-Esîr, I, 54), kendisine indirilen suhufta hikmet, kimya, simya, riyâzî ilimler ve bazı sanatlardan bahsedildiği nakledilmiştir. Hz. İdrîs'e indirilen suhufta semavî sırların, ruhanîlere hükmetme yöntemlerinin ve yıldızlar ilminin açıklandığı belirtilmiştir (Nişancızâde, I, 121, 124-125). Ebû Zer el-Gıfârî'nin Hz. İbrâhim'e gönderilen suhufun içeriği hakkındaki sorusuna Resûl-i Ekrem bunun dinî-ahlâkî mesellerden ibaret olduğu cevabını vermiştir (Taberî, Târîẖ, I, 312-313; Süyûtî, ed-Dürrü'l-menṯûr, XV, 378).

Hz. Mûsâ'ya Tûr'da verilen ilâhî emir ve öğütleri içeren levhalar (elvâh, el-A'râf 7/ 145, 150, 154) bazı âyetlerde kendisine verildiği ifade edilen suhufla (en-Necm 53/ 36; el-A'lâ 87/19) eş anlamlı olmaktadır (Fahreddin er-Râzî, XXIX, 14). Bu levhaların sayısının on, yedi veya iki olduğu rivayet edilmiştir. Bunların malzemesinin Cebrâil'in getirdiği ve zümrüt yahut kırmızı yakuttan olduğu veya sert kayalar olup Allah'ın emriyle Mûsâ'nın Allah'ın kelâmını bunların üzerine kendi elleriyle oyduğu yahut üzerinde Tevrat'ın yazıldığı, gökten inen ve 10 arşın uzunluğunda tahtalar olduğu görüşleri ileri sürülmüştür. Levhaların içeriğine dair âyette geçen "her şey hakkında öğüt ve açıklama" ifadesi (el-A'râf 7/145), İsrâiloğulları'nın dinî

bakımdan ihtiyaç duydukları öğütler ve hükümlerin açıklanması şeklinde tefsir edilmiştir. Yine bu levhalarda, “Ben rahmân ve rahîm olan Allahım. Bana hiçbir şeyi ortak koşmayın. Yol kesip eşkıyalık yapmayın. Adımı anarak yalan yere yemin etmeyin … Öldürmeyin,

zina etmeyin, ebeveyninize itaatsizlikte bulunmayın” ifadelerinin yer aldığı aktarılmıştır (Zemahşerî, II, 508). Necm ve A‘lâ sûrelerindeki ilâhî mesajın Hz. İbrâhim’in ve Hz. Mûsâ’nın suhufunda yer aldığını bildiren âyetlerle (en-Necm 53/36-37; el-A‘lâ 87/ 18-19) ilgili olarak İbn Abbas’a dayanan bazı rivayetlerde bu iki sûrenin adı geçen peygamberlerin suhufunda meâlen bulunduğu kaydedilmektedir. Ayrıca Hz. Muhammed’e indirilen bazı âyetlerin (et-Tevbe 9/ 112; el-Mü’minûn 23/1-11; el-Ahzâb 33/ 35; el-Meâric 70/23-33) Hz. İbrâhim’e de indirildiği rivayet edilmektedir (Süyûtî, el-İtḳān, I, 125-126). Bir kısım hadisçiler tarafından zayıf bulunmakla birlikte birçok kaynakta yer alan bazı hadislerde Hz. İbrâhim’e verilen suhuf ile Tevrat, İncil, Zebûr ve Kur’an’ın ramazan ayında indirildiği bildirilmektedir (Taberî, Câmiʿu’l-beyân, III, 189; Süyûtî, ed-Dürrü’l-mens̱ûr, II, 231-232).

Hz. İdrîs’in Hermes olduğu ve ona nisbet edilen birçok kitabın Yunan ve İslâm kültüründe günümüze kadar ulaştığı görüşü ile (DİA, XVII, 229-230) Fâlih Şebîb el-Acemî gibi bazı çağdaş araştırmacılar tarafından ileri sürülen, Hz. İbrâhim’in Hint kültüründeki Brahma ve ona verilen suhufun da Vedalar olduğu (Acemî, s. 1) şeklindeki iddialar İslâm kültüründeki yaygın kanaatlerle uyuşmamaktadır. Nitekim fıkıh usulü kaynaklarında neshin türlerinden biri olan hem lafzın hem hükmün neshine önceki peygamberlere gönderilen suhuf örnek gösterilmekte ve bunlara dair artık hiçbir bilgi ve eserin kalmadığı belirtilmektedir (Cessâs, II, 251; Serahsî, II, 78; Abdülazîz el-Buhârî, III, 280).

Kur’an’da Mekke’nin ileri gelenlerinden bazı müşriklerin, iman etmek için Allah tarafından özel olarak kendi adlarına düzenlenmiş mesajlar içeren, açılmış (okunmaya hazır) sahîfeler gönderilmesini talep ettikleri ve bunun kabul edilemez olduğu anlatılmaktadır (el-Müddessir 74/52). Yine kıyamet günü vuku bulacak olaylar anlatılırken “amel defterleri” anlamında suhufun açılıp ortaya konulacağına dikkat çekilmektedir (et-Tekvîr 81/10).
Kur’an’da değerli, yüce ve tertemiz vasıflarıyla nitelenerek övülen suhufla

(Abese 80/13-14) kastedilenin ise Kur’an veya önceki peygamberlere gönderilen suhuf ya da levh-i mahfûz olduğu şeklinde farklı tefsirler yapılmıştır (Taberî, Câmiʿ u’l-beyân, XXIV, 108; Zemahşerî, VI, 315; Fahreddin er-Râzî, XXXI, 59). Kur’an’ın tertemiz suhuf şeklinde nitelendirildiği bir başka âyette ise (el-Beyyine 98/2) tertemiz vasfının “yalan, nifak, şüphe ve sapkınlıktan uzak olma” anlamına geldiği belirtilmiştir (Kurtubî, XX, 142).

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Câmiʿ u’l-beyân, III, 189; XXIV, 108; a.mlf., Târîẖ (Ebü’l-Fazl), I, 312-313; Cessâs, el-Fuṣûl fi’l-uṣûl (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1405/1985, II, 251; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgānî), Beyrut 1393/ 1973, II, 78; Zemahşerî, el-Keşşâf (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Riyad 1418/1998, II, 508; VI, 315, 360; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, Beyrut 1401/1981, XXIX, 14; XXXI, 59; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, I, 54; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, el-Câmiʿ, Kahire, ts. (Dârü’ş-şa‘b), XX, 142; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü’l-esrâr (nşr. Abdullah Mahmûd M. Ömer), Beyrut 1418/1997, III, 280; İbn Cüzey, et-Teshîl li-ʿulûmi’t-tenzîl, Beyrut 1403/1983, I, 4; Süyûtî, el-İtḳān (Bugā), I, 125-126, 164-165; a.mlf., ed-Dürrü’l-mens̱ûr (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Kahire 1424/ 2003, II, 231-232; XV, 378; Nişancızâde Muhyiddin Mehmed, Mir’ât-i Kâinat: Dünya ve İslâm Tarihi (s. nşr. A. Faruk Meyan), İstanbul 1987, I, 121, 124-125; Fâlih Şebîb el-Acemî, Ṣuḥufü İbrâhîm: Cüẕûrü’l-Berâhîmiyye min ẖilâli nuṣûsi’l-Fîdâ ve muḳārenetihâ bi’t-taṭbîḳāt ve’r-rivâyâti’t-târîẖiyye, Beyrut 1427/2006, s. 1; Mahmut Erol Kılıç, “Hermes”, DİA, XVII, 229-230; Abdülhamit Birışık, “Kur’an”, a.e., XXVI, 385-386; B. Gruendler, “Sheets”, Encyclopaedia of the Qur’ān (ed. J. D. McAuliffe), Leiden 2004, IV, 587.

Ömer Dumlu

SÛK

(bk. PAZAR).

SUKARNO, Ahmed

(1901-1970)

Endonezya'nın ilk devlet başkanı.

Cavalı bir öğretmenin çocuğu olarak Surabaya'da doğdu. Asıl adı Kusro Sosro'dur; sonraları halk arasında Bung Karno (yoldaş Sukarno), müslümanlar arasında ise Ahmed Sukarno adıyla tanınmıştır. İlk öğrenimini bir köy okulunda, orta öğrenimini genellikle Hollandalı çocukların ve üst düzey Endonezyalı memur çocuklarının gidebildiği sömürge okullarında tamamladı. Surabaya'daki lise öğrenciliği sırasında babasının arkadaşı olan Sarekat Islam liderlerinden Ömer Said Çokroaminoto'nun evinde kaldı; onun çevresine katılarak siyasî konularla ilgilenmeye ve sömürge aleyhtarı bir tutum takınmaya başladı. 1920'de mezuniyetinin ardından Çokroaminoto'nun kızıyla evlenerek kayınpederinin himayesine girdi. Aynı yıl Bandung'da yeni açılan teknik enstitüye kaydolduysa da birkaç ay sonra kayınpederinin tutuklanması yüzünden eşinin ailesine bakmak için Surabaya'ya döndü ve orada bir süre tren memurluğu yaptı. Çokroaminoto'nun 1922'de serbest bırakılması üzerine okuluna döndü. Bu arada eşinden boşanarak babasıyla da ilişkisini kesti.

Yüksek öğrenimi sırasında siyasî ve fikrî konulara fazlaca ilgi duyan Sukarno, Jong Jawa adlı bir gençlik teşkilâtına katıldı ve Bandung şubesi başkanlığına getirildi. Ayrıca Sarekat Islam'ın yayın organı Utusan Hindia başta olmak üzere çeşitli dergilerde yazılar yazdı. O dönemlerde Bandung, yenilikçi dinî ve İslâmcı görüşlerle sosyalist ve komünist fikirlerin sıkça tartışıldığı bir merkez konumundaydı, Sukarno da bu fikir akımlarından ve onların temsilcilerinin faaliyetlerinden etkilenmekteydi. Son sınıfa geçtiğinde Algemeene Studiclub adında bir dernek kurarak siyasetle daha yakından ilgilenmeye başladı. Derneğin hedef ve eylem planında sömürge yönetimiyle iş birliği yapmama ve Endonezya'nın tam bağımsızlığı amaçlanmaktaydı. Mezun olduğunda bir arkadaşıyla birlikte Bandung'da mühendislik ve mimarlık bürosu açtı; siyasete daha fazla eğilerek İslâmcılık ve komünizm ideolojilerini milliyetçilik temelinde bağdaştırmaya çalışan

yazılar kaleme almaya başladı. Yazılarında İslâmcılık, Marksizm ve milliyetçilik fikirlerinin Endonezya'nın bağımsızlık davasında birleştirilmesi gerektiğini savunuyordu.

Temmuz 1927'de Endonezya Milliyetçi Partisi'ni (Partai Nasional Indonesia [PNI]) kurdu. Parti kısa sürede Endonezya millî hareketinin merkezi ve sesi olurken Sukarno da popüler bir kişilik kazanarak geniş halk kesimlerinin partiye katılmasını sağladı. Ancak takındığı sömürge hükümeti aleyhtarı tutum sebebiyle 1930'da partisi kapatılarak dört yıl hapis cezasına çarptırıldı. Yargılama sürecinde yaptığı savunmalar daha sonra kitap halinde yayımlandı. İki yıl sonra serbest bırakılan Sukarno, kendi partisinin devamı niteliğindeki Endonezya Partisi'ne (Partai Indonesia [PARTINDO]) katıldı ve başkanlığa seçildi. Ancak partinin onun liderliğinde hızla büyüyerek 20.000'i aşkın üye sayısına ulaşması üzerine 1933'te tekrar tutuklanan Sukarno önce Endonezya'nın doğusundaki Flores adasına, dört yıl sonra da Sumatra'daki Bengkulu'ya sürgün edildi. Sürgündeyken siyasî içerikli kitap okuması yasak olduğu için dinî ve kültürel ağırlıklı kitaplar okudu ve özellikle İslâm hakkındaki bilgilerini geliştirdi.

Mart 1942'de Japon işgaliyle birlikte serbest kalan Sukarno, askerî yönetimce

oluşturulan Merkez Danışma Konseyi'nin başkanlığına getirildi. Bağımsızlığın Japonlar vasıtasıyla kazanılabileceğine inanan Sukarno, II. Dünya Savaşı boyunca iş birliği içinde onlara danışmanlık yaptı ve propaganda faaliyetlerine katıldı. Bu arada Japonlar, yakın bir gelecekte Endonezya'ya bağımsızlık vereceklerini duyurmalarından sonra Sukarno'yu Mart 1945'te kurdukları altmış iki üyeli Bağımsızlık Hazırlıkları Çalışma Komitesi'nin başkanlığına getirdiler. Sukarno, 1 Haziran 1945'te komite önünde yaptığı meşhur konuşmasında "beş prensip" anlamını taşıyan Pancasila'yı ortaya koydu. Milliyetçilik, âdil ve medenî insancılık, demokrasi, sosyal adalet ve tek bir tanrıya inanç prensiplerinden meydana gelen Pancasila kurulacak devletin temel felsefesi olarak kabul edildi. Sukarno, 17 Ağustos 1945 tarihinde diğer önemli milliyetçi liderlerden Muhammed Hatta ile birlikte başşehir Cakarta'da Endonezya'nın bağımsızlığını ilân etti; ardından, hazırlık komitesinin yerini alan ve bir nevi kurucu meclis işlevi gören 135 üyeli Endonezya Merkez Millî

Komitesi tarafından devlet başkanı seçildi.

Savaştan sonra ülkede bulunan Japon askerlerini teslim almak üzere gelen müttefik ve Hollanda askerî kuvvetlerinin başşehir Cakarta'nın denetimini ele geçirmesi üzerine Sukarno hükümet merkezini Orta Cava'daki Yogyakarta'ya taşıdı. Burada dört buçuk yıl bir yandan hükümet krizleri ve çeşitli gruplarla uğraşırken bir yandan da Hollandalılar'a karşı başlattığı bağımsızlık mücadelesini yürüttü. Ancak 19 Aralık 1948'de Yogyakarta'yı da işgal eden Hollanda askerleri tarafından diğer hükümet üyeleriyle birlikte tutuklanarak Bangka adasına sürgün edildi. Altı ay sonra Endonezya'nın bağımsızlığı için giderek artan uluslararası destek ve içeride yürütülen millî mücadele sayesinde Hollanda ile anlaşma sağlandı ve Sukarno 6 Temmuz 1949'da Birleşmiş Milletler Teşkilâtı'na ait bir uçakla Yogyakarta'ya getirilerek serbest bırakıldı. Halk tarafından bir kahraman olarak karşılanan Sukarno, Lahey Yuvarlak Masa Konferansı'nda (27 Aralık 1949) Endonezya'nın bağımsızlığının resmen tanınmasının ertesi günü Yogyakarta'dan Cakarta'ya döndü.

1950'li yılların başından itibaren çok partili parlamenter sistem içinde sıkça yetkilerinin azlığından şikâyet etmesine rağmen otoriter bir rejim uygulayan Sukarno ülkenin çeşitli bölgelerinde çıkan ayaklanmalarla karşılaştı; ancak her seferinde duruma hâkim oldu. Bandung Konferansı'nın düzenleyici liderleri arasında yer alarak bağlantısızlar hareketinin başlatılmasına katkıda bulundu. 1956 yılının sonuna doğru ülkede yaşanan karışıklıklar sebebiyle ilân edilen olağan üstü hal sırasında orduyla birlikte siyasî hayata daha fazla müdahale eden Sukarno, 5 Temmuz 1959 tarihli başkanlık kararnâmesiyle güdümlü demokrasi dönemini başlattı ve ordunun da desteğiyle yürütmeyi üstlendi. Mart 1960'ta seçimle gelen parlamentoyu feshederek çoğunluğunu tayin edilenlerin meydana getirdiği yeni bir meclis oluşturdu. Ağustos 1960'ta Yeni Gine (Batı İrian) üzerinde çıkan anlaşmazlık yüzünden Hollanda ile diplomatik ilişkileri askıya aldı. Bu olaydan sonra Sovyetler Birliği'ne ve Çin'e yaklaşıp Amerika Birleşik Devletleri ile münasebetlerini keserek Batılı ülkelere sırtını döndü (1963); 20 Ocak 1965'te Birleşmiş Milletler'den çekildi. Mayıs 1963'te Yeni Gine'yi Endonezya'ya katmayı başardı ve ardından meclis tarafından hayat boyu devlet başkanı ilân edildi.

30 Eylül 1965 tarihinde hükümetin sol eğilimini yetersiz bulan bazı askerî

gruplarla komünistlerin başlattığı bir darbe girişimi General Suharto tarafından bastırıldı ve bu olay sonrasında çıkan karışıklıklar sırasında yüz binlerce komünist sempatizan öldürüldü. Sukarno, 11 Mart 1966'da devlet başkanlığı yetkilerinin bir kısmını Suharto'ya devretmek zorunda kaldı; Mart 1968'de de geçici parlamento tarafından devlet başkanlığı görevinden alındı ve Suharto'nun emriyle ölümüne kadar sürecek olan ev hapsine konuldu. 21 Haziran 1970'te Cakarta'da öldüğünde Cakarta'daki millî kahramanlar mezarlığı yerine Doğu Cava'daki Blitar'da annesinin yanına defnedildi. Sukarnoculuk ideolojisi 1970'li yılların sonuna kadar yasaklandıysa da ardından Sukarno'nun saygınlığı iade edildi ve mezarı halk tarafından ziyaretgâh haline getirildi. Kızı Megawati Sukarnoputri 2001-2004 yılları arasında Endonezya'nın beşinci devlet başkanlığını yaptı.

Hayatı boyunca sömürgeciliğe ve emperyalizme şiddetle karşı çıkan Sukarno büyük bir Atatürk hayranıydı ve Türk Millî Mücadele hareketinden ve daha sonra gerçekleştirilen reformlardan çok etkilenmiş, özellikle Türkiye'de olduğu gibi Endonezya'da da dinle devlet işlerinin birbirinden ayrılmasını savunmuştur. Çeşitli mahallî dillerin yanında başlıca Batı dillerini de bilen Sukarno, yurt içinde ve dışındaki birçok yüksek eğitim kurumu tarafından fahrî doktora pâyesiyle onurlandırılmış, bazıları yabancı dillere çevrilen ve üzerinde çalışmalar yapılan birçok kitabı yayımlanmıştır. Eserlerinin çoğunluğunu yaptığı konuşmaların metinleri oluşturmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

M. Y. Nasution, Penghidupan dan Perdjuangan Ir. Sukarno, Djakarta 1951; G. McT. Kahin, Nationalism and Revolution in Indonesia, Ithaca 1952, s. 90-92, 104-112, 122-127, 134-142; L. Fischer, The Story of Indonesia, New York 1959; R. van Niel, The Emergence of the Modern Indonesian Elite, The Hague 1960, s. 228-229; W. A. Hana, Bung Karno's Indonesia, New York 1961; S. Salam, Bung Karno dan Kehidupan Berpikir Dalam Islam, Djakarta 1964; C. Adams, Sukarno: An Autobiography as Told Cindy Adams, Indianapolis 1965; a.mlf., My Friend the Dictator, Indianapolis 1967; D. E. Weatherbee, Ideology in Indonesia: Sukarno's Indonesian

Revolution, New Hawen 1966; B. Dahm, Sukarno and the Struggle for Indonesian Independence (trc. F. S. Heidhues), Ithaca 1969; J. D. Legge, Sukarno: A Political Biography, London 1972; D. Noer, The Modernist Muslim Movement in Indonesia: 1900-1942, Singapore 1973, s. 275-295; C. L. M. Penders, The Life and Times of Sukarno, London 1974; B. J. Boland, The Struggle of Islam in Modern Indonesia, The Hague 1982, s. 123-134; M. C. Ricklefs, A History of Modern Indonesia, London-Hong Kong 1987, s. 172-175; M. R. Lubis, Pemikiran Sukarno tentang Islam dan unsur-unsur Pembaharuannya, Jakarta 1990; B. Hering, Soekarno: Architect of a Nation: 1901-1970, Amsterdam 2001; L. H. Palmier, "Sukarno: The Nationalist", Pacific Affairs, XXX/2, Vancouver 1957, s. 101-119; D. Hindley, "President Sukarno and the Communists: The Politics of Domestication", The American Political Science Review, LVI/4, Washington 1962, s. 915-926; P. D. Scott, "The United States and the Overthow of Sukarno, 1965-1967", Pacific Affairs, LVIII/2 (1985), s. 239-264; İsmail Hakkı Göksoy, "Atatürk ve Türk İnkılabının Endonezya'daki Etkileri", Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, XVIII/52, Ankara 2002, s. 1-36.

İsmail Hakkı Göksoy

SULEYHÎ

(الصليحي)

(ö. 459/1067 [?])

Yemen'de Suleyhî hânedanının kurucusu ve ilk hükümdarı (1047-1067)

(bk. SULEYHÎLER).

SULEYHÎLER

(الصليحيّون)

Yemen’de hüküm süren bir Şiî hânedanı (1047-1138).

Kurucusu Ebü’l-Hasan Ali b. Muhammed es-Suleyhî, Himyerî asıllı olup Hemdân kabilesine mensuptur. Hânedan adını muhtemelen kabile reislerinden Suleyh’e (İbn Hallikân, III, 415) veya Harâz’a bağlı Aslûh’a (Kādî Hüseyin b. Ahmed el-Arşî, s. 24) nisbetle almıştır. Şâfiî fakihi ve kadısı olan babası Muhammed b. Ali es-Suleyhî, San‘a’nın güneybatısındaki Harâz bölgesinde yaşayan çok etkili bir kişi idi. Harâz’da Şâfiî mezhebine göre yetiştirilen Ali gençlik yıllarında, babasının nüfuzundan yararlanmak maksadıyla sık sık kendilerini ziyarete gelen İsmâilî dâîsi Âmir b. Abdullah ez-Zevâhî ile tanıştı. Zeki bir çocuk olan Ali’ye İsmâilî öğretisini benimseten Zevâhî talebesinin yeterli düzeye geldiğini görünce kendisini halifeliğine tayin etti; ölmeden önce kitaplarını ve mirasını Fâtımî Halifesi Müstansır-Billâh’ın onayıyla ona bıraktı.

Daha önceki Şiî dâîlerinden farklı bir yol izleyen Suleyhî on beş yıl boyunca Yemen-Mekke hac yolunda rehberlik yaptı ve bu sırada İmâmiyye mezhebince davette bulundu; bu politikasında başarı kazanınca Yemen’in pek çok bölgesinden çeşitli grupları çevresine topladı. Ancak güçlendiği ve isyan edeceği haberinin yayılması üzerine Lihâb hâkimi İbn Cevher bölgesinde bulunan onun yandaşlarına saldırarak çoğunu esir aldı. Bu durum karşısında Suleyhî isyan etti ve Cebelimesâr’ı ele geçirerek İsmâilî davetini yaymak için oraya yerleşti (439/1047 veya 429/1038). Bu arada Tihâme hâkimi Necâh’tan çekindiği için asıl maksadını gizleyip onunla iyi ilişkiler kurmaya özen gösterdi. Suleyhî’nin bu başarısı çevredeki hükümdarların tepkisini çekti ve önce Sa‘de hâkimi Ca‘fer b. Kāsım b. Ali el-İânî, ardından Yemen’in batısında hüküm süren Ca‘fer b. Abbas eş-Şâverî saldırıya geçti. Fakat Ali ikisini de yendi ve özellikle Ca‘fer b. Abbas’tan büyük miktarda ganimetle Harâz bölgesinin tamamını aldı; daha sonra Ebû Hâşid el-Hâşidî’yi yenilgiye uğratarak San‘a’yı ele geçirip merkez edindi (440/1048). Onun Yemen’in başşehri San‘a’ya hâkim olup

kendine merkez yapması bu defa Sa'de hâkimi Zeydî İmam Ebü'l-Feth ed-Deylemî'nin saldırısına yol açtı; ancak imam 444'te (1052) Necdülcâh'ta yapılan savaşta yenildi ve maktul düştü. 445'te (1053-54) Senâ da Suleyhîler'in eline geçti. 448 (1056) yılında bölgede hüküm süren Selâme b. Dahhâk el-Hâşidî, Ali b. Za'fân el-Hâşidî ve Abdullah b. Ca'fer b. Kāsım el-İânî ittifak kurup güçlerini Hâz'da bir araya getirdilerse de Suleyhî atik davranarak onları yendi ve Hirâbe'yi zaptetti. O sırada Necâh ile ilişkileri bozulan Suleyhî, Zerâib'de yapılan savaşta onu ve müttefiklerini mağlûp etti (450/ 1058). Ardından kendisi için tehdit gördüğü Necâh'ı dostluk kurup hediye ettiği bir câriye vasıtasıyla zehirleterek Zebîd'i ele geçirdi (452/1060). Bu başarılarından sonra Fâtımî Halifesi Müstansır-Billâh'tan Yemen'de açıktan davette bulunmak için izin aldı ve yönetimini ona onaylattı. Ardından Hadramut, Güney Yemen ve Aden bölgelerindeki küçük emirlikleri kendine bağlayan Suleyhî, Abbâsî halifesine tâbi Mekke şerifi Ebû Abdullah Şükr b. Ebü'l-Fütûh el-Hüseynî'ye karşı Müstansır-Billâh'ın da isteğiyle bir sefer düzenlemek için harekete geçti. Zilhicce 454 (Aralık 1062) hac mevsiminde büyük bir kuvvetle Mekke'ye geldiğinde Şerif Şükr b. Ebü'l-Fütûh'un öldüğünü ve yerine Muhammed b. Ca'fer b. Ebû Hâşim el-Hüseynî'nin geçmiş olduğunu gördü. Mekke'de işleri düzene koyan ve hutbeyi tekrar Fâtımî halifesi adına okutan Suleyhî halka çok iyi davrandı ve idareyi yine Muhammed b. Ca'fer'e bırakarak ertesi yıl Yemen'e döndü ve ülkenin tamamına hâkim oldu.

Necâh'ın Ali es-Suleyhî tarafından öldürülmesinin ardından iki oğlu Kızıldeniz'deki Dehlek adasına kaçtı ve Suleyhî'ye karşı mücadelelerini oradan sürdürmeye başladı. 459 (1067) yılında yerine oğlu el-Melikü'l-Mükerrem Ahmed'i vekil bırakarak hânedan mensuplarını ve bölgenin eski hâkimlerini yanına alıp hacca giden Suleyhî, Mehcem şehri yakınlarında Necdülcâh Necâh'ın büyük oğlu Saîd el-Ahvel'in saldırısına uğradı, kardeşi ve hânedanın diğer mensuplarıyla birlikte öldürüldü, hanımı da esir alındı (tarih konusundaki tartışmalar için bk. Umâre el-Yemenî, s. 55). Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed es-Suleyhî döneminde Yemen'in birliği sağlanmış, Fâtımîler'e sembolik bir itaat göstermenin ve hediye göndermenin dışında bağımsız hareket edilmiştir. Suleyhî, Yemen'de halkın çoğunluğunu teşkil eden Sünnîler'e karşı çok müsamahalı bir politika izlemiş ve Şiî olmayanlara mezheplerini istedikleri gibi yaşama hakkı vermiştir. Hac yollarını ıslah ederek güvenlik altına almış, ülkede istikrarın

sağlanması sebebiyle iktisadî hayat ve ticaret canlanarak fiyatlar ucuzlamıştır.

Ali es-Suleyhî'nin ölümünün ardından yerine oğlu el-Melikü'l-Mükerrem Ahmed es-Suleyhî geçti. Fakat hâkim olduğu hemen her yerde isyanlar çıktı; kendisi de San'a'da muhasara edildi. Öncelikle Yemen'de çıkan isyanları bastıran Mükerrem annesini ellerinde esir tutan Necâhîler üzerine yöneldi ve 460 (1068) yılında Zebîd yakınında yapılan savaşı kazanarak şehre girdi ve annesini kurtardı. Ardından bu mücadelesi sırasında tekrar isyan eden kabileleri itaat altına aldı. Ancak San'a'ya döndüğünde Necâh'ın oğlu Saîd el-Ahvel'in Zebîd'i yeniden ele geçirdiğini öğrendi ve onu mevzilendiği Cebelüşşair'de yenerek öldürttü. Bir müddet sonra felç geçiren el-Melikü'l-Mükerrem Ahmed devlet işlerini çok zeki bir kadın olan karısı Seyyide Hürre Ervâ bint Ahmed'e bıraktı. Seyyide Hürre devlet merkezini San'a'dan Zûcible'ye taşıttı. el-Melikü'l-Mükerrem 477 (1084) yılında ölmeden önce yerine önemli devlet adamlarından Ebû Himyer Sebe b. Ahmed b. Muzaffer es-Suleyhî'nin geçmesini vasiyet etti. Ancak Seyyide Hürre, Fâtımî halifesinin de onayını alarak çocuk yaştaki oğlu Ali'yi tahta çıkardı ve yönetimi daha etkin biçimde eline aldı. Bu dönemde Zebîd, Necâhîler tarafından ele geçirildi (482/ 1089).

Seyyide Hürre devleti danışmanları ve valileri vasıtasıyla yönetiyor, bunların başında da Sebe b. Ahmed es-Suleyhî geliyordu. Ancak genç hükümdarın ölümünün ardından Sebe b. Ahmed tekrar tahtta hak iddia etti ve durumunu güçlendirmek için yaptığı evlenme teklifini reddeden Ervâ'ya karşı düşmanca bir tutum takındı. Bunun üzerine halifenin emriyle taraflar -kâğıt üzerinde kalan-bir evlilik akdi imzaladılar. Sebe 491 (1098) yılında öldü ve San'a da Suleyhîler'in elinden çıktı. Ervâ, Sebe'nin ölümünden sonra devletin en güçlü kişisi haline gelen Ta'ker Valisi Mufaddal b. Ebü'l-Berekât'la istişareye başladı; devletin hazinesini de ona emanet etti. Necâhîler'e karşı başarılı mücadele veren Mufaddal 504'te (1110) öldü. Ervâ önceleri devlet işlerinde Mufaddal'ın amcasının oğlu Taiz Valisi Es'ad b. Ebü'l-Fütûh el-Himyerî'yi danışman seçtiyse de bir müddet sonra Kahire'ye mektup yazarak devlet işlerinde danışacağı birini istedi. Fâtımî Veziri Efdal b. Bedr el-Cemâlî 513 (1119) yılında İbn Necîbüddevle'yi gönderdi. Merkez olarak Cened'e yerleşen İbn Necîbüddevle, Güney Yemen'de sükûneti sağladı. 519'da (1125)

Ervâ'nın yaşlandığını ve artık devleti yönetmeye ehil olmadığını ileri sürdü. Ervâ'nın taraftarları onu Cened'de kuşattılar. Yakalanan İbn Necîbüddevle, Ervâ tarafından Mısır'a gönderildiği sırada yolda öldü (529/1135). Küçük Belkıs lakabıyla da tanınan ve vasiyeti İsmâilî akîdesiyle ilgili çok önemli bir tarihî belge niteliği taşıyan Seyyide Hürre Ervâ 532 (1138) yılında doksan yaşlarında öldüğünde Suleyhîler'e ait şehir ve kalelerin birçoğu Zürey'îler'in eline geçmişti. Ancak Suleyhîler'e mensup bazı emîrler VI. (XII.) yüzyıl sonlarına kadar bazı kaleleri ellerinde tutmaya devam ettiler. Çeşitli imar faaliyetlerinde bulunan Suleyhîler, Yemen'in tarihinde önemli rol oynayan hânedanlardan biridir. Suleyhîler döneminde yaşayan İbn Mâlik el-Hammâdî Keşfü esrâri'l-Bâṭıniyye adıyla bir eser yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Hammâdî, Keşfü esrâri'l-Bâṭıniyye (nşr. İzzet Attâr), Kahire 1357/1939; Müstansır-Billâh el-Fâtımî, es-Sicillâtü'l-Müstanṣıriyye (nşr. Abdülmün'im Mâcid), Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî), tür.yer.; Sem'ânî, el-Ensâb, VIII, 78; Umâre el-Yemenî, el-Müfîd fî aḫbâri Ṣanʿâʾ ve Zebîd (nşr. Süleyman Mahmûd), Kahire, ts. (Matbaatü Mısr), s. 47-80; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX, 614 vd.; X, 30, 55-56; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 411-415; Abdülbâkī b. Abdülmecîd el-Yemânî, Târîḫu'l-Yemen: el-Müsemmâ Behcetü'z-zemen fî târîḫi'l-Yemen (nşr. Mustafa Hicâzî), Beyrut 1985, s. 49-60; İbnü'd-Deyba', el-Fażlü'l-mezîd ʿalâ buġyeti'l-müstefîd fî aḫbâri medîneti Zebîd (nşr. Yûsuf Şülhud), San'a 1983, s. 55-65; a.mlf., Buġyetü'l-müstefîd fî aḫbâri medîneti Zebîd (nşr. Abdullah Muhammed el-Habeşî), Beyrut-San'a 1979, s. 45-56; Yahyâ b. Hüseyin es-San'ânî, Ġāyetü'l-emânî fî aḫbâri'l-ḳuṭri'l-Yemânî (nşr. Saîd Abdülfettâh Âşûr), Kahire 1388/1968, s. 247-295; Kādî Hüseyin b. Ahmed el-Arşî, Bülûġu'l-merâm, Kahire 1939, s. 24-27; M. Cemâleddin Sürûr, Siyâsetü'l-Fâṭımiyyîne'l-ḫâriciyye, Kahire 1396/1976, s. 82-107; Hayât Abdülkādir Ahmed el-Mürsî, Devrü's-Seyyide el-Ḥurre Ervâ bint Aḥmed eṣ-Ṣuleyḥî fi'l-Yemen (yüksek lisans tezi, 1400/1980), Câmiatü Ümmi'l-kurâ Külliyyetü'ş-şerîa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye; Muhammed b. Ahmed el-Akīlî, Târîḫu'l-Miḫlâfi's-Süleymânî, Riyad 1402/1982, I, 142-173; C. E. Bosworth, Islamic Dynasties, Edinburgh 1996, s. 102-103;

Hüseyin b. Feyzullah el-Hemdânî - Hasan Süleyman Mahmûd el-Cühenî, eṣ-Ṣuleyḥiyyûn ve'l-ḥareketü'l-Fâṭımiyye fi'l-Yemen, Dımaşk, ts. (Dârü'l-muhtâr); İsâmüddin Abdürraûf el-Fıkī, el-Yemen fî ẓılli'l-İslâm, Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 145-193; Samer Traboulsi, "The Queen was Actually a Man: Arwa bint Ahmad and the Politics of Religion", Arabica, L/1, Leiden 2003, s. 96-108; D. de Smet, "La valorisation du féminin dans l'ismaélisme tayyibite: Le cas de la reine yéménite al-Sayyida Arwa (1048-1138)", MUSJ, LVIII (2005), s. 107-121; Neşet Çağatay, "Suleyhîler", İA, XI, 17-21; G. R. Smith, "Ṣulayḥids", EI² (İng.), IX, 815-817.

Cengiz Tomar

SULH

(الصلح)

Karşılıklı rıza ile çekişmeyi ortadan kaldıran akid veya görülmekte olan davanın anlaşmayla sona erdirilmesi anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “barışma, barış, uzlaşma, anlaşma; barıştırma” gibi anlamlara gelen sulh kelimesi, fıkıh terimi olarak bireyler veya toplumlar arasındaki çekişmelerin anlaşmayla sona erdirilmesini veya bu nitelikteki anlaşmayı ifade eder. Bu terim, fıkıh literatüründe daha çok “fertler arasında mevcut bir anlaşmazlığın karşılıklı rıza ile ortadan kaldırılmasını konu alan akid” veya görülmekte olan bir davanın anlaşmayla sona erdirilmesi anlamında kullanılır (“toplumlar arası çekişmeye son veren anlaşma” mânasındaki kullanımı için bk. SULH).

Kur’ân-ı Kerîm’de sulh ve ıslâh kelimeleri yanında aynı kökten türeyen fiiller kullanılarak yeminin insanların arasını bulmaya engel kılınmaması istenmiş (el-Bakara 2/224); vasiyetle ilgili ihtilâf (el-Bakara 2/ 182), karı-koca arasında geçimsizlik (el-Bakara 2/228; en-Nisâ 4/35, 128), iki müslüman topluluğun çatışma içine girmesi (el-Hucurât 49/9) durumlarında barışma, barıştırma ve sulh olma teşvik edilmiş, genel olarak müslümanların arasını bulmanın bir görev olduğu belirtilmiş (el-Enfâl 8/1; el-Hucurât 49/10) ve sulhun mutlak mânada iyi bir çözüm yolu sayıldığına dikkat çekilmiştir (en-Nisâ 4/128). Hadislerde de aynı kelimeler sıkça geçmekte (Wensinck, el-Muʿcem, “ṣlḥ” md.), özellikle Allah’ın haram kıldıklarını helâl ve helâl kıldıklarını haram duruma getirmedikçe müslümanlar arasında yapılacak her türlü sulhun câiz olduğu belirtilmekte (Ebû Dâvûd, “Aķżıye”, 12; Tirmizî, “Aḥkâm”, 17) ve Hz. Peygamber’in Mekkeli müşriklerle yaptığı Hudeybiye Antlaşması ile kişiler arasındaki uyuşmazlıkları sona erdirmek üzere gerçekleştirdiği barış uygulamaları hakkında bilgi verilmektedir (Buhârî, “Ṣulḥ”, 13; Nesâî, “Veṣâyâ”, 4; Ebû Dâvûd, “Aķżıye”, 12; Beyhakī, VI, 63).

Meşruiyeti Kur’an ve Sünnet’in yanı sıra icmâ ile de desteklenen sulhtan

fıkıh eserlerinin muâmelâtla ilgili hemen bütün bölümlerinde söz edilmekle birlikte “hüdne” (muhâdene), “musâlaha, muâhede” gibi terimlerle adlandırılan ve İslâm devletinin isyankârlarla yahut savaş halinde olduğu devletlerle yaptığı anlaşmayı ifade eden sulh siyer bölümünde; eşler arasında meydana gelen anlaşmazlıkların giderilmesini sağlayacak sulh nikâh bölümünde; görülmekte olan bir davayı tarafların karşılıklı rıza ile sona erdirmek için yaptıkları sulh edebü’l-kādî / kazâ, cinâyet ve kısas bölümlerinde; mirasçıların tereke ile ilgili gerçekleştirdikleri sulh ferâiz bölümünün “tehârüc” alt başlığında; bireylerin özellikle malî konularda meydana gelen ihtilâfların ortadan kaldırılması amacına yönelik olarak yaptıkları sulh ise sulh bölümünde genişçe incelenmiştir. Sulh Mecelle’de ibrâ ile birlikte müstakil bir müessese olarak düzenlenmiş, ayrıca başka bazı bölümlerinde de sulhtan bahsedilmiştir.

Fertlerin haklarına sahip çıkma çabaları hukukun güçlenmesi açısından önemli görülmekle birlikte her vesileyle mahkemeye gitmenin hem bireye pahalıya mal olacağına hem de toplumu yoracağına ve esasen sulh yapan kimsenin hakkını kullanmış olduğuna dikkat çekilerek birçok hukuk düşünürü tarafından sulh teşvik edilmiş, davanın bir ameliyat olmasına karşılık sulhun bir hıfzıssıhha tedbiri niteliğinde olduğu belirtilmiş (Ansay, s. 156), hatta hukukî ihtilâfların yargı yerine sulh yoluyla hallinin daha iyi olduğunu belirten şu ifade Almanya’da atasözü haline gelmiştir: “Cılız bir sulh semiz bir davadan daha iyidir” (Önen, s. 11). Pozitif Türk hukukunda sulh, borçlar hukuku hükümleri bakımından kendine özgü yapısı olan sözleşmeler ve medenî yargılama hukuku hükümleri bakımından davayı sonuçlandıran taraf muameleleri arasında incelenir. Alman, İtalyan ve Fransız Medenî kanunlarındakinin aksine Türk Borçlar Kanunu’nda bu sözleşmeye ilişkin özel bir düzenleme bulunmamakta, ancak tam iki tarafa borç yükleyen bir akid olduğu için Borçlar Kanunu’nun 81-82, 106 vd. ile 117/II. maddelerinin sulh sözleşmesine de uygulanacağı kabul edilmektedir. Sulhun âdi sulh ve mahkeme önünde sulh (kazâî, adlî) olmak üzere iki çeşidi vardır. Âdi sulh şekle tâbi değildir. Tarafların serbestçe tasarruf imkânına sahip olmadıkları konularda sulh sözleşmesi yapmaları geçerli kabul edilmez (diğer bazı hükümlerle birlikte bk. Yavuz, I, 4, 19-21). Kazâî sulhun hukukî niteliği geniş tartışmalara konu olmuştur (bu tür sulhun tarihçesi, varlık sebepleri, mahiyeti ve hükümleri hakkında bk. Önen, s. 7-42; Ulusan, V/7 [1971], s. 167, 203).

Yargılama Hukukunda. “Görülmekte olan bir davanın anlaşmayla sona erdirilmesi” anlamındaki sulh bir usulî işlem olması yanında aynı zamanda bir maddî hukuk işlemidir yani bir akiddir. Hukukî çekişmelerin çözüme kavuşturulması ve davaların sonuçlandırılmasında kolaylık ve çabukluk sağladığı, dolayısıyla adalet mekanizmasına rahatlık ve işlerlik kazandırıp taraflar arasındaki kin ve husumetin ortadan kalkmasına hizmet ettiği için sulh müessesesine İslâm hukukunda büyük değer verilmiştir. Hz. Ömer, “Tarafları sulha yönlendirin, çünkü davaların mahkeme kararıyla hükme bağlanması onlar arasında düşmanlık meydana getirir” diyerek hâkimlerden tarafları sulha teşvik etmelerini istemiş, fıkıh eserlerinde sulhun en iyi hüküm olduğunu ifade eden “es-sulhu seyyidü’l-ahkâm” sözü yaygınlık kazanmıştır. Fakihler de hâkimin, tarafları sulh olmaya eğilimli görüyorsa onları bir iki defa sulha teşvik etmesinin uygun olacağını, ancak bunu yaparken dava hakkındaki görüş ve kanaatini bildirmekten kaçınması gerektiğini, hâkimin bu konudaki rolünün sulhun hukukî şartlarına uygun bir şekilde yapılıp yapılmadığını kontrol etmek ve sulh sahih bir akid şeklinde yapılmışsa davanın sulh yoluyla sona erdiğini tesbit ve tescil etmekten ibaret olduğunu belirtmişlerdir (Serahsî, XX, 134; İbn Ferhûn, II, 48; el-Fetâva’l-Hindiyye, IV, 285; Mecelle, md. 1826). Öte yandan tarafların mahkeme dışında yaptıkları sulh işlemini içeren bir belge düzenlemeleri, ayrıca kadıya başvurup bunu tescil ettirmeleri ve bu konuda ondan bir belge almaları mümkündür. Osmanlı döneminde mahkemelerde davaların sulh yoluyla sonuçlandırıldığına ve sulh hüccetleri düzenlendiğine dair pek çok arşiv belgesi bulunmaktadır.

Borçlar Hukukunda. Fıkıh eserlerinin borç ilişkilerine ayrılmış bölümlerinde ve özellikle sulh bölümünde sulh, “iki taraf arasında mevcut bir anlaşmazlığın karşılıklı rıza ile ortadan kaldırılmasını konu alan akid” diye tanımlanmış, bu akdin rükün ve şartları, hüküm ve sonuçlarıyla ilgili ayrıntılı bir hukuk doktrini geliştirilmiştir. Bazı fıkıh âlimleri sulhun, bir anlaşma ile çekişmeye son verme özelliğiyle diğer akid türlerinden ayrılan müstakil bir akid olduğunu söylerken büyük çoğunluk sulhun standart hükümleri olan müstakil bir akid olmayıp anlaşma konusuna ve bedeline göre satım, selem, sarf, kira, âriyet, hibe gibi nitelikler taşıdığı kanaatindedir. Bu anlamıyla sulh hakkındaki hükümler, gerek akdin kurucu unsuru olan icap ve kabul gerekse akdin tarafları, konu ve irade beyanı açısından İslâm borçlar hukukunun genel hükümlerinden ve diğer akid

türlerinden pek farklılık göstermez. Rükün kavramıyla ilgili görüş ayrılığına bağlı olarak Hanefîler'e göre sulh akdinin rüknü icap ve kabulden ibarettir. Hanefîler'in akdin şartları arasında inceledikleri taraflar, sulh konusu ve sulh bedelini ise çoğunluk sulh akdinin rükünleri diye kabul etmiştir.

Sulh Akdinin Rükün ve Şartları. İrade Beyanı. Tarafların iradelerini birbirine uygun biçimde açıklamalarıyla (icap ve kabul) sulh akdinin meydana geleceği hususunda fakihler görüş birliği içindedir. Hanefî, Mâlikî ve Hanbelîler muâvaza (iki tarafa borç yükleme) özelliği taşımayıp bir hakkı kısmen ıskat mahiyetinde olan sulhun sadece davacı / alacaklı tarafın irade beyanıyla gerçekleşeceği, Şâfiîler ise sulh lafzı kullanılarak yapılması halinde davalı / borçlu tarafın kabulüne de ihtiyaç bulunduğu kanaatindedir. Sulh tarafların sözlü veya yazılı beyanlarıyla ve dilsizin mâlûm işaretiyle meydana gelir. Taraflar iradelerini sulh kelimesini, bunun türevlerinden birini, aynı mânaya gelen başka bir kelimeyi, hatta sulh hangi hukukî işlemin hükümlerine tâbi ise ona delâlet eden lafızları kullanarak açıklayabilir.

Taraflar. Sulh akdinin yapılabilmesi için iki tarafın bulunması gerekir; taraflardan her birine "musâlih", ikisine birlikte "mütesâlihân" denir. Her iki tarafta birden fazla kişi yer alabilir. Fakihler tam edâ ehliyetine sahip, yani âkıl bâliğ olup sefeh, iflâs gibi bir sebeple kısıtlı (mahcûr) olmayan kişinin sulh akdinde taraf olabileceği, mal varlığını aşacak derecede borçlu olan kişinin yapacağı teberru ve ıskat mahiyetindeki sulh işleminin alacaklılarının rızasıyla geçerlilik kazanabileceği, ölümcül hastanın mal varlığının üçte birini aşan miktardaki sulh işleminin mirasçılarının rızasına bağlı olduğu, akıl hastası ve gayri mümeyyiz küçüğün sulh akdinde taraf olamayıp gerektiğinde ve kendilerine zararlı olmayacak şekilde onlar adına sulhun kanunî temsilcilerince yapılacağı, vakıf gibi kurumların sulh işlemlerinin onların yetkili organları veya mütevelli, kayyim, emin gibi memurları tarafından gerçekleştirileceği hususunda görüş birliği içindedir. Hanefî, Mâlikî ve Hanbelîler'e göre mümeyyiz küçükle sefeh yüzünden kısıtlı bulunan kişi, a) Hibe ve ibrâ hükümlerine tâbi sulhta hibe edilen veya borcu ibrâ ve ıskat edilen taraf olursa bu işlem kanunî temsilcinin muvafakati bulunmasa da geçerli olur; b) Satım veya kira sözleşmesi hükümlerine tâbi (hem menfaate hem zarara ihtimalli olan) sulh akdi yaparsa kanunî temsilcisinin izniyle geçerlilik kazanır; c) Hibe ve ibrâ

hükümlerine tâbi bir sulh işleminde alacağın bir kısmını ıskat eden veya hibe eden taraf olursa bu işlem kanunî temsilcisi muvafakat etse bile geçersiz olur. Şâfiî fakihleri ise bu durumdaki kişilerin sulh akdinde taraf olamayacağını, onlar adına sulh işlemlerinin -menfaatlerine olmak kaydıyla-kanunî temsilcilerince yürütüleceğini ileri sürmüşlerdir. İkrah (tehdit) altında yapılan sulh fakihlerin çoğunluğuna göre geçersizdir; Hanefîler'e göre böyle bir akid fâsid olup tehdit ortadan kalktıktan sonra tehdit edilen kişi onay verirse geçerli hale gelir. Sulh vekâlet yoluyla da yapılabilir. Deyn davasından sulh söz konusu ise sulh bedeli borca kefil olmuşsa vekilden, olmamışsa müvekkilden istenir. İvazlı akid türünde gerçekleştirilen sulhlarda ise sulh bedeli vekilden alınır, vekil de bu bedel için müvekkile rücû eder (Kâsânî, VI, 54). Tarafların, aralarındaki ihtilâfı çözmek üzere tayin ve tevkil ettikleri hakemlere çekişmeyi sulh yoluyla ortadan kaldırma hususunda yetki vermeleri de mümkündür (Mecelle, md. 1850). "Müslümanlar ancak kardeştirler. Öyleyse kardeşlerinizin arasını düzeltin" âyeti (el-Hucurât 49/10) delil gösterilerek âkıl bâliğ bir kişinin, aralarında hukukî ihtilâf bulunan iki kişi arasında fuzûlî sıfatıyla sulh akdi yapabileceği, yani izinlerini almaksızın onlar adına sulh akdi gerçekleştirip kendi malından teberru yoluyla sulh bedelini ödeyebileceği belirtilmiştir (Kâsânî, VI, 52).

Sulh Konusu. Üzerinde hukukî anlaşmazlık bulunan konuya "musâlah anh" veya "müddeâ bih" denir. Mâlikî mezhebinde fiilen husumet bulunmamakla birlikte niza çıkmasından korkulduğu hallerde de sulha başvurulabileceği kabul edilmiştir. Sulh konusu menkul veya gayri menkul mal, zimmetteki alacak, menfaat veya hak türünden olabilir. Bunların sulh konusu olabilmesi hususunda ileri sürülen şartlar şöylece özetlenebilir: a) Allah hakları veya kul hakkı da içermekle birlikte Allah hakkının baskın olduğu haklar üzerine sulh yapılamaz. Meselâ bir kimse hırsızlık suçunu işleyen birini yakaladığında onunla bu durumu yetkililere bildirmeme karşılığında veya kendi aleyhine tanıklık edecek kimse ile şahitlikten çekilmesi karşılığında sulh yapsa geçerli olmaz; çünkü bunlar kamu hakkıdır. Yine zina iftirasına uğrayan kadın bu husustaki dava hakkından vazgeçmesi karşılığında sulh yapamaz; zira bu konuda onun da hakkı bulunmakla

birlikte kamu hakkı daha üstün kabul edilmiştir. b) Kul haklarının sulh konusu yapılabilmesi için sulh yapanın kendisine ait, üzerinde tasarruf

edebileceği, karşılığında bedel alınabilen ve meçhul olmayan bir hak olması şartları aranır. Meçhul olmamayı Şâfiî ve Zâhirîler mutlak biçimde, Hanefîler teslim-tesellüm gerektiren durumlarla, Mâlikî ve Hanbelîler ise bilinmesinin mümkün olduğu hallerle sınırlandırarak şart koşmuşlardır. Şevkânî, tarafların helâlleşmesi durumunda sulh konusunun bilinmezlik taşımasında sakınca olmadığı kanaatindedir (Mahmûd Mahcûb Abdünnûr, s. 109-117; Nezîh Hammâd, s. 38-47).

Sulh Bedeli. Sulh konusu karşılığında taahhüt edilen bedele "musâlah aleyh" veya "musâlah bih" denir. Sulh bu yönüyle, "bir haktan meccanen vazgeçme" anlamına gelen af ile "bir hakkın tamamından feragat" anlamına gelen ibrâ işleminden ayrılır. Fıkıh literatüründe nelerin sulh bedeli olup olamayacağı geniş biçimde işlenmiş olup bu konudaki genel yaklaşımı şöylece özetlemek mümkündür: Bey' akdinde mebî' veya semen, icâre akdinde me'cûr veya ücret olması câiz görülen ve sulh yapan kişinin sahip olduğu her türlü mal, menfaat ve hak sulh bedeli olabilir. Başkasına ait muayyen bir malın sahibinden izinsiz olarak sulh bedeli diye verilmesi halinde sulh akdi sahih olmaz; başkasının mülkiyetindeki mislî bir malın sulh bedeli olarak belirlenmesi durumunda ise sahibi izin vermese de sulh akdi sahih olur ve sulh yapan kişi bedelin mislini diğer tarafa vermekle mükellef tutulur.

Çeşitleri. 1. Davalının Davacının Hak İddiasını Kabul Edip Etmemesi Açısından: a) İkrar Üzerine Sulh. "Davalının iddia edilen hakkı ikrar etmesinden sonra davacı ile yaptığı sulh" demektir. Şahit, yazılı belge gibi delillerle ispat edilebilecek haklarla ilgili olarak gerçekleştirilen sulh da bu kapsamda değerlendirilir. Borçlunun hakkı ikrar ettiği halde borcunu ödemeyip karşı tarafı sulha zorlaması hak gasbı ve haram sayılmakla birlikte alacaklının kendi rızasıyla alacağının bir kısmından vazgeçmesi ittifakla câiz görülmüştür. Hanbelîler'den Hırakī ve İbn Ebû Mûsâ'nın ikrar üzerine sulhu câiz görmediği yönündeki görüşün ise hak gasbı durumuyla ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Onların konuya dair açıklaması şöyledir: Davalı iddiayı kabul ettiği takdirde borcunu aynı cinsten öderse ifa, farklı cinsten öderse muâvaza, davacı kendi isteğiyle alacağının bir kısmından vazgeçip kalanını alırsa ibrâ, dava konusu malın bir kısmını kendi isteğiyle davalıya bırakıp kalanını alırsa hibe olur; bunların hiçbiri sulh olarak adlandırılamaz. İbn Kudâme, bu bilgiyi aktardıktan sonra ihtilâfın işin

özünde değil isimlendirmede olduğuna dikkat çeker (el-Muġnî, VII, 12). b) İnkâr Üzerine Sulh. “Davacının dava konusu hakkını ispat edecek delili bulunmadığı ve davalı bu hakkı ikrar etmediği halde davalının kendine yöneltilen yemini etmemek ve husumete son vermek amacıyla davacı ile yaptığı sulh” anlamındadır. Çoğunluğun aksine Şâfiî ve Zâhirîler ile İbn Ebû Leylâ bu tür sulhu câiz görmez. Geniş tartışmalara konu olan bu meselede her iki görüş birçok naklî ve aklî delille desteklenmeye çalışılmıştır. Karşı çıkanların temel gerekçesi şudur: Davacı veya davalı haksız olduğunu biliyorsa diğer taraftan karşılığı olmayan bir bedel almış, haklı olduğuna inanıyorsa helâl olan malının bir kısmını kendisine haram kılmış olmaktadır. Çoğunluğun açıklamaları ise şöylece özetlenebilir: Bilerek gerçeğe aykırı beyanda bulunan tarafın sulh yoluyla bedel almasının haram olduğu açıktır; ancak davacı haklı olduğuna, davalı da üzerinde hak bulunmadığına inanıyorsa çekişmeyi sona erdirmek için bir bedel üzerinde anlaşmalarında sakınca yoktur. Çünkü davacı inancına göre sabit olan hakkına karşılık kendisinin razı olduğu bir bedel almakta veya alacağının bir kısmı bakımından davalıyı ibra etmekte, davalı da borçlu olduğuna inanmamakla birlikte yargılama külfetinden kurtulmak ve özellikle yemin etmemek için bir miktar malını feda etmektedir. Eğer bu tür sulh câiz görülmezse birçok hukukî çekişme devam edip gider. c) Sükût Üzerine Sulh. “Davacının iddiası karşısında davalının olumlu veya olumsuz cevap vermeyip susması üzerine yapılan sulh” demektir. Şâfiî ve Zâhirî mezhebi fakihleri bu tür sulhu da inkâr üzerine sulhtaki gerekçelerle câiz görmemişlerdir. Hanefî ve Hanbelîler davalının sükûtunu “inkâr” anlamında kabul ederek bu tür sulhun inkâra dayalı sulh hükümlerine tâbi olduğunu belirtmişlerdir. Mâlikî mezhebinde meşhur olan görüş, sükût üzerine sulhun ikrara dayalı sulh hükmünde sayılması yönündedir. İbn Ebû Leylâ ise davalının sükût etmesinin “zımnen ikrar” anlamına geldiği gerekçesiyle bu tür sulhun ikrara dayalı sulh hükümlerine tâbi olduğunu ileri sürmüştür. Öte yandan fakihler, inkâr ve sükûta dayalı sulhta haksız olduğunu bilen kişinin davalıdan onun gönül rızası olmaksızın aldığı bedelden diyâneten sorumlu olduğu hususunda fikir birliği içindedir.

2. Konusu ve Karşılık Alınıp Alınmaması Açısından. Konusu açısından sulh ayndan sulh ve deynden sulh kısımlarına ayrılır ve bunlardan her biri karşılık alınmazsa ıskat ve ibrâ sulhu, alınırsa muâvaza sulhu diye anılır. Bu bakımdan yapılan ayırım daha çok ikrar üzerine sulh esas alınarak açıklanır.

Şâfiîler ıskat ve ibrâ sulhunu “sulhu’l-hatîta” (indirimli sulh) diye isimlendirir. a) Ayndan Sulh. “Konusu muayyen bir mal olan” sulh demektir. Geçit hakkı (hakku’l-mürûr), su alma hakkı (hakku’ş-şirb) gibi satılabilen haklar da bu kapsamda kabul edilir. Iskat ve İbrâ Sulhu (Hatîta). Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler’e göre davacının, bir karşılık almaksızın dava konusu yaptığı muayyen bir malın bir kısmından veya belli bir oranından vazgeçmesi câiz olup vazgeçilen kısım davalıya ivazsız temlik edildiğinden hibe hükümlerine tâbi olur. Ancak Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde bu işlemin sulh lafzıyla yapılması halinde geçerli olmayacağı görüşü de vardır. Hanefî mezhebinde bu konuda iki yaklaşım ortaya konmuştur. Bu tür sulhu geçerli saymayan yaklaşımın gerekçesi şöyle açıklanır: Davacı dava konusunun bir kısmını almış, diğer kısmını ıskat etmiş olmaktadır; halbuki muayyen mallarda ıskat bâtıldır; bu durumda kalan kısmı da bilâhare dava konusu yapabilecektir. Öte yandan ibrâ edilen kısım sulh bedeli yapılmakta, yani dava konusunun bir parçası aynı konunun bütününe karşılık olarak kabul edilmektedir ki bu, “bir şeyin kendisine bedel yapılması” anlamına gelir. Zâhirü’r-rivâye görüşe göre ise dava konusu malın bir kısmıyla ilgili ibrâ, aynın ibrâsı değil “bu kısımla ilgili dava hakkından vazgeçme” anlamında olduğu için bu tür sulh geçerlidir. Mecelle’de bu görüş benimsenmiştir (md. 1551). Dava konusu malın bir menfaati (meselâ belirli süre içinde oturma hakkı) karşılığında tamamından vazgeçme şeklindeki sulh Hanefîler’e göre icâre, Şâfiîler’e göre âriyet niteliğindedir. Hanbelîler ve bazı Şâfiîler, “kişinin kendi mülkünün menfaati karşılığında o mülkten vazgeçmesi” anlamına geldiği için bu tür sulhu câiz görmez. Muâvaza Sulhu. Davacının dava konusu mal karşılığında bir bedel alarak sulh yapmasının câiz olduğu hususunda görüş birliği vardır. Mal veya menfaatlerin belirli esaslar çerçevesinde değişiminin söz konusu olduğu bu tür sulh bedelin durumuna göre değişik hükümlere tâbi olur. Eğer bedel menfaat türünden değilse yapılan anlaşma

sulh lafzı kullanılsa da bey‘ niteliğinde sayılır; satım sözleşmesiyle ilgili muhayyerlik, şüf‘a hakkı vb. bütün hükümler cereyan eder. Bedel menfaat türünden ise icâre (duruma göre kira, hizmet veya iş sözleşmesi) hükümlerine tâbi olur.

b) Deynden Sulh. “Konusu zimmette sabit bir alacak olan” sulh demektir. Iskat ve İbrâ Sulhu. Alacaklının bir karşılık almaksızın alacağının bir

kısmından veya belli bir oranından vazgeçmesine ıskat ve ibrâ sulhu denir. Fakihlerin çoğunluğunca bu şekilde yapılan sulh geçerli olup ibrâ hükümlerine tâbidir. Ahmed b. Hanbel'den nakledilen iki görüşten daha sahih olanına göre sulh lafzıyla yapılırsa geçerli olmaz. Bu bağlamda tartışılan konular arasında aşağıdaki meseleler önemli bir yer tutar: 1. Vadesi gelmemiş alacakta indirim yaparak sulh olmak ribâ niteliğinde görüldüğünden dört mezhep fakihlerinin çoğunluğunca câiz görülmemiştir. Sahâbeden İbn Abbas, tâbiînden İbrâhim en-Nehaî, Ebû Yûsuf, kendisinden gelen iki rivayetten birinde Ahmed b. Hanbel, İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye ve Şevkânî'ye göre ise bu işlem tarafların birbirine iyilikte bulunmasından ibaret olup ribâ ile ilişkisi yoktur, dolayısıyla câiz sayılması gerekir. İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı İslâm Fıkıh Akademisi de 9-14 Mayıs 1992 tarihlerinde yapılan yedinci dönem toplantısında bu görüşü esas alarak önceden kararlaştırılmış olmamak ve araya üçüncü bir taraf girmemek kaydıyla ister alacaklı ister borçlunun isteği üzerine olsun peşin ödenmesini sağlamak için vadeli alacaktan indirim yaparak sulh olmanın şer'an câiz sayıldığı kanaatine varmıştır. 2. Vadesi gelmiş alacağı vadeye bağlamak suretiyle sulh olmak Şâfiî ve Hanbelîler tarafından geçerli sayılmazken Hanefîler'ce davacının alacağını isteme hakkını belirli bir süre düşürmesi veya ertelemesi (ıskat, muvakkat ibrâ) sulhu olarak görülüp geçerli kabul edilir. 3. Vadesi gelmiş alacağın bir kısmında indirim yapıp bir kısmını vadeye bağlamak suretiyle sulh fakihlerin çoğunluğunca câizdir. Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde daha sahih kabul edilen görüşe göre indirim yapmak câiz olmakla birlikte vadeye bağlanması geçerli olmaz; bazı Hanbelîler'e göre ise gerek indirim gerekse erteleme câiz değildir. Muâvaza Sulhu. Davacının dava konusu alacak karşılığında bir bedel alarak sulh yapması deynin satımı hükmünde sayılarak farklı ihtimaller ayrı ayrı ele alınmıştır. Davalı tarafından kabul edilen borç, 1. İki nakit türünden (altın veya gümüş) biri olup diğeri üzerinde sulh yapılacaksa sarf akdinde aranan şartlar aranır. 2. Mislî bir mal olup nakit üzerinde sulh yapılacaksa veya bunun aksi söz konusu ise bey' akdi hükümleri geçerli olur. 3. Nakit olup bir menfaat üzerinde sulh yapılacaksa icâre hükümleri uygulanır. 4. Karz akdi veya tazminat ilişkisi vb. durumlardan doğmuşsa ve zimmette sabit olan vasfı dışında bir cinsten karşılık üzerinde sulh olunacaksa (meselâ alacak dinar cinsinden olduğu halde bir miktar buğday üzerinde sulh yapılacaksa) Hanefî, Mâlikî ve Hanbelîler'e göre kabzdan önce meclisten ayrılmamak şartıyla sahih olur; Şâfiîler'de daha kuvvetli bulunan görüşe

göre sulh bedelinin mecliste belirlenmesi şart olmakla birlikte -bedeller ribevî mal değilse-mecliste kabz şart değildir (Nezîh Hammâd, s. 54-70).

Hükmü. Geçerli bir sulhun başta gelen hükmü taraflar arasında cereyan eden çekişmenin, görüşülmekte olan davanın sona ermesi ve artık davacı ve davalının bu hususla ilgili davalarının dinlenmemesidir (Kâsânî, VI, 53). Sulhun diğer önemli bir hükmü de yapılan sulhun özelliğine göre taraflar arasında çeşitli hukukî sonuçlar doğuran yeni hukukî bir ilişkinin meydana gelmesidir. Meselâ gerek satım, trampa gibi bir ivaz karşılığında gerekse hibe gibi ivazsız olarak mal temliki amacıyla yapılan sözleşmelerin hükümlerine tâbi olan bir sulh işlemi malın mülkiyetinin nakledilmesi sonucunu doğurur. Kira ve âriyet gibi bedelli veya bedelsiz olarak menfaat temliki amacını güden işlemlerin hükümlerine tâbi olan bir sulh ise menfaatin mülkiyetinin nakli sonucunu doğurur. Hizmet veya iş sözleşmesi hükümlerine tâbi sulh işlemi belirli işlerin edasını borçlandırırken bazı hakların ıskatından ibaret olan sulh hak sahibinin bu haklarını düşürür, borçlunun zimmetini ise bu haklardan berî kılar. Bu gibi aslî sonuçlar yanında sulh işlemi, bunları tamamlayıcı ve kuvvetlendirici nitelikte diğer birtakım hakların ve borçların doğmasına da sebebiyet verir. Meselâ satım sözleşmesi hükümlerine tâbi bir sulh işleminde satıcı konumunda olan tarafın sulh bedelini isteme hakkı, sulh konusu malı teslim etme ve kusurlu çıkarsa onu geri alma borcu, müşteri konumunda olan tarafın ise mebî‘ hükmündeki sulh konusu malı isteme ve kusurlu çıktığında geri verme ve bedeli ödeme borcu gibi haklar ve borçlar doğar.

Hükümsüzlüğü ve Feshi. Geçerli olmayan bir sulh hiçbir hukukî sonuç doğurmaz. Ayrıca inkâra veya sükûta dayalı bir sulh yapıldıktan sonra davacı haksız olduğunu ikrar eder yahut iddiasının asılsızlığı açık bir şekilde ispat edilirse sulh hükümsüz hale gelir ve davalı için davacıdan sulh bedelini geri isteme hakkı doğar (el-Fetâva’l-Hindiyye, IV, 284; Desûkī, III, 313; İbn Âbidîn, V, 636; Bilmen, VIII, 19). Sulh bağlayıcı bir akid olduğu için tek taraflı olarak vazgeçilemez, taraflardan birinin vefatı halinde mirasçılar bunu feshedemez; ancak muâvaza hükmünde olan bir sulhu iki taraf karşılıklı olarak anlaşıp feshedebilir (ikāle). Bazı hakların ıskatını içeren sulhtan vazgeçilmesi ise mümkün değildir; Mecelle’de bu hususu da kapsayan bir kural şöyle ifade edilmiştir: “Sâkıt olan şey avdet etmez” (md. 51). Taraflardan birinin akdin sonucu olarak üzerine düşen borcu ifa

etmemesi diğer tarafa akdi feshetme yetkisi vermez; bu kişi borcunu ifaya zorlanır. Ancak bazı istisnaî durumlarda muâvaza hükmündeki sulhta da borcun ifa edilemememesine dayalı olarak tek taraflı fesih hakkı tanınmıştır. Meselâ satım sözleşmesine tâbi bir sulhta mebî‘ hükmündeki malın tesliminden önce bir kısmının yok olması, istifade edilemeyecek şekilde bozulması, yine icâre akdi hükümlerine tâbi bir sulhta me’cûrun yok olması, yararlanılamayacak derecede bozulması hallerinde zarara uğrayan tarafa sulhu fesih hakkı tanınmıştır. Bu sebeplerle sulh akdi feshedilince davalı davasına geri döner.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Ṣulḥ”, 8, 12, 15; Müslim, “Feżâʾil”, 129, “Ḳasâme”, 24, “Aḳżıye”, 1; Mâverdî, el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye, Kahire 1327/1909, s. 58; İbn Hazm, el-Muḥallâ, VIII, 165-166; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü’l-kübrâ, Haydarâbâd 1352, VI, 63; Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb, I, 333-336; Serahsî, el-Mebsûṭ, XX, 134-146; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VI, 39-59; Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye (İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr [Bulak] içinde), VII, 22-56; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh M. el-Hulv), Kahire 1412/1992, VII, 5-40; Şehâbeddin el-Karâfî, el-Furûḳ, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), IV, 2-3; İbn Cüzey, Ḳavânînü’l-aḥkâmi’ş-şerʿiyye, Beyrut 1979, s. 366; Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü’l-ḥaḳāʾik, Bulak 1315, V, 29-52; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü’l-muvaḳḳıʿîn, Beyrut 1973, I, 107-110; Burhâneddin İbn Ferhûn, Tebṣıratü’l-ḥükkâm (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d), Kahire 1406/1986, II, 48-51; Alâeddin et-Trablusî, Muʿînü’l-ḥükkâm, Kahire 1300, s. 21, 153; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, el-İnṣâf fî maʿrifeti’r-râciḥ mine’l-ḫilâf (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Kahire 1376/1956, V, 235-239; Mevvâk, et-Tâc ve’l-iklîl, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), VII, 3-7; Zekeriyyâ el-Ensârî, Esne’l-meṭâlib, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü’l-küttâbi’l-Arabiyye), II, 214; Hattâb, Mevâhibü’l-celîl, Beyrut 1978, V, 80-85; İbn Nüceym, el-Baḥrü’r-râʾiḳ, VII, 255-263; İbn Hacer el-Heytemî, Tuḥfetü’l-muḥtâc, Beyrut, ts., V, 187; Şirbînî, Muġni’l-muḥtâc,

II, 177-192; Ahmed Şemseddin Kadızâde, Netâ᾿icü'l-efkâr (İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr [Bulak] içinde), VII, 22-46; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü'l-muḥtâc, Beyrut 1404/1984, IV, 382-384; Şelebî, Ḥâşiye ʿalâ Tebyîni'l-ḥaḳāʾiḳ (Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ içinde), Bulak 1315, V, 42; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, III, 390-397; Abdurrahman Şeyhîzâde, Mecmaʿu'l-enhur, İstanbul 1309, II, 295-304; el-Fetâva'l-Hindiyye, IV, 228, 230, 266, 283-285; VI, 332-335; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), VI, 2-16; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr, Kahire 1328, III, 309, 310, 313, 321; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), V, 628-645; Mecelle, md. 51, 1006, 1531-1570, 1826, 1850; Muhammed İlîş, Mineḥu'l-celîl, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-fikr), VIII, 135-142; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, İstanbul 1330, IV, 4-35; Sabri Şakir Ansay, Hukuk Yargılama Usulleri, Ankara 1950, s. 156-159; Ergun Önen, Medenî Yargılama Hukukunda Sulh, Ankara 1972; Yâsîn Muhammed Yahyâ, ʿAḳdü'ṣ-ṣulḥ beyne'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye ve'l-ḳānûni'l-medenî, Kahire 1978; Bilmen, Kamus2, VIII, 5-28; Mahmûd Mahcûb Abdünnûr, eṣ-Ṣulḥ ve es̱eruh fî inhâʾi'l-ḫuṣûme fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Beyrut 1407/1987; Cevdet Yavuz, Türk Borçlar Hukuku: Özel Hükümler, İstanbul 1989, I, 4, 19-21; Ertuğrul Boynukalın, İslâm Hukukunda Sulh (yüksek lisans tezi, 1992), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 35-44, 46-47, 59-64; Davut Yaylalı, İslâm Hukukunda Sulh, Bursa 1993, s. 43-48; Nezîh Hammâd, ʿAḳdü'ṣ-ṣulḥ fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Dımaşk-Beyrut 1416/1996; Abdurrahman b. Abdullah b. Sâlih ed-Debbâsî, Aḥkâmü'ṣ-ṣulḥ fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Beyrut 1424/2004; İlhan Ulusan, "Medenî Hukuk ve Usul Hukuku Bakımından Sulh Sözleşmesi", Mukayeseli Hukuk Araştırmaları Dergisi, V/7, İstanbul 1971, s. 149-203; "İbrâʾ", Mv.F, I, 142-170; "Ṣulḥ", a.e., XXVII, 323-356.

Fahrettin Atar

SULH

(الصلح)

Barış esasına dayalı uluslararası ilişkileri ve bu amaçla yapılan antlaşmaları ifade eden bir terim.

Arapça'da her ikisinin de kökünde "âfet ve fesattan arınmış olma" anlamı bulunan silm (selm, selem) ve sulh kelimeleri "barış" mânasında kullanılmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de (el-Bakara 2/208; en-Nisâ 4/90-91, 128; el-Enfâl 8/61; Muhammed 47/35) bunların yanında aynı kökten türeyen kelimeler birçok âyette geçmekte, aynı kullanımlar hadislerde de yer almaktadır (Wensinck, el-Muʿcem, "slm", "ṣlḥ" md.leri). Fıkıh kaynaklarında barışı ve barış antlaşmalarını ifade eden başka terimler de vardır (aş.bk.).

Fıkıh kaynaklarının uluslararası ilişkileri ele alan bölümleri incelendiğinde devletler hukuku alanının siyasî takdirler doğrultusunda sürekli şekil değiştiren bir keyfîlikten kurtarılıp esasları önceden belirlenmiş bir hukukî çerçeveye kavuşturulduğu görülmektedir. Adalet, kanunîlik, ahlâkîlik, eşitlik ve ahde vefa gibi ilkelere dayandırılan uluslararası ilişkilerdeki temel tavır müslümanların ülkelerine ve değerlerine kastedilmediği, İslâm'ı tebliğ ve yaşama hürriyeti kısıtlanmadığı sürece barışı esas almak, düşmanca davranışlardan uzak durmaktır. Bu bakış açısı, barış esasına dayalı uluslararası ilişkiler kurma ve geliştirme konusunda İslâm hukukçularına geniş bir hareket alanı sağlamıştır.

Fakihlerin Kur'ân-ı Kerîm ve Resûl-i Ekrem'in sünneti yanında Hulefâ-yi Râşidîn dönemi uygulamalarını esas alarak geliştirdikleri siyer teorisi, dünya barışı diye ifade edilebilecek şekilde bütün insanlığın ortak değerlerini ve haklarını gözetip aralarında adaleti temin ederek müslüman toplumun güvenliğini sağlama prensibi üzerine kurulmuştur. Bu teoriye göre müslümanların uluslararası ilişkilerde takip edeceği yöntemlerin asıl hedefi yeryüzünde barış ve huzurun sağlanması olmalıdır (bk. SİYER). Böyle olunca insanların ayrı milletler, toplumlar ve devletler halinde

varlığını sürdürmesini öngören ve insanlığın ortak çıkarları için dayanışma ve dünyayı beraberce yaşanılır hale getirme amacını güden fıtrat kuralının da (el-Hucurât 49/13) hikmeti gerçekleşmiş olacaktır.

Kur'ân-ı Kerîm'in birçok âyeti yanında özellikle, "Artık onlar sizi bırakıp çekilir de sizinle savaşmazlar ve barış teklif ederlerse Allah onlara saldırmanıza izin vermez" (en-Nisâ 4/90); "Bu yüzden biz İsrâiloğulları'na bildirdik ki, bir cana kıymaya veya yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya karşılık olmaksızın kim bir insanı öldürürse bütün insanları öldürmüş gibi olur, kim de bir hayat kurtarırsa bütün insanları kurtarmış gibi olur" (el-Mâide 5/32); "Eğer onlar barışa yönelirse sen de barıştan yana ol ve Allah'a güven" (el-Enfâl 8/61); "İçlerinden haksızlık yapanlar hariç Ehl-i kitap'la en güzel şekilde mücadele edin" (el-Ankebût 29/46); "Allah, din konusunda sizinle savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayanlarla iyi ilişkiler içinde olmanızı ve onlara adaletli davranmanızı yasaklamaz … Allah yalnızca din hakkında sizinle savaşmış, sizi yurtlarınızdan çıkarmış ve çıkarılmanıza yardım etmiş kimselerle dostluk kurmanızı yasaklar; kim onlarla dost olursa işte bunlar kendilerine yazık etmişlerdir" (el-Mümtehine 60/8-9) meâlindeki âyetleri toplumlar arası ilişkilerde barışın esas alındığını göstermektedir. Hz. Peygamber'in, "Düşmanla karşılaşmayı temenni etmeyin; Allah'tan âfiyet dileyin. Fakat düşmanla karşılaşınca da sabredin ve bilin ki cennet kılıçların gölgesi altındadır" (Müslim, "Cihâd", 20; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 89); "Müjdeleyin, nefret ettirmeyin; kolaylaştırın, zorlaştırmayın" (Buhârî, "Cihâd", 164, "Meġāzî", 60; Ebû Dâvûd, "Edeb", 17) şeklindeki buyruklarıyla, "Savaşın kendilerini eritip tükettiği şu Kureyş'e yazık! Savaşta bir hayır yoktur. O sadece daha önce kazandıklarını yiyip bitirir. Benimle diğer Araplar'ın arasına girmese ne olur sanki? Eğer onlar bana üstün gelirlerse isteklerine nâil olurlar; ama Allah beni onlara galip getirirse hep birlikte İslâm'a boyun eğerler. Güçlü olsalar bile daha nereye kadar böyle savaşıp duracaklar?" (bk. Buhârî, "Şürûṭ", 15; Ebû Yûsuf, s. 227; İbnü'l-Esîr, XI, 87; İbn Kesîr, III, 313) şeklindeki serzenişi de söz konusu ilkeyi teyit etmektedir. Kur'ân-ı Kerîm, son ilâhî mesajın bütün insanlığa duyurulmasını sağlayan en uygun aracın barış olduğunu belirtir: "İyilikle kötülük bir olmaz. Sen -kötülüğü- en güzel şeyle sav. O zaman bir de bakarsın ki seninle arasında düşmanlık bulunan kimse sanki gerçek bir dost oluvermiş" (Fussılet 41/34). Yine Kur'an'da barış yoluyla ve antlaşmalar imzalayarak yeryüzünün özgürce yaşanılan bir yer haline getirilmesi ve bu

özgürlük ortamında dinin benimsenmesi gerçek anlamda fetih sayılmıştır. Hudeybiye Antlaşması'nın imzalanmasından sonra Medine'ye dönüş yolundayken gelen Feth sûresinin ilk âyetleri bu antlaşmayı "fetih" olarak nitelemiştir.

Uluslararası ilişkiler alanında barışın en somut göstergesi antlaşmalardır. Devletler ya da devletler arası kuruluşlar sınır güvenliğinden ticarete, diplomasiden kültürel konulara kadar birçok alanı antlaşmalarla düzenler. Antlaşma kavramı ile genel olarak devletler hukukunun bu alanda kendilerine yetki tanıdığı kişiler arasında "devletler hukukuna uygun biçimde hak ve yükümlülükler doğuran, bunları değiştiren ya da sona erdiren irade beyanlarının uyuşması" anlamındaki hukukî işlem kastedilmektedir. Bu içerik İslâm hukuku kaynaklarında, aralarında mahiyet farkları bulunmakla birlikte "ahd / muâhede, sulh / musâlaha, hüdne / mühâdene, silm / müsâleme, muvâdea / mîsâk, akd, eman, zimmet" gibi terimlerle ifade edilmiştir. Arapça'nın dil zenginliği ve yerel tercihlerden kaynaklanan bu çok sayıdaki terimle daha çok aktif veya pasif savaş halini sona erdirmek amacıyla yapılan ateşkes antlaşmalarının

kastedildiği iddia edilmişse de (Ghunaimi, The Muslim, s. 85) uluslararası ilişkilerin karmaşık yapısı ve söz konusu terimlerin sözlük anlamlarının sunduğu geniş açılım dolayısıyla bu iddia isabetli bulunmamaktadır. Zira bu yaklaşım, öncelikle Ortaçağ boyunca uluslararası ilişkilerde hâkim ve geçerli olan ilişki modelini göz ardı etmektedir. Antlaşmalarla ilgili klasik hükümlerin belirlendiği dönem boyunca sadece müslümanlarla diğerlerinin değil gayri müslimlerin de kendi aralarındaki ilişki şeklinin savaşa dayanıyor olması ister istemez "ateşkes" mânasını öncelemeyi doğurmaktadır. Fakat bu durum, "antlaşma" anlamına gelen söz konusu kavramlarla sadece mütarekenin amaçlandığını göstermez. Bir kısmı daha çok geçici antlaşmalara işaret eden bu terimlerin çeşitliliğinde mezheplerin kullanım tercihleri etkili olurken zimmet ve ahid gibi bazıları özellikle süresiz antlaşmaları ifade etmekte, ateşkesle ilişkisi bulunmamaktadır. Nitekim bugün de hangi terimin nasıl bir antlaşma hakkında kullanılacağı günümüz devletler hukukunun tartışma konularından biri olmaya devam etmektedir (Pazarcı, I, 97-99; Ulusal, s. 36-37).

Mekke'de iken, "İyilikle kötülük bir olmaz. Sen -kötülüğü- daha güzel bir

tavırla önle” (Fussılet 41/34) emrine muhatap olan Allah resulü, Medine’ye hicreti takip eden günlerde oradaki sosyal grupları bir araya getirerek oluşturduğu, bazı araştırmacılar tarafından insanlık tarihinin ilk yazılı anayasası olarak değerlendirilen siyasî metinde de (Medine sahîfesi) toplumlar arası ilişkilerde barış esasını vurgulamıştır. İslâm tebliğinin ilk günlerinden itibaren her türlü düşmanlığı sergiledikleri ve müslümanları ana yurtlarından çıkardıkları için sadece Mekkeli müşriklerle savaş halinin bulunduğunu belirleyen belge (md. 20) 45. maddesinin lafzıyla yahudilerin, ruhuyla da Mekke müşrikleri dışında herkesin barış teklifinin müslümanlarca kabul edilmesi gerektiğini hükme bağlamış, ayrıca Hz. Peygamber, Medine etrafındaki kabilelerle tarafsızlık ve saldırmazlık antlaşmaları yapmak üzere harekete geçmiştir (İbn Sa‘d, II, 8 vd.; İbn Hişâm, I-II, 591 vd.; Muhammed Hamîdullah, Mecmûʿatü’l-veṡâʾiḳi’s-siyâsiyye, s. 262 vd.). Ancak müslümanların bu barışçı tutumu aynı şekilde karşılık görmemiş, düşmanın uzlaşmaz tavrı Bedir’le başlayan savaşlar zincirine sebep olmuştur. Resûl-i Ekrem bu ilk savaş öncesinde son bir ümitle Hz. Ömer’i Mekke’den çıkıp gelen müşriklere göndererek barış teklifinde bulunmuş, fakat onlar bunu kabul etmemiştir. Bu tarihsel bağlamda Mekke döneminin aksine önce müslümanların düşmanlarıyla savaşmalarına izin verilmiş, ardından saldırıya uğramaları halinde savaşmaları kendilerine farz kılınmış, inanç ve varlıklarını korumak için savaşmaları bir zorunluluk halini almıştır. Buna karşılık hem Kur’ân-ı Kerîm’de hem sünnette sırf konjonktür gereği ve dünyevî yararlar uğruna düşmanca ilişkileri tırmandırma doğru bulunmamış, İslâm ülkesini ve müslüman varlığını korumak gibi meşrû gerekçeleri bulunmayan savaşlar kınanmıştır (el-Bakara 2/205; el-Enfâl 8/47; en-Nahl 16/92; Buhârî, “Cihâd”, 15; Müslim, “İmâre”, 149; geniş bilgi için bk. CİHAD; SAVAŞ).

Buna rağmen bazı Batılı ilim adamları, fıkıh kültürünü ve tarihsel tecrübeyi göz ardı ederek İslâm’ın uluslararası ilişkilerde sürekli savaşı esas alan bir din olduğunu ve barış esasına dayalı devletler arası ilişki türlerinin İslâm hukuku tarafından tanınmadığını söylemiştir (Khadduri, War and Peace, s. 45, 52, 144, 202; Sellected Works, s. 72-73; Goldziher, s. 27, 106; Schacht, s. 130; Kruse, s. 170; DMİ, VII, 188). Halbuki birçok tarihsel ve bilimsel veri bu iddianın İslâm dünyasından çok Batı dünyası için söz konusu olduğunu göstermektedir. Meselâ II. (VIII.) yüzyıldan itibaren ürünlerini vermeye başlayan İslâm devletler hukuku birikiminin tarihsel önceliğini ve

sistematik bütünlüğünü görmezden gelen Batılı araştırmacılarca devletler hukukunun kurucusu olarak nitelenen Hugo Grotius, hıristiyanların Tanrı ya da insan yapısı her türlü hukuku sürekli ayaklar altına almaları üzerine 1625 yılında De Jure Belli Ac Pacis adlı eserini yazmak zorunda kaldığını söyler (Savaş ve Barış Hukuku, s. 11). Yine Ernest Nys'in devletler hukuku tarihine yönelik araştırmalarda temel başvuru kitabı olan Les origines du droit international isimli kitabındaki tesbitleri kilisenin müslümanlara karşı savaşı sürekli teşvik ettiğini açıkça ortaya koymuştur. Papalık makamı müslümanlarla uzun süreli barış antlaşmalarının yapılmasını yasaklamış, "kâfir" olarak nitelediği bu kesimle gerektiğinde ancak kısa süreli ateşkes antlaşması imzalanmasına izin vermiştir. Nitekim Katolikler'in uluslararası ilişkiler düzenindeki temel yaklaşımı ya hıristiyan olmak ya da ölümü tercih etmektir (Daru, I, 532; Ermenâzî, s. 39; Turnagil, s. 21-22, 81). Haçlı savaşlarından sonraki dönemlerde bile teolog Wictoria, Katolik bilgini Gariro, Protestan hukukçusu Gentile "sapkın kâfirler" diye andıkları müslümanlarla antlaşma yapılamayacağını, onların iyi davranışı hak etmediklerini ve bütünüyle ortadan kaldırılmaları gerektiğini yazmışlardır (Vanderpol, s. 222; Ermenâzî, s. 40). İslâm'ın devletlerarası ilişkiler nazariyesinin din ve vicdan hürriyeti başta olmak üzere insan haklarına saygı, adalet, barış içinde bir arada yaşama ve iş birliği gibi temel ilkelerle çerçevelendiğinin en açık göstergelerinden biri Asr-ı saâdet'te Habeşistan'ın sahip olduğu konumdur. Habeşistan kendilerine necâşî unvanı verilen krallarla yönetilen hıristiyan bir ülkeydi. Bu kimliğine rağmen müslümanlarla dostça ilişkiler kurmuş ve bağımsız bir devlet olarak tanınmış, herhangi bir malî yükümlülük altına da girmemiştir (Khadduri, War and Peace, s. 253).

Barış Antlaşması. Resûl-i Ekrem'in, Câhiliye döneminde haksızlığa uğrayan kimselere yardım amacıyla bazı kabileler arasında yapılan, kendisinin de katıldığı Hilfü'l-fudûl Antlaşması'nı özlemle anması (Müsned, I, 190, 193) toplumlar arası ilişkilerde barışa katkı sağlayacak adımların atılmasına verdiği önemi göstermektedir. Onun, "Câhiliye dönemindeyken var olan bir sözleşmeyi İslâm ancak kuvvetlendirir" sözü de (Müsned, I, 190, 317; Heysemî, VIII, 172) meşrû amaçları bulunan uluslararası girişimlere katılmanın İslâm açısından meşruiyet ve değerini vurgulamaktadır. Bir âyete (et-Tevbe 9/6) ve konuyla ilgili Hz. Peygamber'in uygulamalarına dayanarak fakihlerin geliştirdiği kurumsal

eman anlayışı sayesinde uluslararası nitelikli ekonomik, kültürel, diplomatik ve adlî ilişkiler belli bir hukukî düzen içinde sürdürülmüştür.

Her ne kadar zaman zaman sıkı kayıtlar koysalar da İslâm hukukçuları, devletlerin gerektiğinde kendi aralarında barış antlaşması imzalamalarının meşrû ve câiz olduğu hususunda icmâ bulunduğunu zikrederler (Şirbînî, IV, 260). Bu görüş birliği uluslararası antlaşmalar yapılabileceğini ve antlaşmalara ahde vefa ilkesi doğrultusunda sâdık kalınması gerektiğini açıkça dile getiren naslara dayanmaktadır. Bedir Savaşı'nı izleyen günlerde inen, "Eğer onlar barışa yönelirlerse sen de barıştan yana ol ve Allah'a güven" âyeti yanında (el-Enfâl 8/61), "Ancak kendileriyle aranızda antlaşma bulunan bir toplumla ilişki içinde olanlar veya sizinle de kendi toplumlarıyla da savaşmayı içlerine sindiremeyip size gelenler başkadır. Artık onlar sizi bırakıp çekilir de sizinle savaşmazlar ve barış teklif ederlerse Allah onlara saldırmanıza

izin vermez" (en-Nisâ 4/90); "Eğer -yanlışlıkla öldürülen kişi-aranızda antlaşma bulunan bir topluluktan ise ailesine diyet ödemek ve bir mümin köleyi âzat etmek gerekir" (en-Nisâ 4/92) meâlindeki âyetler bu konudaki örneklerdendir. 9 (630) yılında müşriklere savaş ültimatomu veren Tevbe sûresindeki, "Ancak kendileriyle antlaşma yapmış olduğunuz müşriklerden bilâhare yükümlülüklerini eksiksiz yerine getiren ve sizin aleyhinize kimseye arka çıkmayanlar müstesna; onlara verdiğiniz söze süresi doluncaya kadar riayet edin" emri (9/4), antlaşmaların sıcak çatışmaya dönük gelişmelerin yaşandığı zamanlarda bile nasıl bir hukukî değere sahip olduğunu göstermesi açısından ayrı bir önem taşımaktadır. Yine Kur'an'da, "Allah katında canlıların en kötüsü inkâr eden ve bir daha da imana gelmeyenlerdir. Sen kendileriyle antlaşma yaptığın halde onlar hiç çekinmeden yaptıkları antlaşmayı her defasında bozarlar" buyurularak (el-Enfâl 8/55-56) antlaşmalara saygı gösterilmemesi kınanmış; "Antlaşma yaptığınız zaman Allah'a verdiğiniz sözü yerine getirin. Allah'ı kendinize kefil göstererek kesinliğe kavuşturduktan sonra yeminleri bozmayın" (en-Nahl 16/91-92); "Verdiğiniz sözü yerine getirin, çünkü verilen söz sorumluluğu gerektirir" (el-İsrâ 17/34) emirleriyle de ahde vefanın önemine vurgu yapılmıştır.

Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde karşı tarafı aldatan ve kötü niyetler taşıyan

sözleşmelerin yapılması, yapılan antlaşmaların menfaat endişeleriyle bozulması yasaklanmıştır. Öyle ki zor durumda kalan bir müslüman topluluk, müslümanlarla aralarında saldırmazlık antlaşması bulunan bir kesime karşı yardım isterse diplomatik çözüm veya göç seçeneği önerilmiş, buna karşılık antlaşmanın çiğnenip o müslümanlara yardım edilmesi uygun bulunmamıştır (el-Enfâl 8/72). Bu âyetten hareketle “Allah antlaşma hakkını din kardeşliği hakkından öne almıştır” şeklinde bir yorum yapılmıştır (Fahreddin er-Râzî, IV, 390). Nitekim çağdaş devletler hukuku müellifleri de uluslararası ilişkilerin temelini “pacta sunt servanda” ile (ahde vefa) “bona fide” (antlaşmaların iyi niyetle uygulanması) ilkelerine dayandırmaktadırlar (Crozat, I, 103; Turnagil, s. 20; Pazarcı, I, 154).

İkrime el-Berberî, Hasan-ı Basrî, Katâde b. Diâme ve Atâ b. Ebû Rebâh gibi tâbiîn fakihleri, başta Enfâl sûresinin 61. âyeti olmak üzere barış antlaşması yapmayı öngören âyetlerin kılıç âyeti (et-Tevbe 9/5) veya cizye âyeti (et-Tevbe 9/29) diye adlandırılan âyetlerle yürürlükten kaldırıldığını söylerler. İbn Abbas’ın da, “Sakın gevşeyip barış istemeyin. Allah sizinle beraber olduğuna göre mutlaka siz üstün geleceksiniz” âyetine dayanarak (Muhammed 47/35) aynı sonuca vardığı rivayet edilir (Cessâs, IV, 254; Kurtubî, VIII, 39-40). Devletler arası ilişkileri savaş esasına oturtan azınlıktaki fakihler de hemen hemen aynı kanaati taşımaktadır. Bunlara göre müslümanların zayıf olması durumunda veya karşı tarafın İslâm’ı kabul etmesine yönelik ciddi ümidin bulunması halinde ve ancak müslümanların maslahatı gereği barış antlaşması yapılabilir (Şâfiî, IV, 268-271; Cessâs, IV, 255; Şîrâzî, II, 259; Serahsî, I, 190-191; V, 1724; İbn Abdülber, s. 210; Muvaffakuddin İbn Kudâme, IX, 238; İbnü’l-Hümâm, V, 455; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, III,150). Daha ileri giden İbn Hazm, zimmet ve eman dışında gayri müslimlerle hiçbir şekilde barış yapılamayacağını söylemiştir (el-Muḥallâ, V, 360-361).

Fıkıh mezheplerinin ve uluslararası hukuka dair teorik çerçevenin oluştuğu dönemler boyunca İslâm dünyası ile diğer milletler arasındaki ilişkilerin sürekli sıcak çatışma niteliğini taşıması, farklı konular, kesimler ve zamanlarla ilgili olan dinî metinlerin aynı bağlamda değerlendirilmesi ve abartılı nesih anlayışları bazı fakihleri böyle düşünmeye sevketmiş görünmektedir. Halbuki savaşı konu edinen âyetler (meselâ bk. el-Bakara 2/193; el-Enfâl 8/ 39; et-Tevbe 9/5,13, 29, 36, 123), İslâm’ı ve müslüman

varlığını koruma amaçlı ve fiilen başlanmış bir sıcak çatışma durumuyla ilgiliyken gevşeyip barışa yanaşmayı yasaklayan âyet zillet içerisinde pasif bir barış yanlısı olmayı kınamaktadır. Diğer taraftan nesih şartları tam olarak bulunmadığı için zikredilen âyetler arasında yürürlükten kaldırma ilişkisinin varlığından söz etmek mümkün değildir. Zira her biri farklı durum ve şartlarla ilgilidir; ayrıca bunlar uzlaştırılamaz nitelikte değildir. Daha sonra Cessâs, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Fahreddin er-Râzî, Kurtubî ve İbn Kesîr tarafından da kabul ve tekrar edileceği üzere Taberî genel olarak savaş âyetlerinin Arap müşrikleriyle, barış âyetlerinin ise diğer gruplarla ilgili olduğuna dikkat çekerek nesihten bahsedebilmek için mensuhun bütün yönleriyle etkilenmesi gerektiğini, halbuki burada böyle bir durumun söz konusu olmadığını söyler (Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, s. 204-205; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, VI, 278; Cessâs, IV, 254-255; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, II, 876; Kurtubî, VIII, 40). Kur'ân-ı Kerîm barışı teşvik etmiş, yapılan antlaşmaları maddî ve hukukî birer gerçek olarak tanımış ve müşriklere en sert ültimatomu verdiği sırada bile mevcut antlaşmaların sürelerinin bitimine kadar geçerliliğini koruyacağını bildirmiştir (et-Tevbe 9/1-4). Hz. Peygamber'in çok farklı dinî ve etnik gruplarla bizzat imzaladığı onlarca antlaşma (Muhammed Hamîdullah, Mecmûʿatü'l-ves̱âʾiḳi's-siyâsiyye, s. 57-303) sadece ateşkes mahiyeti taşımamış, sınır güvenliğinden suçluların iadesine, ticarî konulardan tarafsızlığa kadar uluslararası ilişkilerin neredeyse bütün alanlarını ilgilendiren maddeler ihtiva etmiştir.

Fıkıh literatüründe iki tür barış antlaşmasından söz edilir. Bunlardan biri daha çok zimmet veya ahid diye anılır ve ancak İslâm hâkimiyetinin benimsenmesi ve cizye ödenmesi halinde kabul edilebilir. Kendileriyle bu tür bir antlaşma yapılan kimselere ehl-i zimmet veya ehl-i ahd, ülkelerine dârüzzimme veya dârülahd denir. Müslümanların böyle bir antlaşma teklifini kabul etmeleri zorunlu olup karşı taraf şartları ihlâl etmedikçe antlaşmayı bozmak câiz değildir (bk. DÂRÜSSULH; ZİMMÎ). Genel olarak silm / müsâleme, sulh / musâlaha, hüdne / mühâdene, müvâdea gibi adlarla anılan mütareke mahiyetindeki ikinci tür barış antlaşmaları ise daha çok mevcut bir savaşa son vermek üzere belli şartlarla ve belirli süreyle yapılır. Fakihlere göre karşı tarafla böyle bir antlaşmanın yapılıp yapılmamasında belirleyici olan husus müslümanların maslahatıdır. Onların yararı barış antlaşması imzalamayı gerektiriyorsa bu yapılır; hatta etkili bir

zararı giderecek veya açık bir yararı temin edecekse öncelikle müslümanlar antlaşma teklifinde bulunabilir (Ebû Yûsuf, s. 225; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, s. 153-154; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, II, 876-877; Burhâneddin el-Mergīnânî, II, 138; Bilmen, III, 386). Hanefîler'den Kâsânî, "Eğer onlar barışa yönelirlerse sen de barıştan yana ol ve Allah'a güven" âyetinin (el-Enfâl 8/61) mutlak ifadesi dikkate alındığında müslümanların gerektiğinde tazminat ödeyerek veya belli malî sorumluluklar altına girerek antlaşma yapmalarının câiz olduğunu söyler (Bedâʾiʿ, VII, 109). Görünüşte müslümanların aleyhine olan ve tâviz içeren antlaşmaların geçerliliği, "Dinin için canını, canın için de malını gözden çıkar" hadisine dayanarak Şeybânî tarafından meşrû sayılmıştır (Serahsî, V, 1692). Buna karşılık İslâm toplumu için bir zaruret olmadıkça veya bir yarar sağlaması

beklentisi yoksa antlaşma akdetmek câiz görülmemiştir (Şâfiî, IV, 268; Cessâs, IV, 255-256; Serahsî, V, 1724; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, II, 876; İbn Teymiyye, XXIX, 209; Şirbînî, IV, 261; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, III, 150).

Barış sözleşmesinin özüne ters düşen, İslâm ilkeleriyle bağdaşmayan ve uluslararası toplum tarafından benimsenen bir örf haline gelmediği için fâsid sayılan şartlarla antlaşma yapılması doğru bulunmamıştır. Fakat konjonktür, siyasal durum ve uzun vadeli kazançlar söz konusu ise Hz. Peygamber'in imzaladığı Hudeybiye Antlaşması örneği dikkate alınarak müslüman temsilcileri için gerektiğinde, ilk bakışta müslümanların aleyhine gibi görünen şartları bile kabul etme hususunda geniş bir hareket alanı bulunduğu söylenebilir. Nitekim Resûl-i Ekrem adı geçen antlaşmanın öncesinde, "Kureyş bana Allah'ın saygın kıldığı değerler uğruna neyi önerirse önersin ben onu muhakkak kabul edeceğim" diyerek (Buhârî, "Şürûṭ", 15; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 156; İbn Kesîr, IV, 165) o andaki durumu müslümanlar lehine kullanma arzusunu beyan etmiştir. Siyaset ve diplomasi tecrübesi olan Kalkaşendî'nin söylediği gibi önceden sıkı ilkeler belirlemek yerine her antlaşmayı kendi bağlamında değerlendirmek daha uygun olacaktır (Ṣubḥu'l-aʿşâ, XIV, 10).

Sulh kapsamında fıkıh kaynaklarının üzerinde durduğu bir diğer husus sözleşmelerin süresidir. Klasik dönem İslâm hukukçuları, zimmet antlaşmalarının aksine düşmanla savaşa son verecek mütarekelerin süresiz

olmayacağı konusunda hemen hemen görüş birliği içindedir (Taberî, İḫtilâfü'l-fuḳahâ', s. 14; Mâverdî, s. 63; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, s. 48; İbn Rüşd, I, 313). Şâfiîler başta olmak üzere çoğunluğa göre bu süre Hudeybiye Antlaşması'nda belirlenen süre esas alınarak on yılı geçemeyecek, fakat gerektiğinde on yılın bitiminde tekrar uzatılabilecektir (Şâfiî, IV, 269-270; Taberî, İḫtilâfü'l-fuḳahâ', s. 15; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, s. 48). Hanefîler ise uluslararası ilişkileri düzenleyen sözleşmeler maslahat eksenine oturduğu için sürenin on yılla sınırlı olmadığını, o andaki şartlara ve ihtiyaca göre daha uzun süreli antlaşmaların imzalanabileceğini kabul etmişlerdir (Kâsânî, VII, 109; Burhâneddin el-Mergīnânî, II, 138; Mahmûd el-Mevsılî, IV, 121). Antlaşmaların yapılabilmesi, içeriği ve süresiyle ilgili olarak İslâm hukukçularının benimsediği kayıtlar kesin ve bağlayıcı bir özellik taşımamaktadır. Zira bu kayıt ve şartlar doğrudan naslara bağlı ve onların zâhirinden hemen elde edilebilecek hükümler olmayıp belli bağlamları bulunan naslarla siyer ve megāzî verilerinin çevresel ve dönemsel faktörler doğrultusunda yorumlanmasından çıkarılan sonuçlardır. Dolayısıyla asıl belirleyici olması gereken husus, uygulamanın yapılacağı andaki konjonktürel durumla kuvvetler arasındaki güç dengesidir.

Yapılan bir antlaşmanın taraflar arasında doğurduğu ilk etki ona vefa gösterilmesi olmalıdır. Fakihlerin özlü anlatımıyla, akdedilen antlaşma üç sonuç doğurur: Zâhirde antlaşmanın şartları ve maddeleri geçerli olacaktır; bâtında hıyanet terkedilecektir; karşılıklı ilişkilerde iyi niyete bağlı davranış esas alınacaktır. Bu bakımdan haklı bir sebebe dayanmaksızın antlaşmaların bozulması Hz. Peygamber'in ağır ithamları sebebiyle (Müsned, III, 445; IV, 323, 329, 386; Buhârî, "Hiyel", 9, "Cizye", 13, 15, 17, 22; Müslim "Cihâd", 8; Tirmizî, "Siyer", 27-28; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 150-152, 157) büyük günahlar arasında sayılmıştır (İbn Hacer el-Heytemî, II, 169). Fakat uluslararası ilişkilerin değişken niteliği gereği imzalanan antlaşmalar sona ermekte veya feshedilebilmektedir. Bu gelişme genellikle dört şekilde kendini göstermektedir: Tarafların ortak iradelerine bağlı olarak sona erme, tek taraflı irade ile sona erme, savaş sebebiyle sona erme ve şartların değişmesiyle sona erme (Çelik, I, 141-156; Pazarcı, I, 181; Ulusal, s. 256 vd.). Sona ermesini düzenleyen bir maddeye veya karşılıklı rızaya dayanarak ya da öngörülen sürenin bitimiyle antlaşmaların sona ermesi normal bir sonuçtur. Bunun yanında Hanefîler başta olmak üzere fakihler, herhangi bir süre veya sona eriş kaydı bulunmayan antlaşmaların tek taraflı

irade ile sona erdirilmesinden bahsetmektedir (Kâsânî, VII, 109). Kalkaşendî, antlaşmaların tek taraflı bozulmasındaki prosedüre fesih kavramıyla işaret etmekte ve bu takdirde fesih sebeplerinin karşı tarafa bildirilmesi gerektiğini dönemin örfü olarak kaydetmektedir (Ṣubḥu'l-aʿşâ, XIV, 121). Müslüman müelliflerin bu yaklaşımları günümüzdeki uygulama ile benzerlik göstermektedir. Zira bugün, bir devletin yetkisini kullanarak bir antlaşmayı feshetmesiyle kendini bu sözleşmeyle bağlı saymama kararını ilgili devletlere bildirmesi kastedilmektedir (Pazarcı, I, 183).

Antlaşma imzalamış olan devletin müslümanların düşmanına yardım etmesi, bir müslümanı öldürmesi veya mallarına el koyması, İslâm'ın mukaddes değerlerine saldırması, kendi vatandaşlarının sınır güvenliğini ihlâl etmesine rıza göstermesi gibi sebepler İslâm hukukçuları tarafından antlaşmanın feshi gerekçeleri arasında sayılmaktadır. "Eğer bir topluluğun antlaşmayı çiğnemesinden kaygı duyarsan sen de onlara karşı antlaşmayı bozarak aynı şekilde davran. Doğrusu Allah hainleri asla sevmez" âyeti (el-Enfâl 8/58) feshe işaret etmektedir (İbn Teymiyye, XXIX, 141). Hıyanet gerekçesiyle antlaşmayı feshedebilmek için bunun fiilen gerçekleşmiş veya kuvvetli karînelerinin ortaya çıkmış olması gerekmektedir (Şâfiî, IV, 263; Kâsânî, VII, 109; Kurtubî, VIII, 32).

Antlaşmalar bazan şartların değişmesi gerekçesiyle de sona erebilmektedir. 1969 Viyana Antlaşmalar Hukuku Sözleşmesi'nin 62. maddesi uyarınca günümüz devletler hukuku teorisinde kabul edilen "rebus sic stantibus" ilkesine göre, bir antlaşmanın yapılışı sırasında var olan ve onu etkileyen şartlarda ortaya çıkan değişmelerin bu antlaşmaya son verme ya da uygulamasını durdurma sebebi olacağı kabul edilmektedir (Ghunaimi, Ḳānûnü's-selâm, s. 128; Pazarcı, I, 185). Hanefîler'in maslahatın değişmesine bağlı olarak antlaşmaların gözden geçirilebileceği yönündeki düşünceleri anılan ilkeyi çağrıştırmaktadır. Hanefî doktrini, maslahat gerektirdiği için antlaşma yapıldığına göre zaman içinde oluşan şartlar bu maslahatı da etkilemişse karşı tarafı bilgilendirmek şartıyla antlaşmanın sona erdirilebileceği yetkisini tanımaktadır (Kâsânî, VII, 109, 112-113; Burhâneddin el-Mergīnânî, II, 138; Şâfiî'nin buna yakın bir değerlendirmesi için bk. el-Üm, IV, 270). Burada zikredilen maslahattan kasıt tabii veya siyasî olaylara bağlı köklü değişikliklerdir. Bu temel değişikliklerin etkili olabilmesi için ilk aşamada önceki şartların tarafların söz konusu

antlaşmayı yapmalarında ana gerekçeyi oluşturması, ikinci aşamada ise bu değişikliklerin tarafların yükümlülüklerini önemli ölçüde etkilemesi gerekmektedir (Pazarcı, I, 185). Aksi halde İslâm'ın devletler hukuku alanında öngördüğü en temel ilkelerden biri olan ahde vefanın anlamı kalmayacaktır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 190, 193, 317; III, 445; IV, 323, 329, 386; Ebû Yûsuf, Kitâbü'l-Ḫarâc (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb), Bulak 1302 → Kahire 1396, s. 225, 227; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Kitâbü's-Siyer ve'l-ḫarâc ve'l-ʿuşr min kitâbi'l-Aṣl el-maʿrûf bi'l-Mebsûṭ (nşr. Mecîd Haddûrî), Karaçi 1417, s. 153-155, 204-205; Şâfiî, el-Üm (nşr. Mahmûd Mataracı), Beyrut 1993, IV, 261-276; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 8 vd.; İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Mustafa es-Sekkā v.dğr.), Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), I-II, 591 vd.; III-IV, 223, 325-326; Taberî, İḫtilâfü'l-fuḳahâʾ (nşr. J. Schacht), Leiden 1933,

s. 14, 15; a.mlf., Câmiʿu'l-beyân, Beyrut 1999, VI, 278; Cessâs, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân (Kamhâvî), IV, 254-256; Mâverdî, el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), s. 62-64; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1403/1983, s. 48; İbn Hazm, el-Muḥallâ (nşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî), Beyrut 1988, V, 360-364, 413; Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb, II, 259; Serahsî, Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Kahire 1971, I, 190-191; V, 1692, 1724; İbn Abdülber, el-Kâfî, Beyrut 2002, s. 210, 220; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1394/1974, II, 876-877; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VII, 100, 109, 112-113; Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye, İstanbul 1986, II, 138; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, İstanbul 1985, I, 313; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, İstanbul 1308, IV, 390; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî, Beyrut 1405/1984, IX, 238-242; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (nşr. M. Yûsuf ed-Dekkāk), Beyrut 1987, II, 91; XI, 87; İzzeddin İbn Abdüsselâm, Ḳavâʿidü'l-aḥkâm, Beyrut 1410/1990, s. 44; Kurtubî, el-Câmiʿ, VIII, 32, 39-40; Abdullah b. Mahmûd el-Mevsılî, el-İḫtiyâr litaʿlîli'l-Muḫtâr, İstanbul 1987, IV, 121; V, 28; İbn Teymiyye,

Mecmûʿu fetâvâ, XXIX, 141, 209; İbn Kayyim el-Cevziyye, Aḥkâmü ehli'ẕ-ẕimme (nşr. Subhî es-Sâlih), Beyrut 1983, I, 11; İbn Kesîr, es-Sîretü'n-nebeviyye, Beyrut 1983, III, 313; IV, 165; İbn Receb, el-Ḳavâʿid, Beyrut 1992, s. 338; Heysemî, Mecmaʿu'z-zevâʾid, VIII, 172; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), XIV, 10, 121; İbnü'l-Murtazâ, el-Baḥrü'z-zeḫḫâr, San'a 1409/1988, V, 446-447, 456; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr, V, 455-459; İbn Hacer el-Heytemî, ez-Zevâcir ʿan iḳtirâfi'l-kebâʾir, Kahire 1951, II, 169; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, IV, 260-261; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Bulak 1317, III, 150; H. Grotius, Savaş ve Barış Hukuku (trc. Seha L. Meray), Ankara 1967, s. 11, 100-122, 257-294; P. Daru, Histoire de la république de Venise, Paris 1819, I, 532; E. Nys, Les origines du droit international, Paris 1894; A. Vanderpol, La doctrine scolastique du droit de la guerre, Paris 1925, s. 222; Necîb el-Ermenâzî, eş-Şerʿu'd-devlî fi'l-İslâm, Dımaşk 1930, s. 39, 40; Charles Crozat, Devletler Umumî Hukuku (trc. Edip F. Çelik), İstanbul 1950, I, 103; Majid Khadduri, War and Peace in the Law of Islam, Baltimore 1955, s. 45, 52, 144, 202, 253; a.mlf., "Ṣulḥ", EI² (İng.), IX, 845-846; Sellected Works of C. Snouck Hurgronje (ed. G. H. Bosquet - J. Schacht), Leiden 1957, s. 72-73; I. Goldziher, el-ʿAḳīde ve'ş-şerîʿa fi'l-İslâm (trc. M. Yûsuf Mûsâ v.dğr.), Kahire 1959, s. 27, 106, 125; Muhammed Hamîdullah, İslâmda Devlet İdaresi (trc. Kemal Kuşçu), İstanbul 1963, tür.yer.; a.mlf., Mecmûʿatü'l-ves̱âʾiḳi's-siyâsiyye, Beyrut 1987, s. 57-303; a.mlf., "Hudeybiye Antlaşması", DİA, XVIII, 297-299; Mohammad Talaat Ghunaimi, The Muslim Conception of International Law and the Western Approach, The Hague 1968, s. 85; a.mlf., Ḳānûnü's-selâm fi'l-İslâm, İskenderiye 1989, tür.yer.; J. Schacht, An Introduction to Islamic Law, Oxford 1971, s. 130; Bilmen, Kamus2, III, 356, 386 vd.; Ahmet Reşit Turnagil, İslâmiyet ve Milletler Hukuku, İstanbul 1977, s. 20-22, 81; H. Kruse, Islamische Völkerrechtslehre, Bochum 1979, s. 70, 170; Vehbe ez-Zühaylî, Âs̱ârü'l-ḥarb fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Dımaşk 1981, s. 345-400; Abdülganî Mahmûd, et-Teḥaffuẓ ʿale'l-muʿâhedâti'd-devliyye, Kahire 1407/1986, s. 41 vd.; Edip F. Çelik, Milletlerarası Hukuk, İstanbul 1987, I, 141-156; Hüseyin Pazarcı, Uluslararası Hukuk Dersleri, Ankara 1989, I, 97-99, 154, 181, 183, 185; Enver Bozkurt, Türkiye'nin Uluslararası Hukuk Mevzuatı, Ankara 1992, s. 568-584; Ahmet Yaman, İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler, Ankara 1998, tür.yer.; Osman b. Cum'a ed-Damîriyye, el-Muʿâhedâtü'd-devliyye fî fıḳhi'l-İmâm Muḥammed b. Ḥasen eş-

Şeybânî, Mekke 1417, tür.yer.; Şemseddin Ulusal, İslam Hukukuna Göre Uluslararası Andlaşmalar (doktora tezi, 2006), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 12-44, 79-123, 256-292; L. B. Macdonald, “Cihâd”, DMİ, VII, 188-190.

Ahmet Yaman

TARİH.

Asr-ı Saâdet ve Hulefâ-yi Râşidîn Dönemi. İslâm tarihinde ilk barış örnekleri hicretten hemen sonra görülmektedir. Hz. Peygamber, Medine’ye geldiğinde müslümanlarla Medine’deki yahudiler arasında birlikte yaşama şartlarını ortaya koyacak -Medine anayasası denilen-bir metin hazırlatmıştır. Bu metin Medine’de huzuru sağlayacak bir antlaşma niteliğinde idi. Ayrıca içindeki bazı maddeler müminlerin ve anılan kabilelerin başkalarıyla yapacakları barışa yönelikti. Meselâ müminlerin barışının bir olduğu, hiçbir müminin Allah yolunda girişilen bir savaşta diğer bir mümini hariç tutarak barış antlaşması yapamayacağı ve barışı ancak onlar arasında adalet ve eşitlik esasları üzerine gerçekleştirebileceği şartı bulunmaktaydı. Ayrıca yahudilerin müslümanlar tarafından bir sulh akdine çağrılması halinde ona katılacakları, eğer yahudiler müslümanlara böyle bir şeyi teklif edecek olursa müslümanlarla aynı haklara sahip olacakları da şartlar arasında yer alıyordu; ancak din uğruna girişilen savaşlar bundan hariç tutuluyordu. Resûl-i Ekrem Medine döneminde Benî Damre, Benî Gıfâr, Benî Cüheyne, Benî Müdlic, Benî Eslem, Benî Eşca‘, Benî Cuayl, Sakīf ve Huzâa gibi Arap kabileleriyle barış antlaşması imzalamıştır. Bu dönemde yapılan en önemli antlaşma ise Hudeybiye Antlaşması’dır. Hicretin 6. (628) yılında iki tarafın da onayladığı bir kâtip tarafından şahitlerin huzurunda yazılıp imzalanan bu antlaşma özellikle, Kureyşliler’in müslümanları resmen tanımalarının ilk işareti ve yazılı belgesi olmasından dolayı büyük önem taşımaktadır (bk. HUDEYBİYE ANTLAŞMASI).

Hz. Peygamber, Hayber’in fethinden sonra Hayberliler’in yanı sıra Vâdilkurâ ve Fedek yahudileriyle antlaşmalar imzalamıştır. Resûlullah kuzeyden gelen savaş tehditlerine karşı çıktığı Tebük Seferi sırasında Cerbâ,

Eyle, Ezruh, Maknâ, Maan ve Dûmetülcendel yöneticileriyle İslâm hâkimiyetini kabul edip cizye vermeleri şartıyla anlaşma yapmış, Tebük Seferi dönüşünde de Tâif'ten Medine'ye gelen Sakīf heyetiyle İslâm'ı kabul etmeleri şartıyla sulh akdetmiştir. Hz. Peygamber döneminde yapılan barış antlaşmalarından biri de dokuma ve dericilik sanatlarında ünlü olan hıristiyan Necran halkıyla yapılanıdır. Resûlullah'ın daveti üzerine muhtemelen 9 (631) yılında Medine'ye gelen Necran heyeti kendi dinlerinde kalarak İslâm hâkimiyetini kabul etmişlerdir. İmzalanan antlaşmayla Necran hıristiyanlarının mal, can ve din hürriyetleri güvence altına alınıyor, buna karşılık onlar da yılda 2000 takım elbise cizye vermeyi, bir ay süreyle gönderilen görevlilerin ihtiyaçlarını karşılamayı ve Yemen'de savaş olması halinde otuz gömlek zırh, otuzar tane at ve deve göndermeyi taahhüt ediyorlardı (Belâzürî, s. 90 vd.; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 671-672).

Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra da antlaşmalar sürdürülmüştür. İlk İslâm fetihleri sırasında kazanılan topraklar savaş veya barış yoluyla fethediliyordu. Bazan bir bölgenin yahut şehrin Resûlullah döneminde fethedilen Hayber'de olduğu gibi kısmen barış, kısmen savaş yoluyla alındığı da oluyordu. Meselâ Dımaşk'ın fethi kısmen barış, kısmen savaş yoluyla gerçekleştirilmiştir. Başpapazla anlaşan ve şehre girdiğinde canlarının, mallarının korunacağına, kiliselerin, surların ve evlerin yıkılmayacağına dair söz veren Hâlid b. Velîd şehre doğu kapısından, Ebû Ubeyde b. Cerrâh ise savaşarak Câbiye kapısından girmiş ve şehir Hâlid'in yaptığı antlaşmaya göre barış yoluyla fethedilen şehirlerden sayılmıştır.

Fetihler sırasında putperestlerden ve Ehl-i kitap'tan Müslümanlığı kabul etmeleri istenir, İslâm'ı kabul etmeyen Ehl-i kitap ile cizye vermeleri karşılığında barış yapılırdı; Mecûsîler de Ehl-i kitap muamelesi görmüştür. Barış yoluyla alınan belde sakinleri din hürriyetine sahip olarak kendi yurtlarında yaşamayı sürdürürlerdi. Bazan barış için sabırla beklenir, uzun kuşatmalardan sonra barış yapılırdı. Meselâ Taberiye, Şürahbîl b. Hasene tarafından bu şekilde fethedilmiştir. Yapılan antlaşmaya göre bura halkının canları, malları, çocukları, evleri ve mâbedleri korunacak, ancak terkedip boş bıraktıkları evler ve cami inşası için ayrılacak bir yer antlaşma dışında bırakılacaktı. Hz. Ömer devrinde birçok şehir benzer şartlarla barış yapılarak alınmıştır. Bunların bir kısmı, İslâm ordularının oradan

ayrılmasının ardından antlaşmayı bozduğu için ikinci defa fethedilmiş ve benzer şartlarla yeniden barış yapılmıştır.

Taberiye, Antakya, Menbic, Karkīsiyâ, Cündişâpûr, Ahvaz gibi şehirler barış yoluyla fethedilmiştir. Mısır'ın barış yoluyla mı silâh zoruyla mı alındığı konusunda ihtilâf vardır. Genel olarak İskenderiye dışındaki Mısır arazisinin barış yoluyla ele geçirildiği kabul edilir. İran topraklarının da bir kısmı savaşla, bir kısmı barışla fethedilmiştir. Hz. Osman'ın hilâfeti sırasında Şam valisi olan Muâviye denize açılmış ve Kıbrıs adası ile cizye karşılığında antlaşma imzalamıştır. Uzun İslâm tarihi boyunca çok geniş bir coğrafyada gerçekleştirilen fetihlerde ve müslüman devletlerin kendi aralarında yaptıkları mücadelelerin sonrasında pek çok barış antlaşması imzalanmıştır. Öte yandan müslüman devletler kendi aralarında veya gayri müslim devletlerle siyasî, ekonomik, stratejik vb. amaçlarla çeşitli ittifak ve dostluk anlaşmaları yapmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "İʿtiṣâm", 7; İbn Hişâm, es-Sîre, II, 147-150; III, 321 vd., 331 vd., 351 vd., 368 vd.; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 69; el-İmâme ve's-siyâse, I, 112, 113, 114, 115; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 80, 85, 87, 88, 90 vd.; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü'l-kübrâ, Haydarâbâd 1356, IX, 184 vd.; Süyûtî, Târîḫu'l-ḫulefâʾ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1371/1952, s. 76, 131, 155; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 198 vd., 671-672; a.mlf., İslâmda Devlet İdaresi (trc. Kemal Kuşçu), İstanbul 1963, s. 216 vd.; a.mlf., el-Ves̱âʾiḳu's-siyâsiyye, Beyrut 1405/1985, tür.yer.; Âbidin Sönmez, Rasûlullah'ın Diplomatik Münâsebetleri ve Sulh Muâhedeleri, İstanbul 1984, s. 82 vd., 106 vd., 137 vd., 149 vd., 175 vd., 204 vd., 258 vd.; Hasan İbrâhim, İslâm Tarihi, I, 135 vd., 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 170 vd.; M. Akif Aydın, "Anayasa", DİA, III, 153-155; Musfafa Fayda, "Bey'atürrıdvân", a.e., VI, 39, 40.

Nebi Bozkurt

Osmanlılar'da.

İslâm devletler hukuku ve İslâm dünyasının uygulaması ile oluşan zengin birikim Osmanlı döneminde sulh sistemi için önemli bir alt yapı oluşturmuştur. Ancak Osmanlı asırlarında değişen şartlar önce Bizans, daha sonra Avrupa devletleri ve Safevîler ile dostane ve hasmane münasebetler çok önemli yeni açılımlar sağlamış, zengin bir barış terminolojisi (emânnâme, sulhnâme, ahidnâme) ve prosedürü gelişmiştir. Osmanlı döneminde Zitvatorok, Karlofça, Pasarofça, Prut, Küçük Kaynarca gibi dönüm noktası teşkil eden önemli barış antlaşmaları yanında olağan sayılabilecek pek çok antlaşma yapılmıştır. Her bir sulh müzakeresi ve antlaşmasının sisteme katkı ve boyut kazandırdığı söylenebilir. Barışın gerçekleşmesi çeşitli şekil ve safhalarda olurdu. İslâm hukuku ve Osmanlı uygulamasına göre bir yerin fethinden önce halkına İslâm'ı kabul etmeleri veya cizye vermeye razı olarak sulhen teslim olmaları teklif edilirdi. Halkın ve idarenin buna yanaşmaması halinde savaş kaçınılmaz hale gelirdi. Savaş sonrası fetih gerçekleşmezse taraflar arasında mütareke ve ardından bir sulh akdedilirdi. Böylece barış antlaşmaları genellikle savaş sonrasında, bazan daha önceki barışın yenilenmesi veya uzatılması şeklinde gerçekleşirdi. Savaşan taraflar arasında mütareke sağlandıktan sonra barış girişimi başarılı olursa müzakerelere başlanır, fakat şartlar eşit değilse kuvvetli taraf mütarekeye yanaşmadan savaş halinde iken görüşmelerin başlamasını isteyebilirdi. Küçük Kaynarca'da Rusya'nın bu stratejiyi uyguladığı görülmektedir.

Sulh isteği öncesinde savaş ve barış seçenekleri olumlu ve olumsuz yönleriyle meşveret meclislerinde değerlendirilirdi. Bu meclisler bazan padişahın başkanlığında olmakla birlikte genelde sadrazamın, şeyhülislâmın, hatta serdarın riyasetinde toplanırdı. III. Ahmed Pasarofça barışı için serdâr-ı ekreme gönderdiği hatt-ı hümâyunda Edirne'den hareketten önce yapılan meşverette şeyhülislâm ve kazasker efendilerin, "Sulh olmak vâcip olmuştur" sözleriyle toplantının sona erdiğini ifade etmektedir. Ayrıca Ağustos 1791'de III. Selim, Sadrazam Koca Yûsuf Paşa'ya yolladığı hatt-ı hümâyunda ordunun Maçin'de ağır bir yenilgi alması sebebiyle meşveret meclisinin barış yapılmasının zaruretini beyan etmiş olduğunu bildirmekteydi.

Savaş, barış ve ittifak anlaşmaları gibi konularda dinî meşruiyet açısından fetvaya ihtiyaç duyulur, hatta bazan birkaç âlimin fetvasına müracaat edilirdi. 11 Temmuz 1789 tarihli Osmanlı-İsveç ittifakı, iki tarafın birbirini yüzüstü bırakarak başka devletlerle müstakil sulha yanaşmamalarını karar altına almıştı. Rusya'nın Osmanlı sınırına bir tecavüzü olduğunda İsveç'in, "Benim Rusya ile sulhum var" demeyip Osmanlılar'ın yanında yer alması gerekiyordu. Ancak Rusya'nın İsveç sınırına saldırması halinde Osmanlı Devleti önce "fetvâ-yı şerifeye müracaat" ve "şer'a mutabaat" ile hareket edecekti (Mustafa Kesbî, s. 422). Osmanlı Devleti'nin şer'-i şerife müracaatı ve olumlu fetva verilmesi halinde, yani şarta bağlı olarak savaşa girişmek istemesi İsveç'in itirazına uğradığından Rusya'nın saldırısı karşısında müttefikinin yanında yer alması gerektiğine karar verilmesi kaçınılmaz olmuştur. Dolayısıyla fetva aranmadan tıpkı İsveç gibi Avrupa hukuku doğrultusunda ("nasârâ düveli kaidesi üzere") davranılmasının söz konusu edilmesi Osmanlı uygulamasındaki esnekliği göstermektedir.

XVIII ve XIX. yüzyıl barış müzakerelerine "sudûr"dan, dünya işlerinden anlayan bazı din âlimlerinin de görüşmelere delege olarak katılmaları müzakerelerin ve belirlenen maddelerin İslâm hukukuna uygunluğunun denetimi hassasiyetinden kaynaklandığında şüphe yoktur. Tarafların veya birinin sulh talebi için elçi ve mektup göndermesiyle girişim başlamış olurdu. Sulh talebi için elçiler genellikle kalabalık bir maiyetle gelirdi. Nitekim Kanûnî Sultan Süleyman'ın Amasya'da kışlaması Şah Tahmasb'ı telâşlandırmış ve Tahmasb'ın eşik ağası Ferruhzâd 500 kişiden fazla bir maiyetle şahın barış isteğini bildirmek üzere Amasya'ya gelmiş, divana kabul edilerek getirdiği hediyeler ve şahın barış talebini içeren mektubu Kanûnî'ye sunmuştur. Gelişinden sekiz gün sonra 10 Receb 962'de (31 Mayıs 1555) Kanûnî elçiyi tekrar divana davet ederek Şah Tahmasb'a mukabil şartları bildiren mektubu vermiştir. Böylece antlaşma şartlarını güçlü taraf olarak Kanûnî belirlemişti. Bu klasik anlamda bir sulh anlaşması olmamakla birlikte kayda değer bir örnek teşkil etmektedir. Ancak her zaman elçinin barış isteği olumlu karşılanmazdı. Şah İsmâil'den Ramazan 921'de (Ekim 1515) kıymetli hediyelerle Amasya'ya gelen elçilik heyetinin barış talebini Yavuz Sultan Selim reddetmiş ve önemli simalardan oluşan heyeti hapsettirmiştir. Vasvar Antlaşması'nda ise (1075/1664) bir defaya mahsus olmak üzere 240.000 filorilik hediye verilmesi, padişahın da buna münasip bir şekilde mukabele etmesi kararlaştırılmıştır.

Sulh talebinde tarafların ayrı ayrı hesap ve planları olması ve bu çerçevede taleplerini dile getirmeleri esastı. Aslında sulh teklifi, şartları ve müzakereleri, üçüncü taraflarla görüşülmesi, bu sırada yapılacak manevralar tamamen bir diplomasi hareketiydi. Meselâ Pasarofça Antlaşması öncesinde Şehid Ali Paşa'nın savaş ilân edeceği Venedik'i suçlaması ve üçüncü taraf durumunda olan Avusturya'yı tarafsızlaştırma çabaları çok önemli idi. Bazan değişen şartlara göre taraf değiştiriliyor ve farklı talepler ortaya atılıyordu. Âsi Arnavut Beyi İskender Bey, Avrupa'dan aldığı yardımın kesilmesi üzerine Fâtih Sultan Mehmed'den sulh talebinde bulunmuş, o da Bosna seferinde Arnavutluk yönünden emin olmak istediği için 867'de (1463) bu talebi kabul etmiştir. Daha sonra

Venedikliler'in Macarlar'la ittifakında İskender Bey'i yanlarında görmek istemeleri üzerine İskender yemininden vazgeçerek yaptığı sulhu bozmuştur. Benzer şekilde 1699'da Karlofça'da Avusturya, İspanya veraset meselesinin patlak vermesi tehlikesi olduğundan barışa taraftar olmuştur. Burada temel belirleyici husus devletlerin menfaatleri ve güçlü iradeleridir. Nitekim aradaki sulha güvenerek bazı zararlı faaliyetlerde bulunan Venedik elçisine Sokullu Mehmed Paşa'nın anlaşmaların içi boş bir çevçeve olduğunu, bunu devletlerin güçlü iradelerinin dolduracağını söylemesi anlamlıdır. Venedik'le aradaki antlaşmaya rağmen Kıbrıs'ın fethi için Ebüssuûd Efendi'nin İslâmî ilke ve uygulamaya dayanarak verdiği gerekçeli fetva da bu konuda çok önemlidir. Barış anlaşmasının etkili olmasında devletler arası güç siyasetinin önemini gösteren bir diğer örnek 1856 Paris Antlaşması'dır. Antlaşma, Osmanlılar'ı Avrupa devletler sisteminin eşit bir üyesi kabul etmiş, devletin toprak bütünlüğünü teminat altına almış ve Avrupa hukukuna dahil etmiştir (Adanır, XIII [2005], s. 395 vd.).

Osmanlı diplomasisinde bazı istisnalar dışında Osmanlı diplomatlarının oldukça sağlam ve başarılı antlaşmalar yaptıklarını söylemek mümkündür. Osmanlı galip taraf olmadığı halde Karlofça'da barış masasında Râmi Mehmed Efendi'nin başarısı Marsigli tarafından ifade edilmektedir. Genelde hasmane münasebetler içinde bulunduğu Habsburglar ve Rusya ile ve onlara karşı olmak üzere diğer devletlerle menfaat icabı zaman zaman dostluk ve ittifak anlaşmaları yapılması önemlidir ve burada delegelerin

büyük katkıları vardır.

İlk defa Karlofça'da gözlendiği üzere görüşmelerin başlaması ve devamında tarafların dışında bazı aracı devletler bulunur ve aracılık onların dâimî veya fevkalâde elçileri tarafından yürütülürdü. Bu devletlerin kendi ekonomik ve diplomatik menfaatleri doğrultusunda aracılık tekliflerinde bulundukları açıktır. Nitekim 1740'ta Fransız elçisinin Belgrad barışındaki başarılı ara buluculuğunun ödülü olarak mevcut ticaret antlaşmasını yeni bir hukuk dahilinde yenilemesi buna örnek olarak gösterilebilir. Barış görüşmeleri yapılırken ordunun savaşa hazır, hatta fiilen cephede bekleme konumunda olması önemli bir taktikti. Karlofça'da müzakereler sırasında Amcazâde Hüseyin Paşa barış görüşmeleri çıkmaza girdiğinde ordunun savaşa hazır olduğu intibaını vermeye gayret göstermiştir.

Delegelerin ve bu münasebetle yükseltilen konumlarının muahedenâmelerde zikredilmesi zaman içinde yerleşmiş bir kural haline gelmiştir. Meselâ Zitvatorok Antlaşması'nda bulunan üç taraftan Osmanlılar'ı Budin Beylerbeyi Ali Paşa, Avusturya İmparatoru II. Radolph'u Ernst Molart, Macar Kralı Bocskai'yi Baron Istvan Illeshazy delege olarak temsil etmiştir. Üç safhada tamamlanan antlaşma 10 Receb 1015'te (11 Kasım 1606) taraflarca yirmi yıllığına imzalanmış, Mart 1608'de tashih ve ıslah edilmiş, nihaî metin 11 Ekim 1608'de onaylanmıştır. Bu durumda mutabakata varılan metin yaklaşık iki yıl sonra hükümdarlar tarafından tasdik edilmiştir. XVIII ve XIX. yüzyıllarda ise bazı barış görüşmelerine genellikle reîsülküttâb ve "sudûr"dan (özellikle Râif Paşazâde İsmet Beyefendi gibi) önde gelen ulemânın delege tayin edildiği görülmektedir (Reşad Ekrem [Koçu], nr. 342, 348, 349, 353, 379). Müzakere heyetinde bulunan delegelere üstlenecekleri sorumluluğa uygun rütbe ve pâyeler verilirdi. Nitekim Küçük Kaynarca'da barış görüşmelerini sürdürmek üzere sadrazam kethüdâsı Ahmed Resmî Efendi nişancılık rütbesi ve büyükelçilik pâyesiyle birinci, Reîsülküttâb Münib Efendi yine büyükelçilik pâyesiyle ikinci delege olarak yola çıkmıştır. Savaş esnasında Fokşani'de yapılan barış teşebbüslerinde (Ağustos 1772) Osmanlı tarafını Nişancı Yenişehirli Osman Efendi, diyanete taalluk eden konularda danışmak için Ayasofya Şeyhi Yâsinîzâde Osman Efendi temsil etmiştir. Önemli meseleler konusunda delegeler merkeze sormak için süre isterdi. Kasım 1772'de Bükreş'te yapılan barış girişimleri Rusya'nın Kırım'ı ilhak

ısrarında bulunması yüzünden sürüncemede kaldığında Rus delegesi Obreşkov, Moskova'ya danışmak üzere kırk günlük süre istemiştir. Ağır şartların dayatılması müzakerelerin kesilmesine yol açabilirdi. Bu durumun etraflıca değerlendirilmesi için meşveret meclisleri akdedilir, bu arada sert tartışmalar olurdu. Karlofça'da Tımışvar Kalesi ve onun yıkılması konusu böyle geçmiştir. Sulh müzakerelerinin metni, mükâleme mazbatası adı verilen resmî tutanakları görüşmelerin nasıl cereyan ettiğinin belgeleri olarak önem taşır. Ziştovi ve Yaş muahedelerine dair Mehmed Said Galib Efendi'nin Revâbitü'l-ukūd adlı matbu mükâleme mazbataları bu tür evrakın önemli bir örneğini teşkil eder.

Daha önceki antlaşmalarda kabul edilip de bir şekilde uygulanmayan hususlara taraflar kendi menfaatleri doğrultusunda vurgu yapabilirlerdi. 1606 Zitvatorok Antlaşması'nda Osmanlı ve Avusturya hükümdarlarının teşrifatta eşitliği kabul edildiği halde bu tam olarak uygulanmamış ve bu durum Karlofça'da bir defa daha teyit edilmiştir. Yaş Muahedesi'nde önceki ahidnâmelerin istisnalar hariç geçerliliğine vurgu yapılmıştır. Barış antlaşmalarında çok farklı uygulamalar olduğu metinlerin incelenmesinden anlaşılmaktadır. Geçici barış antlaşmalarında üç, beş, sekiz, yirmi, yirmi beş yıl gibi müddet tayin edilir, bu süre temessükün imzalandığı andan itibaren başlardı. Avusturya ile yapılan birçok antlaşmada sekiz yıllık sürenin benimsendiği dikkati çekmektedir. Çok defa antlaşma süresi tamamlanmadan uzatılmakta veya yenilenmekteydi. Esasen bu husus önceden belirtilmekteydi. Antlaşmalarda mutabakat sağlanıp delegeler tarafından temessükler imzalandıktan sonra ilgili devlet başkanlarının onayına kadar geçen zaman süresinde her iki tarafın rızasıyla anlaşma metninde yer aldığı üzere yeni maddeler eklenebilirdi. Görüşmeler tamamlanıp mutabakat sağlandıktan sonra düzenlenen temessükler tarafların yetkili delegelerince imzalanır, barışın yürürlüğe girmesi ise hükümdarların tasdikiyle olurdu. Hükümdarın tasdiki antlaşma metninin sonuna bir cümle halinde eklenirdi (ifadeler için bk. Erim, s. 286, 353, 424). Her şey tamamlandığı halde onaylanmadığı için geçerli sayılmayan çeşitli antlaşmalar bulunmaktadır: 1877'de İngiltere'nin Kızıldeniz, Habeş ve Mısır'la ilgili antlaşmasını Osmanlılar, İngiliz emellerinden şüphe ettiği için onaylamamıştır. Yine tasdik edilmiş olmakla beraber Ayastefanos Antlaşması (3 Mart 1878) yürürlüğe girmemiştir. Aynı şekilde yetkili delegeler tarafından imzalanmış olduğu halde Sevr Antlaşması da (10

Ağustos 1920) uygulanma imkânı bulamamıştır.

Mutabakata varılan metnin hangi dillerde yazılacağı, resmî metnin dili ve dilleri önemli bir konudur. Karşılıklı barış antlaşmaları metinleri değişik dillerde hazırlanır, bunlar arasında bazan önemli farklılıklar olabilirdi. Hangi metin esas kabul edilmişse ona itibar edilir, diğerleri onun tercümesi sayılırdı. Zitvatorok'ta Macarca ve Türkçe metin esastı. Ancak Avrupa'da Latince metin daha yaygın olarak tanınıyordu (Bayerle, VI [1980], s. 6-7). 1711 Prut Antlaşması, Türkçe ve Rusça hazırlanmıştı. Orijinalleri mevcut olmayan bu metinler arasında önemli farklılıklar vardı.

Müzakerelerin ve metinlerin tercümesi konusunda çeşitli problemlerle karşılaşılırdı. Küçük Kaynarca'da Türkçe, Rusça ve İtalyanca hazırlanan metinler teâti edilmiştir. Ancak 1775'te çariçenin Fransızca olarak yayımladığı tahrif edilmiş metin Avrupa siyasî mahfillerinde esas metin olarak geçerlilik kazanmış ve Rus iddialarının doğru olduğu varsayımına yol açmıştır. Uyvar seferi sonrasında imzalanan Vasvár Antlaşması (1664) Türkçe ve Latince hazırlanarak İstanbul ve Viyana'ya gönderilmiştir. Ayastefanos Antlaşması "mukaddemât-ı sulhiyye" olarak bilinen tek antlaşma olmakla beraber Rusya ile 11 Ağustos 1791'de Kalas'ta imza edilmiş olan mütarekenin de bir mukaddemât-ı sulhiyye olduğu bizzat antlaşma metninde belirtilmektedir. Osmanlı Devleti'nin yüzyıllar boyu dostane ve hasmane münasebetler içinde bulunduğu devletlerle akdetmiş olduğu antlaşmalar Türkçe'de çok zengin terminolojinin oluşmasına katkı sağlamıştır. Günümüz Türkçe'sinde bu terminolojinin büyük bir kısmının unutulup sadece bazı sözlüklerde yer alması, yüzyılların tecrübesi olan diplomatik gelenek ve birikimin, siyasî dil inceliği ve zenginliğinin de kaybolması anlamına gelmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Feridun Bey, Münşeât, I-II, tür.yer.; Râşid, Târih, II, 494-503; Mustafa Kesbî, İbretnümâ-yı Devlet (haz. Ahmet Öğreten), Ankara 2002, s. 421-422; Mehmed Said Gālib Efendi, Revâbitü'l-ukūd (Mükâleme Mazbatası),

İstanbul 1270-73, I-IV; Muâhedât Mecmuası, İstanbul 1294-98, I-V; Le Baron I. de Testa, Recueil des traités de la porte ottomane avec la puissances étrangères, Paris 1864-1911, I-XI; G. Aristarchi, Legislation Ottomane, Constantinople 1873-88, I-VII; G. Noradounghian, Recueil d'actes internationaux de l'Empire ottoman, Paris 1897-1903, I-IV; Reşad Ekrem [Koçu], Osmanlı Muâhedeleri ve Kapitülasyonlar 1300-1920 ve Lozan Muâhedesi, İstanbul 1934, tür.yer.; Nihat Erim, Devletlerarası Hukuku ve Siyasî Tarih Metinleri, Ankara 1953, s. 59, 70-71, 286, 353, 424; Majid Khadduri, War and Peace in the Law of Islam, Baltimore 1955, tür.yer.; a.mlf., "Ṣulḥ", EI² (İng.), IX, 845-846; M. Ertuğrul Düzdağ, Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı, İstanbul 1972, s. 108; H. Theunissen, Ottoman Venetian Diplomatics: The Ahidnames (EJOS: Elektronic Journal of Oriental Studies (www2.let.uu.nl/solis/anpt/ EJOS/pdf4/56Ibrahimgil.pdf), I/2 (1998), s. 1-698; D. Kolodziejczyk, Ottoman-Polish Diplomatic Relations (15th-18th Century), Leiden 2000; R. H. Davison, "Russian Skill and Turkish Imbecility: The Treaty of Kuchuk Kainardji Reconsidered", Slavic Review, XXXV/3 (1976), s. 463-483; G. Bayerle, "The Compromise at Zsitvatorok", Ar.Ott., VI (1980), s. 5-53; Fikret Adanir, "Turkey's entry into the Concert of Europe", European Review, XIII, Cambridge 2005, s. 395-417.

Mehmet İpşirli

SÛLÎ, Ebû Bekir

(أبو بكر الصولي)

Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ b. Abdillâh b. Abbâs b. Muhammed b. Sûl-Tegin el-Bağdâdî eş-Şatrancî es-Sûlî (ö. 335/946)

Türk asıllı tarihçi, edip ve şair.

255-257 (869-871) yılları arasında Bağdat'ta doğdu. Bağdâdî yanında satrançta devrin en usta oyuncusu olması dolayısıyla "Şatrancî" ve ilk İslâm fetihleri sırasında Cürcân'ın Türk hâkimi olan Sûl-Tegin'in soyundan geldiği için Sûlî nisbesiyle tanınır. Sûl-Tegin'in oğlu Ebû Umâre Muhammed, Abbâsî ihtilâlinin önde gelen dâîlerindendi. İlk Abbâsî halifesi Ebü'l-Abbas es-Seffâh tarafından Musul ve Azerbaycan valiliğine tayin edilmişti. Sûl-Tegin'in diğer oğlu Said'den olan torunu Ebû Amr Mes'ade, Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr zamanında hâcib olarak görev yapmış, oğlu Amr b. Mes'ade es-Sûlî de Halife Me'mûn devrinde önemli görevler üstlenmiştir. İbrâhim b. Abbas es-Sûlî ve Abdullah b. Abbas es-Sûlî de Abbâsîler döneminin önde gelen edip, şair ve kâtiplerindendir.

Ebû Ruveyle ed-Dabbî, Ebü'l-Abbas el-Küdeymî, Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Ebü'l-Abbas Müberred, Ebü'l-Abbas Sa'leb, Ahmed b. Abdurrahman en-Nahvî, Ebû Abdullah el-Gallâbî el-Basrî, Avn b. Muhammed el-Kindî, İbrâhim b. Fehd es-Sâcî ve Abbas b. Fazl el-İsfâtî, Mufaddal b. Seleme ve İsmâil b. Ali en-Nevbahtî gibi devrin meşhur âlim ve ediplerinden ders alan Ebû Bekir es-Sûlî Mu'tazıd-Billâh, Müktefî-Billâh, Muktedir-Billâh ve Râzî-Billâh dönemlerinde sarayda nedim olarak bulundu. Râzî-Billâh'ın muallimlik ve mürebbiliğini yaptı. Satrançta devrin ustası olan Muhammed b. Ahmed el-Mâverdî'yi yenmesi kendisine büyük itibar kazandırdı. Râzî-Billâh'ın halife olması onu maddî ve mânevî açıdan rahatlattı. Eserlerinin büyük bir kısmını bu dönemde telif etti. Müttakī-Lillâh devrinde sıkıntılarla karşılaşan Sûlî, Vezir İbn Mukle'yi överek saraya intisap etmek ve maddî bakımdan rahatlamak için çalıştıysa da sonuç alamadı. Halifeden izin alıp kendisini yakından tanıyan Beckem et-Türkî'nin vali olarak görev yaptığı

Vâsıt’a gitti. Müttakī vefat edince yeni halife Müstekfî-Billâh’ın yakınları arasına girmek için Bağdat’a döndü. Ancak Müstekfî, ona yüz vermedi. Halktan ve ileri gelen bazı kişiler tarafından Hz. Ali hakkındaki sözleri sebebiyle ölümle tehdit edilmesi üzerine Basra’ya gidip gizlendi ve 335’te (946) burada vefat etti. 336 (947) yılında öldüğü de rivayet edilir. Basra’da zengin bir kütüphanesi vardı.

Tarih, şiir ve edebiyatın yanı sıra dinî ilimlerde de geniş bilgi sahibi olan Ebû Bekir es-Sûlî edebî konularda hocası İbnü’l-Mu‘tez’den etkilenmiştir. Sûlî’nin öğrencileri arasında Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, Dârekutnî, Râzî-Billâh, Seyfüddevle el-Hamdânî, Hâlidiyyân, Bağdat Kadısı Ömer b. Muhammed, Merzübânî ve Ebû Bekir b. Şâdân sayılabilir. Ebû Bekir es-Sûlî Abbâsî tarihi, Arap dili ve edebiyatı, dinî ilimler konusunda çok sayıda eser kaleme almıştır. İbnü’n-Nedîm (el-Fihrist, s. 168) onu intihalcilikle suçlarsa da çoğunluk güvenilir bir müellif olduğu hususunda birleşir. Çağdaşı şairlerin eserlerini toplayıp tertip etmesi ve günümüze intikaline vesile olması Arap dili ve edebiyatında ona büyük itibar kazandırmıştır. Eserleri Abbâsî tarihi, devrin dil ve edebiyatı için önemli kaynaktır. Ebü’l-Ferec el-İsfahânî’nin onu 250 yerde kaynak gösterdiği bilinmektedir.

Eserleri. 1. Kitâbü’l-Evrâḳ fî aḫbâri Âli ʿAbbâs ve eşʿârihim. Üç kısımdan oluşan eserin büyük bir bölümü günümüze ulaşmamıştır. İbnü’n-Nedîm eserin tamamlanamadığını kaydeder (a.g.e., s. 167). Sûlî, Kitâbü’l-Evrâḳ’ın Abbâsîler’in siyasî tarihiyle ilgili ilk kısmında umumi tarih kitaplarının metodunu takip ederek olayları kronolojik sırayla kaleme almıştır. Abbâsî halifelerinin hilâfet makamına hangi tarihte nasıl geçtiğini, biat merasimlerini, isim ve lakaplarını, devrinin başlıca siyasî olaylarını anlatmış, halifelerin vezir, emîr ve kumandanları hakkında bilgi vermiştir. Olayların anlatımında Bağdat’ı merkez almıştır. Siyasî olaylardan, o yıl içinde vefat eden meşhur simalardan kısaca bahsetmiş, edip ve şairler hakkında şahsî görüşlerini aktarmıştır. Mes‘ûdî, bizzat müşahede ettiklerini ve başka eserlerde bulunmayan bilgi ve rivayetleri kaydettiği için Sûlî’den övgüyle söz eder. Modern tarihçiler eseri Abbâsî tarihinin temel kaynaklarından biri olarak kabul eder. Eserin zamanımıza intikal eden bölümlerinin bir kısmı yayımlanmıştır (nşr. J. Heyworth Dunne, Aḫbârü’r-Râzî-Billâh ve’l-Müttaḳīlillâh ev Târîḫu’d-devleti’l-ʿAbbâsiyye sene 322 ilâ sene 333 hicriyye min Kitâbi’l-Evrâḳ, Kahire 1935; Beyrut 1403/1982;

Bağdat 1999; nşr. İhsan Abbas, Şeẕerât min kütübin mefḳūde, Kitâbü'l-Evrâḳ li'ṣ-Ṣûlî, Beyrut 1408/1988; nşr. Hilâl Nâcî, Ḳıṭʿatün nâdiretün min Kitâbi'l-Evrâḳ li-Ebî Bekir eṣ-Ṣûlî,

Bağdat 1990, bu kısım 316-318 [928-930] yıllarına ait olayları içermektedir; nşr. Hilâl Nâcî, Mâ lem yünşer min evrâḳı'ṣ-Ṣûlî: Aḫbârü's-senevât 295-315 h., Beyrut 1420/2000; nşr. Halef Reşîd Nu'mân, Ḳısmün min aḫbâri'l-Muḳtedir-Billâh el-ʿAbbâsî ve Târîḫu'd-devleti'l-ʿAbbâsiyye min sene 295 ilâ sene 315 hicriyye, Bağdat 1999). Enes Halidof ve V. Belajev eserin 226-256 (839-851) yıllarına ait kısmını neşretmişlerdir (Moskova 1998). Kitâbü'l-Evrâḳ'ın Râzî-Billâh ve Müttakī-Lillâh dönemlerini içeren bölümü Marius Canard tarafından Histoire le dynastie abbaside de 332 à 333/934 à 944 adıyla Fransızca'ya tercüme edilmiştir (I-II, Cezayir 1946-1950). 2. Aḫbârü'ş-şuʿarâʾi'l-muḥdes̱în (nşr. J. Heyworth Dunne, London 1934; Beyrut 1982). Kitâbü'l-Evrâḳ'ın edebiyat tarihiyle ilgili bölümünün ilk kısmıdır. 3. Eşʿâru evlâdi'l-ḫulefâʾ ve aḫbâruhüm (nşr. J. Heyworth Dunne, Kahire 1936; Beyrut 1982). Kitâbü'l-Evrâḳ'ın edebiyat tarihiyle ilgili ikinci kısmını teşkil eder. Sûlî bu bölümde şair Abbâsî halifeleri ve hânedan mensuplarıyla devrin diğer şairlerinin biyografileri ve şiirlerinden bahseder. 4. Aḫbâru Ebî Temmâm (nşr. Halîl Mahmûd Asâkir - Muhammed Abduh Azzâm - Nazîrü'l-İslâm el-Hindî, Kahire 1356/1937). 5. Aḫbârü'l-Buḥtürî (nşr. Sâlih el-Eşter, Dımaşk 1958, 1964). 6. Aḫbâru İbrâhîm b. el-Mehdî (nşr. J. Heyworth Dunne, Eşʿâru evlâdi'l-ḫulefâʾ içinde). 7. Edebü'l-Küttâb (nşr. Muhammed Behcet el-Eserî, Bağdat-Kahire-Beyrut 1341/1922). Sûlî'nin özellikle divandaki yazışmalar konusunda maharet ve bilgilerini gösteren önemli bir eserdir. 8. Risâletü'ṣ-Ṣûlî ilâ Müzâḥim b. Fâtik (nşr. Halîl Mahmûd Asâkir v.dğr., Aḫbâru Ebî Temmâm'ın mukaddimesinde yayımlanmıştır). 9. Şerḥu'ṣ-Ṣûlî li-Dîvâni Ebî Temmâm (nşr. Halef Reşîd Nu'mân, I, Bağdat 1977; II, Beyrut 1978; III, Küveyt 1982). 10. Kitâbü'ş-Şaṭranc (eserin Süleymaniye Ktp., Lala İsmâil, nr. 560'ta kayıtlı yazma nüshası Fuat Sezgin tarafından ofset olarak yayımlanmıştır, Frankfurt 1406/1986).

Kendisi de iyi bir şair olan Sûlî muhdesûn (müvelledûn) adıyla bilinen şairlerin şiirlerini toplamış, bunları düzenleyip divanlarını oluşturmuştur. Bu divanlardan günümüze intikal edenler şöylece sıralanabilir: Dîvânü (Şiʿru) İbni'r-Rûmî; Dîvânü Ebî Temmâm; Dîvânü'l-Buḥtürî (nşr.

Abdurrahman el-Berkūkī, İstanbul 1300; Beyrut 1313; Kahire 1329); Dîvânü Ebî Nüvâs (nşr. Muhammed Vâsıf, Kahire 1898; nşr. Ahmed Abdülmecîd el-Gazzâlî, Kahire 1953; nşr. Behcet Abdülgafûr el-Hadîsî, Bağdat 1980); Dîvânü el-ʿAbbâs b. el-Aḥnef (İstanbul 1298); Dîvânü İbrâhîm b. el-ʿAbbâs eṣ-Ṣûlî (nşr. Abdülazîz el-Meymenî, eṭ-Ṭarâʾifü'l-edebiyye içinde, s. 126-194, Kahire 1937; Dîvânü [Şiʿru] İbni'l-Muʿtez, nşr. Bernhard Lewin, III-IV, İstanbul 1945, I-II, İstanbul 1950; nşr. Yûnus Ahmed es-Sâmerrâî, I-III, Bağdat 1977-1978); Dîvânü Müslim b. Velîd (ed. de Goeje, Leiden 1875); Dîvânü ʿAlî b. el-Cehm (nşr. Halîl Merdem Bek, Dımaşk 1949; diğer eserleri için bk. İbnü'n-Nedîm, s. 167-168; Brockelmann, GAL, I, 149-150; Suppl., I, 218-219; Ahmed Cemâl el-Ömerî, Ebû Bekir eṣ-Ṣûlî [255-336 h.]: Ḥayâtühû ve edebüh-dîvânüh, s. 339-514; Ebû Bekir es-Sûlî, neşredenin girişi, s. 6-11; Savran, s. 194-206).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Bekir es-Sûlî, Mâ lem yünşer min evrâḳı'ṣ-Ṣûlî: Aḫbârü's-senevât 295-315 h. (nşr. Hilâl Nâcî), Beyrut 1420/ 2000, neşredenin girişi, s. 5-13; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), IV, 323-324; Merzübânî, Muʿcemü'ş-şuʿarâʾ (nşr. F. Krenkow), Kahire 1354, s. 465-466; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 167-168; Muâfâ en-Nehrevânî, el-Celîsü'ṣ-ṣâliḥi'l-kâfî ve'l-enîsü'n-nâṣıḥi'ş-şâfî (nşr. M. Mürsî el-Hûlî), Beyrut 1981, I, 80-82; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, III, 427-431; Sem'ânî, el-Ensâb, VIII, 110; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VI, 359-361; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, X, 109-111; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, II, 251; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 356-361; Safedî, el-Vâfî, V, 190-192; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XV, 301-302; M. Şemseddin [Günaltay], İslâm'da Târih ve Müverrihler, İstanbul 1339-42, s. 55-62; Brockelmann, GAL, I, 149-150; Suppl., I, 218-219; Ahmed Cemâl el-Ömerî, Ebû Bekir eṣ-Ṣûlî (255-336 h.): Ḥayâtühû ve edebüh-dîvânüh, Kahire 1970; a.mlf., Ebû Bekir eṣ-Ṣûlî: el-ʿÂlimü'l-edîb en-Nedîm, Kahire 1973; Subhî Nâsır Hüseyin, Ebû Bekir eṣ-Ṣûlî nâḳıden, Bağdad 1975; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu'l-ʿArabî ve'l-müʾerriḫûn, Beyrut 1980, II, 44-45; Sezgin, GAS (Ar.), I/2, s. 171-175; Muhammed Kürd Ali, Künûzü'l-ecdâd, Dımaşk 1404/ 1984, s. 135-139; Ahmet Savran, "Abû Bakr Muhammad b.

Yahyâ as-Sûlî", Remzi Oğuz Arık Armağanı (haz. H. Rıdvan Çongur), Ankara 1987, s. 169-207; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 63-64; Ign. Kratschkovsky, "Sûlî", İA, XI, 22-24; S. Leder, "al-Ṣūlī", EI² (İng.), IX, 846-848.

Abdülkerim Özaydın

SÛLÎ, İbrâhim b. Abbas

(إبراهيم بن العبّاس الصولي)

Ebû İshâk İbrâhîm b. el-Abbâs b. Muhammed b. Sûl-Tegin es-Sûlî (ö. 244/858 [?])

Türk asıllı Arap şairi ve divan kâtibi.

176 (792) veya 167 (783) yılında Horasan'da doğdu. Cürcân'a hâkim olan Oğuz Türkleri'nin beyi Sûlkağan'ın soyundandır. Büyük dedesi Sûl-Tegin kardeşi Fîrûz ile birlikte Cürcân ve Dihistan meliki idi. Sûl-Tegin'e nisbetle Sûlî diye tanınmıştır.

İslâm'la karşılaşmadan önce Mecûsîlik dinine bağlı olan Sûl-Tegin, Haccâc'ın Horasan valisi Yezîd b. Mühelleb'in Cürcân'ı fethetmesi sırasında (98/717) İslâmiyet'i kabul ederek seçkin adamlarından biri oldu. Yezîd, Emevîler'e karşı ayaklanınca (102/720) onun safında çarpıştı ve Akr vak'asında onunla birlikte öldürüldü. Bu olayın etkisiyle Sûl-Tegin'in oğlu ve İbrâhim'in dedesi Muhammed, Emevîler'e karşı düşmanlık hisleri besledi ve Abbâsî ihtilâlini hazırlayan önemli propagandacılar arasında yer aldı. İbrâhim'in babası Abbas böyle bir ortamda dünyaya geldi ve Abdullah ile İbrâhim adında iki çocuğu oldu. Her ikisi de dayıları şair Abbas b. Ahmed ile amcazadelerinden Me'mûn'un kâtibi Amr b. Mes'ade'den dil ve edebiyat dersleri aldı; bunlar daha sonra âlimlerle şairlerin meclislerine katılarak kendilerini yetiştirdiler. Büyük kardeş Abdullah, amcazadesi Amr b. Mes'ade ile birlikte Merv'de Me'mûn'un veziri Fazl b. Sehl'in divanlarında kâtip olarak çalışmaya başladı, bir süre sonra İbrâhim de bu göreve getirildi. Bu sırada Me'mûn'un sekizinci imam Ali er-Rızâ'yı veliaht tayin etmesi ve adına para bastırması üzerine İbrâhim b. Abbas yeni veliahda biat etti, Ali soyunun hilâfete liyakatini anlatan bir methiye sundu, o da kendisine adına bastırılmış paradan 10.000 dirhem verdi. İbrâhim, Emîn ile Me'mûn'un hilâfet mücadelesinde Ali taraftarlarının yanında yer aldı. Söz konusu methiyeyi çok beğendiğini söyleyerek İbrâhim'den bir nüshasını alan kâtip İshak b. İbrâhim, otuz beş yıl sonra Mütevekkil-Alellah

döneminde bunu bir şantaj vesilesi olarak kullandı. Hulvan'da Dîvânü'd-dıyâ'daki kâtiplik görevinden azledilip malları müsâdere edildiği ve yerine İbrâhim es-Sûlî getirildiğinde malları iade edilmediği takdirde methiyeyi Ali taraftarlarına karşı sert önlemleriyle tanınan halifeye vereceğini bildirdi, neticede methiyeyi Sûlî'ye iade ederek mallarını geri aldı (Mes'ûdî, IV, 106). Vezir Fazl b. Sehl'in 202 (818) yılında Me'mûn tarafından öldürülmesine kadar kardeşiyle birlikte onun kâtipliğini yapan Sûlî maddî sıkıntılardan uzak, oldukça rahat bir hayat yaşadı. Yirmi beş yaşından itibaren vezire birçok methiye yazdığı gibi öldürülmesinden sonra da mersiyeler kaleme aldı (Dîvân, s. 128, 132, 134, 136, 173). Sûlî, Me'mûn tarafından öldürüleceği kararını önceden öğrenip vezire bildirdiği için başı derde girdiyse de Hişâm b. Hatîb'in aracılığı ile affedildi (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, IX, 31).

Me'mûn'dan sonra Mu'tasım-Billâh, Vâsiḳ-Billâh ve Mütevekkil-Alellah dönemlerinde de kâtiplik yapan İbrâhim, Vâsiḳ zamanında (842-847) Ahvaz'ın idaresine tayin edildi, fakat bu sırada vezârete getirilen çok samimi dostu İbnü'z-Zeyyât ile (Muhammed b. Abdülmelik) araları açıldı. Vezir, Ebü'l-Cehm Ahmed b. Seyf'i Ahvaz'a müfettiş olarak gönderdi, Sûlî suçlu bulunarak 1,5 milyon dirhemi müsadere edildi (İbnü'l-Esîr, V, 85). Sûlî'nin nazım ve nesir şeklindeki yazılarıyla zulme uğradığını dile getirmesi, af ve merhamet talebinde bulunması veziri ikna etmedi. Neticede Vâsiḳ-Billâh yaptırdığı tahkikatta Sûlî'yi suçsuz bularak servetini geri verdi.

Mütevekkil-Alellah devrinde (847-861) önemli işlerde ve divanlarda çalışan Sûlî son olarak Sâmerrâ'da Dîvânü'd-dıyâ' ve Dîvânü'n-nafakāt'ta görev yaptı. Dîvânü'r-resâil'deki görevi sırasında bir süre kendisine vekâlet eden Câhiz, Kitâbü'z-Zerʿ ve'n-naḫl'ini ona takdim ederek karşılığında 5000 dinar aldı (İbnü'n-Nedîm, s. 210). Çeşitli vesilelerle Mütevekkil ile oğulları Müntasır-Billâh, Mu'tez-Billâh ve Müeyyed'e methiyeler sunan Sûlî şairliği ve kâtipliği ile Mütevekkil'in takdirini kazandı. Ancak Sâmerrâ'da Dîvânü'd-dıyâ'da maiyetinde çalışan kâtip Süleyman b. Vehb, Sûlî'nin fesahat ve belâgatını takdir ettiği halde vergi işlerinden anlamadığını söyledi (Yâkūt, I, 194), Kâtip Ebü'l-Hasan İbnü'l-Müdebbir bu hususu Mütevekkil'e bildirdi. Sûlî, halife için söylediği etkileyici dize ve kıtalarla affedilmesini sağladığı gibi şerefine ziyafetler verilip kendisine hil'at

giydirilmesini de sağladı (a.g.e., I, 194-196). Mütevekkil'in, oğlu Müntasır-Billâh'ı veliaht tayin etmesi münasebetiyle düzenlenen törende onlar için okuduğu methiyelerden yüzer bin dirhem ödül aldı (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, IX, 33).

Sağlam karakteri, ince ruhu, alçak gönüllülüğüyle bulunduğu çevrede sayılıp sevilen Sûlî'nin doğum tarihi hakkındaki farklı görüşlere bağlı olarak altmış yedi veya yetmiş altı yaşlarında Sâmerrâ'da öldüğü kaydedilir. Ancak Ali taraftarlarına karşı sert tedbirleriyle tanınan Mütevekkil'in Şîa'ya temayülü ile bilinen ünlü dilci İbnü's-Sikkît'e, oğulları Müeyyed ile Mu'tezz'i mi yoksa Hz. Hasan ile Hüseyin'i mi daha çok sevdiğini sorması, onun da Hz. Ali'nin kölesi Kanber'i bile onlara değişmeyeceğini söylemesi üzerine linç edilerek öldürülmesine tanık olması (5 Receb 244 / 17 Ekim 858), bundan dolayı korkuya kapılarak oğulları Hasan ile Hüseyin'in adlarını Ebû Muhammed İshak ve Ebü'l-Fazl Abbas olarak değiştirmesi (Dîvân, s. 119) vefatının bu tarihten sonra gerçekleştiğini gösterir.

Sağlığında iki oğlunu ardarda kaybetmesinin derin acısını yaşayan şair onlar için içli mersiyeler söylemiştir (a.g.e., s. 169, 175, 179, 185; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, IX, 24; Yâkūt, I, 177; İbn Hallikân, I, 47). Kâtip sınıfı içinde şiirleri beğenilip rivayet edilenlerin en önde geleni olan Sûlî'nin, titiz bir şair olarak yazdığı uzun kasideleri ayıklamaya tâbi tutup birkaç beyte veya bir kıtaya indirdiği, bu sebeple divanında yer alan şiirlerinin bu tür parçalardan oluştuğu kaydedilir (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, IX, 21; Yâkūt, I, 167-168). Sûlî'yi, Züheyr b. Ebû Sülmâ ve Hutay'e gibi kasidelerini üzerinde düzeltme ve ayıklama çalışmaları yaparak bir yılda ortaya çıkaran (havliyyât), zor beğenen (mütekellif) şairler sınıfına dahil etmek mümkündür. Şiiri kazanç vesilesi edinmemiş olan Sûlî hakkında yakın dostu şair Di'bil el-Huzâî ile ünlü edip ve şair Ebû Temmâm, "Eğer İbrâhim şiiriyle para kazanmak isteseydi hiçbir şaire ekmek bırakmazdı" demişlerdir (İbnü'n-Nedîm, s. 176; Yâkūt, I, 168; İbn Hallikân, I, 46). Lafız, üslûp, ifade, sanat üstünlüğü ve mânadaki yaratıcılığı ile devrin değerli şairleri arasında yer alan Sûlî medih, gazel, hamriyyât, muâtebât, mersiye, zühd, fahr, tasvir ve diğer temalarda şiir söylemiştir. Methiyelerini daha çok yanında kâtiplik yaptığı Vezir Fazl b. Sehl ile ömrünün son on yılını idaresinde geçirdiği Halife Mütevekkil-Alellah için söylemiştir. Ayrıca Mütevekkil'in oğullarına ve Me'mûn'un Hasan b. Sehl'in kızı Bûrân

(Hatice) Hatun ile evlenmesine dair methiyeleri bulunmaktadır. İçli mersiyelerini iki oğlu ile babasına, Şiî halife adayı Ali er-Rızâ'ya ve Vezir Fazl b. Sehl'e söylemiş, hatta divanında vezir için yazdığı mersiye beyitlerinin 300 varakı bulduğu zikredilmiştir (Dîvân, s. 173).

Eserleri. 1. Dîvân. Amcasının torunu Ebû Bekir es-Sûlî'nin derlediği divan yirmi varaktır (İbnü'n-Nedîm, s. 136, 191). Ebû Bekir, divanı 273 (886) yılında imlâ eden Sa'leb ile Ahvaz'da İbrâhim'in hizmetinde bulunan Ebû Zekvân Kāsım b. İsmâil el-Basrî'den derlemiş, ayrıca bu şiirleri Ahmed b. Muhammed b. Furât'tan dinlemiş ve kafiye sırasına göre dizmiştir. Divanın Süleymaniye (Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1744) ve Irak Müzesi (nr. 1354) kütüphanelerinde yazma nüshaları bulunmaktadır. Abdülazîz el-Meymenî, divanı İstanbul nüshasına dayanarak eṭ-Ṭarâʾifü'l-edebiyye içinde neşretmiş (Kahire 1937, s. 126-194), Nâcî Hammûde el-Kaysî bu neşre zeyil

yazmıştır (el-Mevrid, XVIII/3 [1989], s. 163-164), Ahmed Cemâl el-Ömerî, şairin hayatı ve edebî kişiliği hakkında verdiği bilgilerle birlikte şiirlerini başta Ebû Bekir es-Sûlî'nin derlediği divanla Abdülazîz el-Meymenî'nin yayımladığı divan olmak üzere çeşitli kaynaklardaki yerlerini ve varyantlarını göstererek yeniden yayımlamıştır (Emîrü'l-beyân İbrâhîm b. el-ʿAbbâs: Ḥayâtühû ve edebühû ve dîvânüh, Kahire 1990). 2. Dîvânü'r-resâʾil. Özel ve resmî mektupları ile yazışmalarını ve hikmetli sözlerini kapsayan eser günümüze ulaşmamıştır. Ancak çeşitli mektup ve yazışmaları el-Eġānî (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî), Muʿcemü'l-üdebâʾ (Yâkūt el-Hamevî), Vefeyâtü'l-aʿyân (İbn Hallikân), el-Vüzerâʾ ve'l-küttâb (Cehşiyârî), Zehrü'l-âdâb (İbrâhim el-Husrî) ve Ümerâʾü'l-beyân (M. Kürd Ali) gibi edebiyat ve biyografi eserlerinde yer almaktadır. 3. Kitâbü'd-Devle. Abbâsî Devleti, halife, vezir ve kâtiplerine dair bir eser olup günümüze kadar gelmemiştir. 4. Kitâbü'ṭ-Ṭabîḫ. Çeşitli münasebetlerle saraylarda verilen yemeklerle onların hazırlanma ve pişirilmesine dair olup bu eser de zamanımıza intikal etmemiştir. 5. Kitâbü'l-ʿIṭr.

BİBLİYOGRAFYA

İbrâhim b. Abbas es-Sûlî, Dîvân (eṭ-Ṭarâ᾽ifü'l-edebiyye içinde, nşr. Abdülazîz el-Meymenî), Kahire 1937, s. 119, 128, 132, 134, 136, 169, 173, 175, 179, 185; Ya'kūbî, Târîḫ, II, 357-358; Taberî, Târîḫ (de Goeje), II, 1324-1326; Cehşiyârî, el-Vüzerâ᾽ ve'l-küttâb, s. 87; Ebû Bekir es-Sûlî, Aḫbâru'ş-şuʿarâ᾽i'l-muḥdes̱în (nşr. J. H. Dunne), London 1934, s. 207; a.mlf., Aḫbârü Ebî Temmâm (nşr. Halîl Mahmûd Asâkir v.dğr.), Kahire 1356/ 1937, s. 104; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), IV, 106; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî (nşr. Salâh Yûsuf el-Halîl), Beyrut 1970, IX, 21-35; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (trc. B. Dodge), New York-London 1970, s. 122, 136, 176, 191, 210; Sehmî, Târîḫu Cürcân, Haydarâbâd 1950, s. 194; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VI, 117; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâ᾽, I, 164-196; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, V, 85; İbnü'l-Ebbâr, İʿtâbü'l-küttâb (nşr. Sâlih el-Eşter), Dımaşk 1380/1961, s. 146; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 44-47; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlikü'l-ebṣâr, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3434, XI, vr. 37b-38b; Safedî, el-Vâfî, VI, 24; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, Kahire 1932, II, 315; Sezgin, GAS, II, 579; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, II, 278-281; Şevkī Dayf, Târîḫu'l-edeb, IV, 574-586; Ahmed Cemâl el-Ömerî, Ebû Bekir eṣ-Ṣûlî: Ḥayâtühû ve dîvânüh, Kahire 1984; a.mlf., Emîrü'l-beyân İbrâhîm b. el-ʿAbbâs: Ḥayâtühû ve edebühû ve dîvânüh, Kahire 1990; Şevkī Riyâz, İbrâhîm eṣ-Ṣûlî el-Kâtib, Kahire 1989; Ali Şelak, Merâḥilü teṭavvüri'n-nes̱ri'l-ʿArabî, Beyrut 1992, s. 227-235; Ahmet Savran, "İbrâhîm es-Sûlî", EFAD, XV (1986), s. 155-171.

Ahmet Savran

SULTAN

(السلطان)

Güçlü delil, yetki ve otorite anlamında bir Kur'an terimi.

Sözlükte "kandili tutuşturmak için kullanılan zeytinyağı" anlamındaki selît kelimesinden veya "karşı konulamayacak bir güce sahip olmak, mutlak üstünlük sağlamak" mânasına gelen selâta masdarından türeyen sultân kelimesi "hüccet, delil, kahr, kudret satvet ve bu sayılanlara sahip olan kimse" demektir. "Tahakküm ve otorite" anlamındaki sulta da aynı köktendir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "slṭ" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "slṭ" md.; Kalkaşendî, V, 420-421). Müslüman devlet başkanlarına sultan denilmesi bir telakkiye göre Allah'ın yeryüzündeki hücceti konumunda olmalarındandır (Zeccâc, III, 76). Ancak halife veya devlet başkanına sultan adı verilmesini güç ve otorite sahibi olmaya bağlayan görüş daha mâkul görünmektedir (Ebû Hilâl el-Askerî, s. 182). Sultanın Kur'ân-ı Kerîm'deki kullanımları dikkate alındığında selâta masdarından türemiş olması ihtimalinin daha güçlü olduğu söylenebilir. Kelimenin kaynağının Süryânîce'de "iktidar" ve nâdiren "iktidar sahibi" anlamına gelen šultânâ kelimesi olduğu da ileri sürülmüştür (Jeffery, s. 176-177). "Karşı konulamaz bir güç ve kuvvet sahibi olma" mânası dikkate alındığında sultan tıpkı hüccet gibi muarızı susturmayı mümkün kılan bir cedelî delil olduğu sayılabilir. Ayrıca selît kelimesinin çok güzel konuşan ve sivri dilli anlamına gelmesi (Lisânü'l-ʿArab, "slṭ" md.) sultanın güçlü bir delil olma özelliğine işaret eder. Sultanın beyyine ve burhanla da yakın ilişkisi vardır. Zira beyyine ve burhan "bir iddiayı açıklığa kavuşturma, doğru ile yanlışı birbirinden ayırma" gibi mânalar taşır (bk. BEYYİNE; BURHAN). Bu mânalar selît kelimesinde de mevcuttur.

Sultan kelimesi Kur'an'da otuz yedi yerde geçer (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "slṭ" md.). Ayrıca iki âyette (en-Nisâ 4/90; el-Haşr 59/6) aynı kökten türeyen ve masdarı "musallat etmek" anlamına gelen fiiller yer alır. Sultan diğer anlamlarının yanı sıra, "Cihadın en faziletlisi zalim sultan katında hakkı söylemektir" (Ebû Dâvûd, "Melâhim", 17; Tirmizî, "Fiten",

13) ve, “Sultan velisi olmayanın velisidir” (Ebû Dâvûd, “Nikâḥ”, 19) örneklerinde olduğu gibi “yönetici, hükümdar” mânasında olmak üzere birçok hadiste geçer (Wensinck, el-Muʿcem, “slṭ” md.). İkrime’ye göre sultan zikredildiği âyetlerin tamamında “hüccet” anlamında kullanılmıştır. Taberî de ilgili âyetlerin tefsirinde çoğunlukla bu mânayı tercih eder. Bazı âlimler ise kelimenin bir kısım âyetlerde “mûcize, Kur’an âyeti, istilâ” gibi mânalarda kullanıldığına dikkat çekmiştir (meselâ bk. Fîrûzâbâdî, III, 247).

Kelime, ilgili âyetlerin birçoğunda “mübîn” (apaçık) sıfatıyla birlikte zikredilmiş olup bu sıfat sultanın çok güçlü bir hüccet oluşunu ifade eder. Öte yandan sultan zikredildiği âyetlerin hemen hepsinde “hüccet” anlamına gelmekle birlikte hüccet oluşun keyfiyeti farklıdır. Bazı âyetlerde Hz. Mûsâ’ya apaçık bir sultan verildiği, Firavun’a apaçık bir sultanla gönderildiği bildirilmiştir (Hûd 11/96; el-Mü’minûn 23/45). Hz. Mûsâ’ya Firavun karşısında açık hüccet verilmesi, “elini güçlendirmek” anlamına gelir. Buradaki güç unsuru klasik tefsirlerde Mûsâ’nın asâsının yılana dönüşmesi ve elinin bembeyaz bir ışık saçması gibi hissî mûcizelerle yorumlanmıştır. M. Reşîd Rızâ, Nisâ sûresinin 153. âyetinin tefsirinde “sultân-ı mübîn” terkibini “Allah’a isyan eden İsrâiloğulları’nı yola getirme gücü” şeklinde açıklamıştır.

Bazı âyetlerde şeytanın gerçek müminler üzerinde bir nüfuz ve yaptırım gücünün bulunmadığı sultan kelimesiyle ifade edilmiş (İbrâhîm 14/22; el-Hicr 15/42;

en-Nahl 16/99-100; el-İsrâ 17/65), diğer bazı âyetlerde ise putlara ilâhlık yakıştırıp tapınmanın sağlam dayanaktan yoksun olduğunu belirtmek üzere Allah’ın bu konuda hiçbir sultan indirmediği bildirilmiştir (Âl-i İmrân 3/151; el-En‘âm 6/81; el-A‘râf 7/33, 71; Yûsuf 12/40; el-Hac 22/71; en-Necm 53/23). Fahreddin er-Râzî, bu konuda Allah’ın hiçbir sultan indirmemesinin, putlara tapınmanın herhangi bir delil ve hüccete dayanmasının imkânsızlığına ilişkin bir kinaye olduğunu söyler (Mefâtîḥu’l-ġayb, XIII, 50).

Sultan kelimesi, haksız yere insan hayatına son vermenin yasaklandığını bildiren âyette (el-İsrâ 17/33) “yetki ve yetkili kılma” anlamında kullanılmıştır. Klasik tefsirlerde ağırlık kazanan yoruma göre bu şekilde

öldürülen kimsenin velisine atfedilen sultandan maksat velinin kātilden kısas veya diyet talep etme hak ve yetkisidir. Yine müminlere savaş açanların öldürülmesi gerektiğinden söz eden âyette geçen (en-Nisâ 4/91) sultân-ı mübîn terkibi de "kesin yetki" anlamındadır. Aynı sûrenin 144. âyetindeki sultan kelimesi "aleyhte kullanılacak delil" mânasına hamledilmiştir. Kelimenin buradaki karşılığı "birinin eline yetki verme" şeklinde de ifade edilebilir.

Hz. Süleyman'ın hüdhüd hakkındaki sözlerini ihtiva eden âyette (en-Neml 27/21) yer alan sultân-ı mübîn "geçerli mazeret, haklı gerekçe" anlamındadır. Diğer taraftan insanların ve cinlerin Allah'ın huzurunda hesap vermekten asla kurtulamayacaklarını ve O'nun mutlak iradesine rağmen hiçbir şey yapamayacaklarını ifade eden âyette (er-Rahmân 55/33) zikredilen sultan "evrenin sınırlarını aşmayı mümkün kılacak bir güç, Allah tarafından bahşedilen bir yetki ve imkân" mânasına yorumlanabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Câmiʿu'l-beyân, Beyrut 1420/1999, IV, 348; VII, 107, 645; XI, 232, 595; Zeccâc, Meʿâni'l-Ḳurʾân ve iʿrâbüh (nşr. Abdülcelîl Abduh Şelebî), Beyrut 1408/1988, III, 76; Ebû Hilâl el-Askerî, el-Furûḳ fi'l-luġa, Beyrut 1403/1983, s. 182; Zemahşerî, el-Keşşâf (Kahire), II, 201; III, 143; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, Beyrut 1411/ 1990, XIII, 50; XVIII, 43; Kurtubî, el-Câmiʿ li-aḥkâmi'l-Ḳurʾân, Beyrut 1988, IV, 150; IX, 62; X, 116, 166; XVI, 90; Fîrûzâbâdî, Beṣâʾiru ẕevi't-temyîz (nşr. M. Ali en-Neccâr), Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), III, 247; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), V, 420-421; Elmalılı, Hak Dini, VII, 4682; A. Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Qur'ān, Kahire 1957, s. 176-177; Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, Beyrut 1999, VI, 12; XII, 114-115.

Mustafa Öztürk

SULTAN

(السلطان)

İslâm dünyasında XI. yüzyıldan itibaren genellikle hükümdar için kullanılan unvan.

Sözlükte “güç, kuvvet, otorite, iktidar” anlamında soyut bir kavram olan sultân (çoğulu selâtîn) Kur’ân-ı Kerîm’de “hüccet, mûcize, mutlak güç ve üstünlük” mânasında geçmekle birlikte (bk. SULTAN), “Cihadın en faziletlisi zalim sultan katında hakkı söylemektir” (Ebû Dâvûd, “Melâḥim”, 17; Tirmizî, “Fiten”, 13); “Sultan velisi olmayanın velisidir” (Ebû Dâvûd, “Nikâḥ”, 19; Tirmizî, “Nikâḥ”, 14) gibi hadislerin varlığı (Wensinck, el-Muʿcem, “slṭ” md.), kelimenin Asr-ı saâdet’ten itibaren “yönetici, hükümdar, devlet başkanı” anlamında kullanıldığını göstermektedir. Aynı kökten gelen saltanat “sultanlık, hükümdarlık ve iktidarın veraset yoluyla intikali” demektir. Sultan kelimesinin bir unvan olarak siyasî-idarî mânada ilk defa Abbâsî Halifesi Hârûnürreşîd tarafından veziri Ca‘fer b. Yahyâ el-Bermekî’ye verildiği kaydedilmektedir (Kalkaşendî, V, 448 [burada Hâlid b. Bermek], IX, 403-404; Lewis, s. 51). Abbâsîler’de merkezî otoritenin zayıfladığı dönemde tayin edildikleri bölgelerde siyasî güç kazanan valilerin yanı sıra Büveyhî hükümdarları fiilî durum itibariyle sultan diye adlandırılmıştır.

Sultan unvanı bugünkü Afganistan ve Doğu İran’da müstakil bir hâkimiyet kuran Gazneli Mahmud (998-1030) için devrin kaynaklarında yaygın biçimde geçmektedir. Bununla birlikte kelimenin İslâm dünyasında siyasî bir unvan olarak yayılması Selçuklular zamanında olmuştur. Sikkeler üzerinde ilk defa Selçuklu Devleti’nin kurucusu Tuğrul Bey adına 435’te (1043-44) Hemedan’da bastırılan parada “es-sultânü’l-muazzam” şeklinde yer almıştır (Hennequin, s. 27-28). İsfahan şehrinin mahallî hâkimi Ebû Mansûr Ferâmurz, İsfahan’da bastırdığı sikkelerde daha 434 (1042-43) yılından itibaren Tuğrul Bey’in adını “es-sultânü’l-muazzam” unvanı ile kaydetmiştir. Tuğrul Bey’in bu unvanı kısa süre sonra Abbâsî Halifesi Kāim-Biemrillâh tarafından tasdik edilmiştir (Busse, s. 184, nr. 48, 50).

449’da (1058) Bağdat’a giren ve bizzat Halife Kāim-Biemrillâh tarafından tahta oturtulan Tuğrul Bey’e halife “sultânü’l-meşrik ve’l-mağrib” unvanını vermiştir (Ahbârü’d-devleti’s-Selcûkıyye, s. 13).

Sultan unvanının kullanımı Selçuklu hânedanının sonraki üyeleri tarafından devam ettirilmiştir. Çağrı Bey’in oğlu İlyâs’ın daha Tuğrul Bey hayatta iken Belh şehrinde 454 (1062) yılında bastırdığı paralarda “es-sultânü’l-muazzam” unvanının yer aldığı görülmektedir (Sylloge Numorum Arabicorum Tübingen, s. 92-93, nr. 755-756). Kaynaklarda Alparslan’ın “sultânü’l-âlem” unvanını taşıdığı kaydedilmektedir. Sâve savaşından (1119) sonra Büyük Selçuklu tahtını ele geçiren Sencer için sikkelerde “es-sultânü’l-a‘zam” unvanı kullanılırken yeğeni Irak Selçuklu Hükümdarı Mahmûd b. Muhammed Tapar “es-sultânü’l-muazzam” unvanıyla zikredilmiştir (Köymen, s. 132-134).

XI ve XII. yüzyıllarda sultan kelimesi, Farsça bir unvan olan “şah”la birleştirilerek “sultanşah” şeklinde bilhassa şehzadeler için özel bir ad olarak kullanılmıştır. Selçuklu hânedanının Kirman ve Suriye kolu ile Hârizmşahlar Devleti’nde bu adı taşıyan şehzadelerin varlığı bilinmektedir. Bununla birlikte kelime bu dönemde de siyasî-idarî anlamını korumuştur. XIII. yüzyıl ortalarına ait bazı resmî belgelerden sultan unvanının Anadolu Selçuklu Devleti’nde hükümdarın özel alâmeti olarak âdeta bir tuğra gibi kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Kelime Selçuklular’dan sonra kısa sürede İslâm dünyasına yayılmış ve Hârizmşahlar’ın yanı sıra Eyyûbîler tarafından da benimsenmiştir. XIII. yüzyılın ortalarında kullanımı daha da yayılarak devam etmiştir. Sultanın bu dönemde zaman zaman şairler tarafından küçük mahallî hükümdarlar için de kullanıldığı görülmektedir (Mirzâ M. Kazvînî, III, 153). Unvanın gelişimi XIV. yüzyılda Memlük Devleti’nde devam etmiştir. Memlük Devleti’nde kelimenin zaman zaman “sultânü’l-İslâm, es-sultânü’l-a‘zam, sultânü’s-selâtîn” şeklinde kullanıldığı görülmektedir.

Sultan kelimesi İran coğrafyasında İlhanlılar’ın kuruluşunu takip eden yıllarda yerini Türkçe “ilhan” ve “han” unvanlarına bırakmıştır. Kaynaklarda İlhanlı hükümdarlarından ilk defa Ahmed Teküder’in (1282-1284) İslâmiyet’i kabulünün ardından han unvanı yerine sultan unvanını

kullanmaya başladığı kaydedilmektedir. Nitekim 681-683 (1282-1284) yıllarında bastırılmış sikkelerde Ahmed Teküder'in adı Uygur ve Arap harfleriyle Sultan Ahmed şeklinde zikredilmiştir. Argun Han'ın 681'de (1282) Musul'da darbedilen bir sikkesinde Sultan Argun adı görülmektedir (Diler, s. 308).

1295 yılında İslâmiyet'i kabul ederek Müslümanlığı İlhanlı Devleti'nin resmî dini haline getiren Gāzân Han yaygın olarak "pâdişâh-ı İslâm" unvanını kullanmakla birlikte sikke ve kitâbelerde sultan unvanının "sultân-ı âdil, sultân-ı İslâm, sultânü's-selâtîn, sultânü selâtîni'l-Arab ve'l-Acem, es-sultânü'l-a'zam, es-sultânü'l-muazzam, sultânü'ş-Şark ve'l-Garb" gibi birleşik şekilleri yer almıştır. İlhanlı Devleti'nde kelimenin siyasî unvan olarak kullanımı Olcaytu Han zamanında daha da yayılarak devam etmiştir. Kaynaklarda Olcaytu'nun genellikle "sultânü'l-İslâm" unvanı ile zikredildiği görülmektedir (Reşîdüddin, vr. 50a-56a). Bu dönemde Olcaytu tarafından Zencan yakınlarında kurulan yeni yerleşim yerine Sultâniye adının verilmiş olması dikkat çekmektedir.

Kroniklerin yanı sıra epigrafik ve nümismatik kaynaklar sultan unvanının Celâyirli, Timurlu, Karakoyunlu ve Akkoyunlu hükümdarları tarafından yaygın biçimde kullanıldığını göstermektedir. Timurlular döneminin önde gelen tarihçilerinden Hâfız-ı Ebrû ile Nizâmeddin Şâmî'nin halife, sultan ve şah ile hilâfet, saltanat ve padişahlık kelimelerini eş anlamlı olarak kullandıkları görülmektedir. Şah İsmâil tarafından Safevî Devleti'nin kurulmasının ardından sultan yerine şah kelimesinin unvan olarak ön plana çıktığı belirtilmektedir. Kelime bu tarihten sonra İran coğrafyasında vali ve zâbit gibi resmî idarecilere unvan olarak verilmiştir. Sultan unvanı Osmanlı Devleti'nde ilk defa Orhan Gazi'nin sikkelerinde olmak üzere padişahlar tarafından kullanılmıştır (bk. PADİŞAH). XV. yüzyıldan itibaren unvanın zaman zaman "sultânü's-selâtîn, es-sultân ibnü's-sultân, sultânü'l-berreyn ve'l-bahreyn" şeklinde güçlendirilmek suretiyle Osmanlı hükümdarının adlarından hemen önce yer aldığı bilinmektedir.

İslâm hilâfet teorisinde aynı anda iki halifenin bulunamayacağı, dolayısıyla bütün müslümanların tek bir halifeye bağlı olması temel prensip şeklinde kabul edilmekle birlikte Abbâsî hilâfetinin yanında Şiî-Fâtımî ve ardından Endülüs Emevî halifeliğinin ortaya çıkışı İslâm dünyasında fiilî olarak aynı

anda üç halifenin varlığı sonucunu doğurmuştur. Bu sebeple çeşitli dönemlerde kurulan müslüman devletlerin hükümdarları, halifenin mânevî otoritesine saygı duyarak sultan unvanını alıp siyasî hâkimiyetlerini kabul ettirmiştir. Bunun bir sonucu olarak İslâm dünyasında farklı coğrafyalarda hüküm süren aynı halifeye bağlı sultanlar söz konusu olmuştur. Sultanlar halife adına hutbe okutup bağlılıklarını ifade ederken halife de saltanatlarını tasdik etmekte, verilen unvan, lakap ve hediyelerle siyasî otoritelerini kuvvetlendirmekteydi. Nitekim Abbâsî halifelerini Sünnî İslâm dünyasının mânevî lideri kabul eden Selçuklu sultanları genellikle onlara saygıda kusur etmemeye özen göstermişler, halifelerin, saltanatlarını onaylayıp kendilerine unvan ve lakap tevcih etmesini büyük bir şeref saymışlardır (Özaydın, Prof. Dr. Işın Demirkent Anısına, s. 422). Bununla birlikte Tuğrul Bey'in Bağdat seferinden itibaren Selçuklu sultanları siyasî otoriteyi ellerinde tutmaya ve halifeleri halk üzerindeki mânevî nüfuzları sebebiyle sadece dinî bir lider olarak kalmaya zorlamışlardır. Saltanat mücadelelerinde hânedan mensupları kendilerini meşrû sultan ilân ettirmek için halife nezdinde girişimde bulunmaktaydı. Öte yandan aynı dönemde hüküm süren sultanlardan zayıf olanlar güçlü olanına tâbi olmakta, diğer bir ifadeyle onu metbû tanımaktaydı.

Sultan kelimesinin XIII. yüzyıldan itibaren siyasal anlamı dışında zaman zaman sûfî, ârif ve mutasavvıflar için de kullanıldığı görülmektedir (sultânü'l-meşâyih, sultânü'l-meşâyih ve'l-ârifîn, bk. Herrmann, s. 152, 178). Ayrıca Osmanlı Devleti'nde XVI. yüzyıldan itibaren özel ismin sonuna eklenmek suretiyle "hanım sultan" veya "vâlide sultan" şeklinde padişahların anneleri, kızları veya hanımları ile bazan şehzadeler için kullanılmıştır. Sultan kelimesine Osmanlı tahrir defterlerindeki kayıtlarda kişi adı olarak da rastlanmaktadır. Günümüzde de bazı İslâm devletlerinde hem siyasî-idarî mânada hem de şahıs ismi olarak kullanımı devam etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ḥudûdü'l-ʿâlem (Sütûde), s. 61, 67-69; Râvendî, Râḥatü'ṣ-ṣudûr, s. 85, 105; Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye (Lugal), s. 13; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Beyânü'l-ḥaḳāʾiḳ, Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 834, vr. 50a-56a; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, V, 448; IX, 403-404; M. Altay Köymen, "Meskukata Göre Büyük Selçuklu İmparatoru Sencer ile Irak Selçuklu Devleti Hükümdarı Mahmud'un Vassallık Münasebetleri", Zeki Velidi Togan'a Armağan, İstanbul 1955, s. 131-136; Mirza M. Kazvînî, Yâddâşthâ-yı Ḳazvînî (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1336 hş., III, 153-154; H. Busse, Chalif und Grosskönig: Die Buyiden im Iraq (945-1055), Beirut 1969, s. 184, nr. 48, 50; T. Khodzhaniiazov, Katalog Gosudavstva Velikikh Sel'dzhukov, Askhabad 1979, s. 5-23, 88-120; G. Hennequin, Catalogue des monnaies musulmanes de la Bibliothèque Nationale: Asie prémongole, Paris 1985, s. 20, 27-28; Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1988, s. 109, 142; Hasan el-Bâşâ, el-Elḳābü'l-İslâmiyye, Kahire 1409/1989, s. 323-339; B. Lewis, The Political Language of Islam, Chicago 1991, s. 51-53; Abdülkerim Özaydın, Sultan Berkyaruk Devri Selçuklu Tarihi (485-498/ 1092-1104), İstanbul 2001, s. 115-119; a.mlf., "Büyük Sekçuklular'da Unvan ve Lakaplar", Prof. Dr. Işın Demirkent Anısına (haz. Abdülkerim Özaydın v.dğr.), İstanbul 2008, s. 421-433; Sylloge Numorum Arabicorum Tübingen: Balḫ und die Landschaften am oberen Oxus [XIV c Ḫurâsân III] (ed. F. Schwarz), Tübingen-Berlin 2002, s. 92-93, nr. 755-756; G. Hermann, Persische Urkunden der Mongolenzeit: Text-und Bildteil, Wiesbaden 2004, s. 152, 157, 162, 178; Ömer Diler, İlhanlar: İran Moğollarının Sikkeleri (haz. Emine Nur Diler v.dğr.), İstanbul 2006, s. 281-288, 308, 343-370; Erdoğan Merçil, Selçuklular'da Hükümdarlık Alâmetleri, Ankara 2007, tür.yer.; C. E. Bosworth, "The Titulature of the Early Ghaznavids", Oriens, XV (1962), s. 210-233; Mehâb Dervîş Lutfî, "Elḳāb ʿale'l-meskûkâti'l-İlḫâniyye", Sumer, XXI/1-2, Bağdad 1965, s. 157-166; M. Bâkır el-Hüseynî, "Dirâse taḥlîliyye ve iḥṣâʾiyye li'l-elḳābi'l-İslâmiyye", a.e., XXVII/1-2 (1971), s. 185-231; XXVIII/1-2 (1972), s. 153-185; Coşkun Alptekin, "Selçuklu Paraları", Selçuklu Araştırmaları Dergisi, III, Ankara 1971, s. 435-591; Abdülhay Habîbî, "Kelime-i Sulṭân", Âryânâ, XXIX/5, Kâbil 1350/1971, s. 80-83; J. H. Kramers, "Sulṭān", İA, XI, 24-28; a.mlf. - [C. E. Bosworth], "Sulṭān", EI² (İng.), IX, 849-851, 854; O. Schumann, "Sulṭān", a.e., IX, 851-853; Ousmane Kane, "Sulṭān", a.e., IX, 853; Dihhudâ, Luġatnâme, XVII/B, s. 589-595.

Osman Gazi Özgüdenli

SULTAN AHMED CAMİİ ve KÜLLİYESİ

İstanbul'da XVII. yüzyılın ilk çeyreğinde inşa edilen külliye.

Sultan I. Ahmed (1603-1617) tarafından devrin başmimarı Sedefkâr Mehmed Ağa'ya yaptırılmıştır. 1018-1029 (1609-1620) yılları arasında inşa edilen külliye cami, hünkâr kasrı, sıbyan mektebi, medrese, arasta, hamam, dârüşşifâ (mescid ve hamamı ile), imâret-i âmire (mutfak, fırın, kiler, yemekhane), tabhâneler, han, dârülkurrâ, türbe, sebiller, çeşmeler, dükkânlar, odalar, mahzenler, kahvehane ve evlerden oluşmaktaydı. Bu yapılardan mahzenler, kahvehane, evler, dârüşşifâ (hamamı hariç), tabhâneler, hanla bir kısım dükkânlar ve üç sebil günümüze ulaşmamıştır. Külliyede serbest bir yerleşim düzeni görülmektedir. Simetrik olarak konumlanmayan külliye binaları topografya, arsa durumu ve Atmeydanı'ndaki anıtlar dikkate alınarak yerleştirilmiştir. Külliye binaları ilk bakışta dağınık gibi görünürse de kendi içlerinde fonksiyonlarıyla bir bütünlük oluşturmaktadır. Cami ve buna güneydoğu köşesinden bitişik olan hünkâr kasrı geniş bir dış avlu içinde yer alır. Dış avlu duvarları üzerinde kuzey, doğu ve batı yönde üçer,

güney yönde ise iki kapı bulunmaktadır. Batıdaki kapılar yakın zamanda örülerek kapatılmıştır. Avlunun güneyinde boydan boya uzanan arasta, odalar, hamam, sebil ve çeşme bulunmaktadır. Avlunun doğusunda ise sıbyan mektebi, bunun kuzeyinde medrese vardır. Kuzeydoğu köşesinde yer alan dârülkurrâ ve türbe ayrı bir çevre duvarı içinde ele alınmıştır. Türbenin Atmeydanı'na bakan yönünde köşede sebil yerine yapılmış olan bir muvakkithâne mevcuttur. Yine Atmeydanı'na bakan yönde birkaç dükkân dışında dış avlu kapıları ve sebiller vardır. Atmeydanı'nın Marmara denizi yönündeki ucunda (Hipodrom'un sphendone duvarı üzerinde) teras üzerine yerleştirilmiş dârüşşifâ ve imaret binalarından mutfak, fırın, kiler, yemekhane, tabhânelerle odalar, evler ve dükkânlar bulunmaktadır.

Cami. Genişçe bir çevre duvarı içinde büyük bir dış avluya sahip olan cami

dış avlu zemininden yükseltilmiş olarak ele alınmıştır. Yapı 1018 (1609) yılında inşa edilmeye başlanmış, 1025 (1616) yılında ibadete açılmış ve 1026'da (1617) bütün mefruşatıyla tamamlanmıştır. Dış avlu kuzeye ve doğuya üçer, batıya ve güneye ikişer kapıyla açılmaktadır. Cami merkezî planda ele alınmış olup klasik Osmanlı mimarisinin revaklı avlulu şemasını devam ettirmektedir. Yapı ayrıca altı minaresiyle o zamana kadar denenmemiş bir düzenlemeye sahiptir. 64 × 72 m. ölçülerinde kareye yakın bir alanı kaplayan camide 5 m. çapında dört büyük filayağı üzerinde sivri kemerlere oturan ve pandantiflerle geçişi sağlanan, içten 22,40 m. çapında büyük bir kubbe dört yönde birer yarım kubbe ile yanlara genişletilmiştir. Yarım kubbeler mihrap yönünde iki, diğerlerinde ise üçer eksedra ile bir kademe daha genişletilmiş, böylece daha önce İstanbul Şehzade Camii'nde Mimar Sinan tarafından ikişer eksedrayla uygulanmış olan bu şemada üçer eksedra ile en ideal geniş mekân elde edilmiştir. Ana kubbeyi taşıyan dört büyük pâye ikişer yönde sivri kemerlerle duvar pâyelerine bağlanmıştır. Köşelerde oluşan kare birimlerin üzerleri pandantiflerle geçişi sağlanan birer küçük kubbeyle örtülmüş, böylece üst örtü dörtgen şemaya tamamlanmıştır. Dört büyük pâye dıştan sekizgen gövdeli ağırlık kuleleri şeklinde yükselir. Üzerleri sivri kubbelerle örtülü olan bu ağırlık kuleleri ana kubbe eteğindeki payanda kemerleriyle birlikte kubbeye destek sağlar.

Cami dıştan iki yanda yer alan sivri kemerli galerili cepheleriyle hareketli bir görünüme sahiptir. Bu cepheler duvar payandalarıyla üçe bölünmüştür. Tek katlı olarak düzenlenen kuzey bölümleriyle çift katlı düzenlenen güney bölümleri üçer kubbeyle örtülü olup eşit büyüklükteki kemerlere sahiptir. Geniş tutulan ve yine çift katlı olarak düzenlenen orta bölümlerde iki farklı kemerle hareketlilik sağlanmış ve birimlerin üzerleri tonozlarla örtülmüştür. Düz bir duvar olarak ele alınan mihrap cephesinde ise iki yanda büyük, ortada daha küçük olmak üzere dört payanda yer almıştır. Bu yönde kot farkından dolayı cami altında boydan boya tonozlu bir mekân elde edilmiştir. Dikdörtgen açıklıklı mermer söveli kapısı bulunan ve üç birimden oluşan bu mekânda dışa açılan mazgallar vardır. Burası muhtemelen camiye gelen padişah ve maiyetindekilerin hayvanları için ahır olarak kullanılıyordu. Bu mekân, bugün Vakıflar Halı ve Kilim Müzesi'nin Kilim ve Düz Dokuma Yaygılar Seksiyonu olarak hizmet vermektedir.

Harim mekânına biri kuzeyde revaklı avluya, ikisi yanlarda dış avluya

açılan üç kapıyla geçilir. Ayrıca kıble yönünde iki yanda birer kapı daha vardır. Revaklı avluya açılan cümle kapısı mukarnaslı yaşmağa sahip olup iki yanı nişlerle hareketlendirilmiştir. Kapı üzerinde I. Ahmed'in adının bulunduğu kitâbe yer almaktadır. Cami içinde mihrap duvarı hariç üç yönde yer alan mahfil harimi çevrelemektedir. Duvarlardaki payandaların genişliğinde olan mahfil pâye ve sütunlara oturan sivri kemerlerle taşınmaktadır. Kuzeyde cümle kapısı önünde yer alan bölüm biraz daha geniş tutulmuştur. Bitkisel kompozisyonlu ajurlu mermer korkuluklara sahip mahfile kuzeyde iki yanda yer alan pâyelerdeki spiral merdivenlerle ulaşılmaktadır. Ana kubbeyi taşıyan filayaklarının yüzeyleri iri dikey yivlerle hareketlendirilerek geniş pâyelerin masif görünümleri yumuşatılmaya çalışılmıştır. Alt bölümleri mermer kaplı olan bu pâyelerden kuzeydekilerde birer adet zarif çeşme bulunmaktadır.

Yapıda aydınlatmayı sağlayan pencereler altı sıra halinde ele alınmıştır. Mihrap duvarı hariç diğer cephelerde alttan ilk iki sıra pencere dikdörtgen açıklıklı ve

sövelidir. Üçüncü sıra pencerelerle eksedralardaki dördüncü sıra pencereler sivri kemerli, yarım kubbelerdeki beşinci sıra ve ana kubbe eteğindeki altıncı sıra pencereler ise yuvarlak kemerli açıklıklıdır. Mihrap duvarında altta bir sıra pencere ile hünkâr mahfiline açılan ikinci sıra pencereler dikdörtgen açıklıklı ve söveli, diğer pencereler sivri kemerlidir. Mermer mihrap iki yanda zarif sütunçeleri bulunan mukarnaslı bir niş şeklindedir. İçi oldukça sade düzenlenmiş nişin üst kısmında renkli taş kakmalar vardır. Mukarnaslı yaşmağın iki yanı kıvrık dallar ve stilize çiçeklerden oluşan bir süslemeye sahiptir. Üstte iki sıra halinde kitâbe bulunmaktadır. Mihrap iki yanda uzun sütunçelerle sınırlandırılmış olup sütunçeler üstte alem şeklinde sonlanmıştır. Üçgen alınlık şeklindeki taç kısmında stilize bitkisel süslemeler görülür. Altın yaldızla bezenmiş olan mermer minber itinalı bir işçiliğe sahiptir. Basık kemerli kapı açıklığı üzerinde mukarnaslı bir tepelik bulunmaktadır. Yanlarda dörder küçük sivri kaş kemerli açıklıklarla sivri kemerli bir geçiş açıklığı vardır. Üçgen aynalıklarda kıvrık dallar üzerinde rûmîlerden oluşan bir süsleme görülür. Aynalığın ortasında stilize çiçeklerden meydana gelen ajurlu bir bölüm vardır. Korkuluklarında geometrik kompozisyonlu ajurlu düzenleme bulunan minberin köşk kısmı, baklavalı başlıklı dört sütun üzerinde sivri kemerlere oturan sekizgen

tamburlu bir külâhla örtülmüştür. Ahşap vaaz kürsüsü dört ayaklı ve kare kesitlidir. Yüzeyleri üç bölüme ayrılan kürsüde alt aynalıklarla yan ve arka korkuluklar geometrik kompozisyonlu ve ajurludur. Orta aynalıklar ise geometrik desenli olup sedef kakmalarla süslenmiştir. Öndeki ayna ortasında sedef kakmalı bir kabara bulunmaktadır. Yapıda bu kürsü dışında iki vaaz kürsüsü daha mevcut olup bunlardan klasik formda olanı oldukça sade, diğeri ise barok motiflerle süslüdür. Mihrap yönünde sağdaki pâyeye bitişik olarak ele alınan müezzin mahfili on adet sekizgen sütun üzerinde lentolara oturmaktadır. Mahfile pâyenin yanında dikdörtgen açıklıklı bir kapıdan geçilerek ulaşılır. Mahfil geometrik ajurlu mermer korkuluklara sahiptir. Camide mihrap duvarının sol tarafında hünkâr mahfili bulunmaktadır. Dışarıda yapıya bitişik olarak ele alınan hünkâr kasrıyla bağlantılı olan bu mahfil mukarnaslı başlıklara sahip on sütunun taşıdığı sivri kemerler üzerine oturmaktadır. “L” şeklinde bir plana sahip olan mahfilin camiye bakan cephelerinde mermer, ahşap ve madenî korkuluklar mevcuttur. Zengin renkli taş süslemeli mukarnaslı mihrapla pencere aralarındaki duvar yüzeylerinde renkli taş kakmalı panoları dikkat çekicidir. Kapı ve pencere kanatlarında geometrik ve bitkisel kompozisyonlu sedef işçiliği görülmektedir. Mihrap duvarında soldaki pencereden duvar içinde yer alan bir çilehaneye geçilmektedir. Buradaki pencere kanatlarının dış yüzünde klasik kalem işi süslemeler vardır. Pencere içleri ve üst duvarlar bitkisel motifli sır altı tekniğinde çinilerle kaplanmıştır. Özellikle mahfili çevreleyen duvarlarda fîrûze zemin üzerine altın yaldızla celî sülüs yazılı çini kitâbe kuşağı bilinen nâdir örneklerdendir.

Çift katlı bir cephe düzenine sahip olan avluda altta dikdörtgen açıklıklı ve mermer söveli, üstte iki renkli taşın alternatif kullanıldığı sivri kemerli pencereler yer almaktadır. Cami hariminden biraz daha büyük olan avlunun yan cephelerinde harimin yan cepheleri gibi galerili bir düzenleme görülür. Altta baklavalı başlıklı, kare kesitli sütunların üzerinde lentolu olarak düzenlenen bölümlerde abdest muslukları vardır. Üstte ise sütunların taşıdığı iki farklı sivri kemerle düzenlenmiş bir galeri yer alır. Üzeri kurşun kaplı bir sundurma ile örtülü olan bu galeriler sayesinde yüksek tutulan avlu duvarlarına bir hareket kazandırılmıştır. Avlunun üç yönünde yer alan taçkapılar mermer malzeme ile küfeki taşı beden duvarlarından ayrılır. Kapıların iç yönlerinde de mermer malzeme kullanılmış olup nişler ve renkli taş kullanımlı derin kemerlerle hareketlilik sağlanmıştır. Kuzey kapısı

mukarnaslı yaşmağı ve üzerindeki yüksek kasnaklı kubbesiyle diğerlerinden farklıdır. Bu kapı ile son cemaat yerinde cümle kapısı önündeki zeminde renkli taş kakmalı geometrik kompozisyon bulunmaktadır. Avluda mukarnaslı başlıklara sahip yirmi altı sütunun taşıdığı sivri kemerli revaklarda otuz birim yer almaktadır ve üzerleri kubbeyle örtülmüştür. Bunlardan dokuz tanesi son cemaat yerini oluşturmaktadır. Kubbelere geçişler pandantiflerle sağlanmış olup yalnızca son cemaat yerinde ortada cümle kapısı önünde bulunan ve diğerlerinden daha yüksek ele alınmış olan kubbeye

geçiş mukarnaslıdır. Mermer döşeli revaklı avlu ortasında şadırvan görünümünde, üzeri kubbeli altıgen planlı fıskıyeli havuz bulunmaktadır. Mukarnaslı başlıklı altı sütunun taşıdığı sivri kemerli cephelerde kemer yüzeyleri kıvrık dallı rûmîler, kemer köşe dolgularında ise stilize çiçeklerden oluşan bitkisel süslemeler görülür. Üstleri geometrik ajurlu metal şebekeli haznenin mermer cepheleri ise ayna taşı düzenlemelidir. Bir adet su tahliye musluğu bulunan yapı şadırvan olarak düzenlenmemiştir.

Küfeki taşıyla inşa edilmiş altı minareye sahip yapıda minarelerin dördü harimin köşelerine, iki tanesi avlunun köşesine yerleştirilmiş olup oldukça âhenkli bir görünüm elde edilmiştir. Kare kaideler üzerinde çokgen gövdeli minarelerden harimin köşesinde yer alan dördü üçer, avlu kuzey köşelerinde yer alan iki tanesi ikişer şerefelidir. Toplam on altı şerefesi bulunan minarelerin şerefe altları mukarnaslı, korkulukları geometrik ajurludur. Kuzeydeki minare gövdelerinde stilize servi motifleri vardır. Kurşun kaplı külâhla sonlanan minarelerden harimin köşesindekilerin külâhları altında fîrûze çini levhalar, kuzeyde yer alan iki minarede ise 1894 depremi sonrasında yapılmış olan kabarık girland süslemeler bulunmaktadır.

Camide zengin çini, kalem işi, ahşap, taş ve madenî süslemeler görülmektedir. Alt sıra pencere üstlerinden başlayarak üçüncü sıra pencere altlarına kadar duvar yüzeyleri çinilerle kaplanmıştır. Özellikle mahfil duvarlarında yer alan çiniler mekân içinde gözü yormayacak şekilde yerleştirilmiştir. Panolar halindeki düzenlemelerde en önemli kompozisyonlar kuzey mahfil duvarında görülmektedir. XVI. yüzyılın ikinci yarısı ile XVII. yüzyılın ilk çeyreğine tarihlenen çiniler sır altı tekniğinde yapılmıştır. Büyük çoğunluğunu natüralist desenler oluşturmakla

beraber değişik kompozisyonlara sahip çiniler de görülmektedir. İznik ve Kütahya merkezlerinden gelen çinilerin gelişme çizgisinin bir arada izlenebildiği bu camide 21.000'den fazla çini kullanılmış olup elliden fazla değişik kompozisyonla karşılaşılmaktadır. İznik ve Kütahya atölyelerinin gerek renk gerekse kompozisyon bakımından zengin olan bu çinilerinde XVII. yüzyıldan itibaren kalitenin zayıfladığı görülmektedir. Camide duvarların üçüncü sıra pencere hizasından yukarısı kalem işleriyle süslenmiştir. Bitkisel desenlerin hâkim olduğu kalem işlerinde son yıllarda yapılan restorasyonlarda orijinal örnekler ortaya çıkarılmıştır. Taş üzerine yapıldığı anlaşılan bu kalem işlerinden iyi durumda olan kısımlar koruma altına alınmıştır. 1883 yılında bu orijinal kalem işlerinin üzeri sıvanarak kapatılmış, yerine ana hatlarıyla klasik desenlere benzemekle beraber boyutları değiştirilerek detayları yok edilmiş ve devrine uymayan renklerle boyanmış kalem işleri yapılmıştı. 1976'da başlayan çalışmalarda bunlardan bir miktar örnek bırakılmış, diğerleri kazınarak tesbiti yapılan orijinal desenler ve renkler uygulanmıştır. Bu çalışma iki değişik aşamada gerçekleştirildiğinden uygulamada bazı farklılıklar göze çarpmaktadır. Desenlerde kırmızı ve açık mavi renklerin hâkim olduğu görülmektedir. Yapıda ayrıca hünkâr mahfili altındaki ahşap tavan üzerinde ve müezzin mahfili altındaki ahşap dolap kanatlarında klasik döneme ait özgün kalem işleri bulunmaktadır. Cami içindeki yazıların Hattat Seyyid Kasım (Gubârî) tarafından yazıldığı kaynaklarda belirtilmektedir (Müstakimzâde, s. 367). Avluda cümle kapısı önündeki kubbenin içi daha zengin ve itinalı olmak üzere bütün revak kubbeleri ve pandantiflerinde yakın zamanda yenilenmiş kalem işi süslemeler görülmektedir. Yapıda kapı ve pencere kanatlarıyla vaaz kürsüsünde çoğu kündekârî tekniğinde olmak üzere geometrik desenlerde süslemeler vardır. Bunlardan mihrap duvarında yer alan pencere kanatlarıyla caminin üç ana kapısındaki kanatlarda ve vaaz kürsüsünde sedef, bağa, fildişi, gümüş ve renkli ağaç kakmalarla zengin işçilik görülmektedir. Camideki diğer pencere ve kapı kanatlarında ise

yalnızca geometrik düzenlemeler mevcuttur. Camide mihrap ve minberde bitkisel ve geometrik kompozisyonlu taş süslemeler bulunmaktadır. Mahfil korkuluklarında ajurlu şebekeler vardır. Mihrap duvarında pencere içlerinde ve önlerinde mermer zemine geometrik kompozisyonlu renkli taş kakmalar yapılmıştır. Mihrabın solunda duvarda renkli taş bir pano ile sekizgen bir kûfî yazı kompozisyonu görülmektedir. Mahfilleri taşıyan sivri kemerlerde

iki renkli taş alternatif olarak kullanılmıştır. Mahfil ve revak kemerlerinin köşe dolgularında renkli taş kakmalar vardır. Yapıda pencere ve kapı kanatlarında bulunan madenî aksam dışında caminin revaklı avlusundaki bronz kapılarda da süslemeler mevcuttur. Özellikle mihrap aksındaki kapıda ince işçilik dikkat çekicidir. Aynalar on kollu yıldızdan gelişen geometrik kompozisyonlu olup her bir geometrik şeklin içinde kabarık bitkisel süslemeler yer almaktadır. Aynaların etrafında mevcut süslemeler ise kazıma tekniği ile yapılmıştır. Mihrap aksındaki dış avlu kapısında aynalar kare ve dikdörtgenlerden meydana gelen tablalardan oluşmuştur. Bu tablaların yüzeylerinde ve etraflarında yine kazıma tekniğinde bitkisel motifler işlenmiştir.

Hünkâr Kasrı. Caminin güneydoğu köşesinde yer alan hünkâr kasrı çift katlı olarak inşa edilmiştir. “L” şeklinde bir alana oturan mahfilin alt katı kesme küfeki taşı, üst katı bir sıra taş, üç sıra tuğla dizisinden oluşan almaşık bir duvar örgüsüne sahiptir. Altındaki tonozlu koridorla avlu dışına bağlanan kasra dış avludan rampalı bir çıkışla ulaşılmakta, içeride yine rampalı çıkışla üst kata geçilmektedir. Buradan da önce küçük bir balkona, oradan caminin dış sofasına, daha sonra da cami içindeki mahfile ulaşılır. Padişahın namazdan önce ve namazdan sonra bir süre dinlendiği ve belki de bazı işlerini yürüttüğü hünkâr kasrı Osmanlı mimarisinde ilk defa bu camide görülmektedir. Daha sonra selâtin camilerinde yapılması gelenek olan bu kasırlar erken tarihli camilere de eklenmiştir. Devrin sivil mimarlık örneğini yansıtan hünkâr kasrı 1912 yılında meydana gelen yangında harap olmuş ve Vakıflar İdaresi tarafından restore edilmiştir. Yapı bugün İstanbul Vakıflar Halı ve Kilim Müzesi olarak kullanılmaktadır.

Sıbyan Mektebi. Caminin doğusunda dış avlu duvarına bitişik olan sıbyan mektebi iki tonoz üzerinde inşa edilmiş fevkanî bir yapı olup kare planlıdır. 1026 (1617) yılında tamamlandığı tahmin edilen yapı 1912’de yangında harap olmuş ve esaslı bir tamir geçirmiştir. Avlu duvarı üzerindeki bir kapıyla da bağlantılı olan mektebe kuzeyden bir merdivenle çıkılarak ulaşılır. Tek bir odadan ibaret yapı çift sıra pencere düzenine sahiptir. Doğu duvarında iki dolap ve bir ocak nişi mevcut olan mekânın üzeri ahşap tavan ve kurşun kaplı çatıyla örtülmüştür.

Medrese (Dârülhadis Medresesi). Caminin kuzeydoğusunda avlunun

dışında yer alan medresenin inşaatı 1029 (1620) yılında tamamlanmış olmalıdır. Kuzey cephenin ortasında yapıya geçişi sağlayan kapı yer almaktadır. Dikdörtgen planlı medrese avlu etrafında sıralanan kubbeli revaklar ve kubbeli odalardan oluşmaktadır. Medrese odalarından yirmi dört tanesi talebe odası ve iki birim tuvalet olarak düzenlenmiştir. Kuzeydoğu köşesinde yer alan dershane kubbeyle örtülü olup dışa taşkın olarak yerleştirilmiştir. Çeşitli zamanlarda tamirler gören yapı son olarak 1935 yılında onarılmıştır. Bugün avlusunun üzeri bir çatıyla örtülü olup Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nin deposu olarak kullanılmaktadır.

Dârülkurrâ. Medresenin kuzeyinde yer alan dârülkurrâ türbe ile birlikte ayrı bir avlu içinde ele alınmıştır. Bu şekliyle 1620 yılında tamamlanmış olmalıdır. Kare planlı yapının üzeri kubbe ile örtülü olup güney cephesinde önü sakıflı kapı yer alır. Doğu duvarında ise hemen yanı başındaki türbeyi, özellikle I. Ahmed'in sandukasını görecek şekilde düzenlenmiş olan büyük bir kemerli açıklık bulunmaktadır. Yapı bugün Türbeler Müze Müdürlüğü'nün deposu olarak kullanılmaktadır.

Türbe. Dârülkurrânın doğusunda yer alan türbe I. Ahmed'in vefatından sonra inşa edilmeye başlanmış ve 1028'de (1619) II. Osman tarafından tamamlanmıştır. Köşeleri hafif pahlanmış olan kare planlı yapı tromplarla geçişi sağlanan büyük bir kubbeyle örtülüdür. Önünde üç birimli revak bölümü yer alan türbede kapının tam karşısında dârülkurrâya doğru uzanan bir eyvan bulunmaktadır. Dış cephesi silmelerle bölümlenmiş mermerle kaplı olan türbenin istiridye kabuğu şeklinde alınlığa sahip kapısının üzerinde kitâbe mevcuttur. Türbenin kapısı abanoz ağacıyla kaplanmış olup zengin fildişi, sedef ve gümüş kakmalarla süslenmiştir. Kapı aralığının tavanında mermer üzerine girift bitkisel kompozisyonlu bir süsleme vardır. Yapının içinde birinci sıra pencere araları sır altı tekniğinde bitkisel kompozisyonlu İznik çinisiyle kaplanmıştır. Üstte yapıyı dolaşan çini kitâbe kuşağı yer almaktadır. Pencere içlerinde de farklı renk ve düzende çiniler görülür. Duvarlarda ikinci sıra pencere aralarından yukarısında ve kubbede kalem işi süslemeler yapılmıştır. Kalem işlerindeki zikzaklı düzenleme Kâbe örtülerini hatırlatması açısından ilginç bir uygulamadır. Türbede otuz altı adet sanduka vardır. Burada I. Ahmed'den başka hanımı Mahpeyker Kösem Sultan, II. Osman ve IV. Murad ile hânedan ailesinden çeşitli kişiler medfundur.

Arasta ve Dükkânlar. Caminin güneyinde yer alan arasta 1026 (1617) yılında

tamamlanmıştır. Hünkâr kasrı yanında avlu duvarı altında bir sıra dükkânın dışında Arasta sokağında karşılıklı olarak iki sıra dizilen dükkânlar sokağın iki ucunda tekrar tek sıra halinde devam ettirilmiştir. Vaktiyle 200 kadar dükkânın bulunduğu bilinen arastada bugün seksen kadar dükkân mevcuttur. Tuğla kemerlerle dışa açılan birimlerin üzerleri beşik tonozlarla örtülüdür. Sokağın camiye yakın olan dizisinde dükkânların üzerinde eskiden kubbeli odaların bulunduğu belirtilmektedir. 1912'de meydana gelen yangında harap olan arasta 1982-1985 yılları arasında Vakıflar İdaresi tarafından restore edilip turistik çarşı halinde düzenlenmiştir. Arastadan başka Atmeydanı'na bakan avlu duvarı üzerinde yedi adet dükkânın daha varlığı bilinmektedir. Bugün mevcut olan beş tanesinin üzeri kubbeli olup önleri sivri kemerli açıklıklıdır.

Hamam. Arastanın güneybatı ucunda yer alan hamam arasta ile beraber 1617 yılında tamamlanmış olmalıdır. Bugün çok harap durumda bulunan ılıklık ve sıcaklık bölümleriyle külhan ve hazne kısmı ayakta olup muhtemelen ahşap olan öndeki soğukluk kısmı mevcut değildir. Üzeri kubbe ile örtülü olduğu anlaşılan sıcaklık bölümü altıgen planlı olup biri derin, ikisi sathî üç eyvanlı ve iki halvet hücrelidir.

Dârüşşifâ. Günümüzde mevcut olmayan dârüşşifâ Atmeydanı'nın batı ucunda imaret yapılarıyla birlikte ayrı bir grup halinde ele alınmıştır. 1018'de (1609) inşaatına başlanan yapı 1029'da (1620) tamamlanmıştır. Kaynaklardan dârüşşifânın kare planlı revaklı avlulu bir şemaya sahip olduğu öğrenilmektedir. Bir hamamla mescidinin bulunduğu bilinen yapıdan doğu yönündeki kapısıyla hamam bölümü ve eskiden avlusu ortasında yer alan havuzun mermer fıskıyesi günümüze ulaşmıştır.

İmaret Yapıları. Atmeydanı'nın batı ucunda yer alan imaret yapıları yemekhane, mutfak, fırın, kiler ve tabhânelerden oluşmaktadır. 1025'te (1616) inşaatına başlanan imaret yapıları muhtemelen 1029'da (1620) tamamlanmıştır. İmareti meydana getiren yapılar topluluğundan mutfak ve fırın kare planlı olup üzerleri dörder kubbe ile, yemekhane ve kiler ise

dikdörtgen planlı olup üzerleri altı kubbe ile örtülüdür. Zamanla çeşitli değişikliklere uğrayan bu yapılardan tabhâneler bugüne kadar gelmemiştir.

Sebiller. Külliyede vaktiyle sekiz adet sebilin bulunduğu bilinmekle beraber bunlardan ancak beş tanesi zamanımıza ulaşmıştır. Atmeydanı'na bakan cephede avlu duvarı üzerinde yan kapıların bitişiğinde birer sebil yer almaktadır. İki cepheli olan bu sebillerden doğudakinin meydana bakan penceresi üzerindeki kitâbesinden 1026'da (1617) yapıldığı anlaşılmaktadır. Diğerinin üzerinde kitâbe yoksa da bunun da aynı yılda tamamlandığı kabul edilir. Arasta sokağının doğu ucunda köşede yer alan sebil iki cepheli olarak düzenlenmiştir ve üzerinde 1026 (1617) tarihli bir kitâbe bulunmaktadır. Arastanın batı ucunda Tavukhane sokağı üzerindeki dükkânların sonunda yer alan ve bugün cephesi tamamen ortadan kalkmış olan sebilin izleri mevcuttur. Eski gravür ve fotoğrafları yer alan, ayrıca bir tabloya konu olarak kitâbesi yazılmış olan bu sebilin 1024 (1615) yılında inşa edildiği belirtilmektedir. Türbenin avlu duvarları üzerinde biri Atmeydanı'na, diğeri medreseye bakan cephede olmak üzere iki adet avlu penceresi sebil şeklinde düzenlenmiştir. Kitâbesiz olan bu sebiller muhtemelen türbe ile beraber 1619'da tamamlanmıştır. Türbenin Atmeydanı'na bakan köşesinde yer aldığı eski gravürlerden anlaşılan diğer bir sebil ise günümüze ulaşmamıştır. Türbe ile beraber 1619'da tamamlandığı tahmin edilen bu sebilin yerine XIX. yüzyılın ortalarında muvakkithâne binası yapılmıştır. Yeri tam olarak tesbit edilememekle birlikte dârüşşifâ ve imaret yapılarının yakınında da bir sebilin vaktiyle mevcut olduğu bilinmektedir.

Çeşmeler. Külliyede toplam dokuz adet çeşme mevcut olup bunlardan altı tanesinin külliye ile birlikte ele alındığı anlaşılmaktadır. Akarât-ı Vakıf defterinde yalnızca arastada cami avlu duvarı altında dükkânların sağında yer alan ve bugün de mevcut olan çeşmeden bahsedilir. Cami içinde iki pâye üzerinde bulunan çeşmelerin dışında caminin kuzeyindeki avlu duvarı üzerinde, ortada yer alan kapının iç tarafındaki ayaklarında iki çeşme ile Tavukhane sokağında sebille beraber ele alındığı anlaşılan bir çeşme de günümüzde mevcuttur. Ayrıca külliyede bugün sıbyan mektebinin altında, Arasta sokağında ve hünkâr kasrı duvarında olmak üzere üç çeşme daha vardır. Bunlardan mektep altındaki çeşme 1950'li yıllarda tamamen yenilenmiştir. Arasta sokağındaki çeşme dükkân birimlerinden bir tanesinin XIX. yüzyılda çeşmeye dönüştürülmesiyle oluşturulmuştur. Hünkâr kasrı

duvarında yer alan barok çeşme ise 1979'da buraya monte edilmiştir.

Diğer Yapılar. Caminin güneyinde dış avlu duvarı altında yan yana sıralanmış, birbirleriyle bağlantıları olan mekânlar bulunmaktadır. Bir sıra kesme küfeki taşı, üç sıra tuğla örgülü duvarlara sahip bu mekânların su haznesi olarak inşa edilmeleri kuvvetle muhtemeldir. Arasta yönünde yer alan Bizans kalıntısı da bu arada elden geçirilip değerlendirilmiş, su hazneleriyle ilişkilendirilerek su ile ilgili fonksiyona sahip bir yapı (muhtemelen gasilhâne) haline getirilmiştir. Caminin kıble yönünde bir avlu mevcuttur. Üç yönde birer kapısı bulunan bu avluda doğu köşede kare planlı bir su havuzu bulunmaktadır. Doğu yönündeki avlu kapısı üzerinde III. Selim tuğrası ile 1217 (1802-1803) tarihi vardır. İki yüzünde altta birer çeşme bulunan su havuzu yangınlarda kullanılmak üzere bu tarihte külliyeye eklenmiştir. Ayrıca caminin Atmeydanı'na bakan batı kapısı yanında ve avlu duvarına bitişik, kesme küfeki taşı ile inşa edilmiş yaklaşık 8 m. yüksekliğinde su terazisi bulunmaktadır. Avlu duvarı üzerindeki bir pencereyi kapatan bu su terazisinin avlu duvarının inşasından sonra eklendiği anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 216-219; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 18-20; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 367; Mehmed Râif, Sultanahmed Parkı ve Âsâr-ı Atîkası, İstanbul 1332, s. 3-11; Hüsnü [Tengüz], Bayram Hediyesi: Bedâyi'-i Âsâr-ı Osmâniye, İstanbul 1335, s. 25-29; İzzet Kumbaracılar, İstanbul Sebilleri, İstanbul 1938, s. 17-19; Celâl Esad Arseven, Türk Sanatı Tarihi, İstanbul, ts. (Maarif Basımevi), s. 374-387; Konyalı, İstanbul Âbideleri, s. 103-105; Doğan Kuban, Osmanlı Mimarisi, İstanbul 2007, s. 361-369; Muzaffer Sudalı, Hünkâr Mahfilleri, İstanbul 1958, s. 46-47, plan VIII-XI; Semavi Eyice, "İstanbul Minareleri", Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, İstanbul 1963, I, 53-54; M. Hadi Altay, Sultan Ahmet Camii, Ankara, ts.; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, London 1971, s. 342-349; Zeynep Nayır, Osmanlı Mimarlığında Sultan Ahmet Külliyesi ve Sonrası (1609-1690), İstanbul

1975, s. 35-112; Metin Sözen v.dğr., Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan, İstanbul 1975, s. 252-257; A. Süheyl Ünver, "Osmanlı Türkleri İlim Tarihinde Muvakkithaneler", Atatürk Konferansları V: 1971-1972, Ankara 1975, s. 234-235; Orhan Şaik Gökyay, "Risale-i Mimariyye-Mimar Mehmed Ağa-Eserleri", İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan, Ankara 1976, s. 161-163, 554; P. G. İnciciyan, XVIII. Asırda İstanbul (trc. H. D. Andreasyan), İstanbul 1976, s. 49-50; Haluk Şehsuvaroğlu, Asırlar Boyunca İstanbul, İstanbul, ts., s. 73-74, 77-78; Erol Çetin, "Sultanahmet Arastası", Vakıflar: II. Vakıf Haftası Armağanı, İstanbul 1984, s. 44-45; Mustafa Cezar, Tipik Yapılariyle Osmanlı Şehirciliğinde Çarşı ve Klasik Dönem İmar Sistemi, İstanbul 1985, s. 186-187; M. Semih İrteş, "Kalem İşlerimizin Bugünü ve Yarını", Türkiye'de Sanatın Bugünü ve Yarını: I. Ulusal Sanat Sempozyumu (17-19 Nisan 1985), Ankara 1985, s. 428-431; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimarisi, İstanbul 1986, s. 324-338; Şerare Yetkin,

"Sultan Ahmet Türbesi'nde Bulunan Bir Çini Tekniği ve Devrin Restorasyon Uygulaması ile İlgili Yorumlar", II. Uluslararası Türk-İslâm Bilim ve Teknoloji Tarihi Kongresi, 28 Nisan - 2 Mayıs 1986 Bildiriler, İstanbul 1986, I, 127-134; a.mlf., "Sultan Ahmed Külliyesi'ndeki Bir Grup Çini ile İlgili Yorumlar", Semavi Eyice Armağanı: İstanbul Yazıları, İstanbul 1992, s. 213-220; Eminönü Camileri (nşr. Eminönü Müftülüğü), İstanbul 1987, s. 179-184; Çelik Gülersoy, Mavi Cami, İstanbul 1990; Nusret Çam, Osmanlı Güneş Saatleri, Ankara 1990, s. 77-79; Hakkı Önkal, Osmanlı Hanedan Türbeleri, Ankara 1992, s. 194-202; Gönül Cantay, Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Darüşşifaları, Ankara 1992, s. 106-108; Affan Egemen, İstanbul'un Çeşme ve Sebilleri, İstanbul 1993, s. 73-74, 759; Mehmet Nermi Haskan, İstanbul Hamamları, İstanbul 1995, s. 36-39; Ömer Faruk Şerifoğlu, Su Güzeli: İstanbul Sebilleri, İstanbul 1995, s. 36-40, 85-87; Yılmaz Önge, Türk Mimarisinde Selçuklu ve Osmanlı Dönemlerinde Su Yapıları, Ankara 1997, s. 62-63, 72-73, 92-94; a.mlf., "Sultanahmed Camii", Önasya, III/30, Ankara 1968, s. 10-11; a.mlf., "İstanbul Camilerinde Hünkar Köşkleri", a.e., IV/40 (1968), s. 8-9; W. Müller-Wiener, İstanbul'un Tarihsel Topografyası (trc. Ülker Sayın), İstanbul 1998, s. 470-474; Ahmet Vefa Çobanoğlu, "Sultan Ahmed Külliyesi'nde Sebiller ve Çeşmeler", 17. Yüzyıl Osmanlı Kültür ve Sanatı Sempozyum Bildirileri (19-20 Mart 1998), İstanbul 1998, s. 57-76; a.mlf.,

“Yok Olan Bir Yapı Sultan Ahmed Darüşşifası”, STAD, sy. 2 (1988), s. 35-39; a.mlf., “Sultan Ahmed Külliyesi İmaret Yapıları”, a.e., sy. 6 (1989), s. 3-10; Mübahat S. Kütükoğlu, XX. Asra Erişen İstanbul Medreseleri, Ankara 2000, s. 35-39; Tahsin Öz, “Sultan Ahmed Camii”, VD, sy. 1 (1938), s. 25-28; a.mlf., “Sultanahmet Camii’nin Tezyinî Hususiyetleri II”, a.e., sy. 2 (1942), s. 209-212; Alev Öner, “Sultan Ahmet I. Türbesi”, TTOK Belleteni, LXV/344 (1979), s. 24-29; Behçet Ünsal, “Türk Sebil Anıtları Üzerine Stil Araştırması”, İstanbul Devlet Mimarlık ve Mühendislik Akademisi Dergisi, sy. 7, İstanbul 1981, s. 29; a.mlf., “İstanbul Türbeleri Üzerine Stil Araştırması”, VD, sy. 16 (1982), s. 86, plan 17; a.mlf., “Türk Mimarlığında Klasik Sebil Anıtları”, Taç, II/6, İstanbul 1987, s. 11; Serda Kantarcıoğlu, “Bir Çift Dolap Kanadındaki Ahşap Üstü Kalemişi”, Türkiyemiz, sy. 70, İstanbul 1993, s. 50-61; Haldun Aslancan, “Sultanahmet Camii’nin Kündekârî İşleri”, Art Decor, sy. 27, İstanbul 1995, s. 94-99; “Arasta Hamamı”, İst.A, II, 968; Zeynep Ahunbay, “Sultan Ahmed Külliyesi”, DBİst.A, VII, 55-61.

Ahmet Vefa Çobanoğlu

SULTAN BAYBARS CAMİİ

(bk. BAYBARS I CAMİİ).

SULTAN BERKUK KÜLLİYESİ

(bk. BERKUK KÜLLİYESİ).

SULTAN HAMAMI

(bk. HASEKİ HAMAMI).

SULTAN HANI

Aksaray’da XIII. yüzyılın ilk yarısında inşa edilen kervansaray.

Konya-Kayseri yolu üzerinde Aksaray’a 42 km. uzaklıkta kendi adını verdiği kasabada bulunmaktadır. Kitâbelerine göre 626 (1229) yılında Anadolu Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubad tarafından yaptırılmıştır. Mimarı Konya Alâeddin Camii’ni de inşa eden Şamlı Muhammed b. Havlân’dır. Kalabalık kervanların uğrak yeri olan han III. Gıyâseddin Keyhusrev döneminde yangın geçirmiş, mütevellisi Sirâcüddin Ahmed tarafından 667’de (1268-69) tamir ettirilmiştir. Bir askerî üs olarak da kullanıldığından çeşitli savaşlara sahne olmuş, kuşatmalar sırasında zarar görmüştür. Son yüzyılda civardaki köylülerin taş ocağı haline gelen Sultan Hanı Vakıflar Genel Müdürlüğü’nce 1959-1968 yılları arasında kısmen restore edilerek koruma altına alınmıştır. Bugün müze olarak kullanılmaktadır.

4680 m²’lik bir alanı kaplayan Sultan Hanı düz araziye kurulmuş bir kale görünümündedir. Kesme taş malzemeyle örülen duvarlar kulelerle desteklenmiş, üstte mazgal dizisiyle çevrilmiştir. Ancak dendanların hiçbiri günümüze ulaşmamıştır. 50 × 62 m. ölçülerinde revaklı avlulu yazlık kısmı ile 50 × 33 m. ebadındaki kapalı holden oluşan iki bölümlü bir plana sahiptir. Doğu cephesinde mermerden yapılmış âbidevî bir taçkapısı vardır. Cepheden dışa taşan taçkapı gösterişli bir süslemeye sahiptir ve derin niş mukarnaslı kavsarayla taçlandırılmıştır. Plastik zikzak motifli sütunçeler burada kuşatma kemerini taşımaz. Palmet dizisinden oluşan bitki şeridinin dışındaki tezyinat geometriktir. Geniş kuşakta çok köşeli yıldız sistemleriyle buradan çıkan kollar ve geçme motifleri yer almaktadır. Sathî kuşatma kemeri içine serpiştirilmiş rozetlerle, kavsaranın tepedeki mukarnas hücresinin iki yanında uzaktan görülebilecek şekilde kazılmış “el-minnetü lillâh” ibaresi mevcuttur. Kapının iki yanında birer niş bulunmaktadır. İki renkli geçme motifli geometrik süslemeleri, zikzak yivli sütunçeleri ve mukarnaslı kavsaralarıyla Konya Alâeddin Camii ile Karatay Medresesi’nin taçkapılarını hatırlatır. Kapı söveleriyle süslemeleri savaşlar sırasında yakılarak tahrip edilmiştir. Kapı ve yan nişlerin üstünde yer alan

Selçuklu sülüsüyle yazılmış inşa kitâbesiyle iki renkli atkı taşının altında tek satırlık tamir ve madalyon içinde usta kitâbeleri mevcuttur. Taçkapının üst bölümü yıkılmıştır.

Kapıdan eyvan şeklindeki koridora geçilmektedir. Avlunun doğusunda on bir oda, batısında aynı sayıda iki sıralı revak bulunmaktadır. Odalardan ikisi üçer bölümlü hamam ve depo haline getirilmiştir. Revak kemerleriyle odaların kapı çerçeveleri geometrik motiflerle süslenmiş, bütün mekân beşik tonozlarla örtülmüştür. Dıştaki kulelere rastlamayan odalardan altısı birer mazgal pencereyle aydınlatılmıştır. Avlunun ortasında dört ayak ve sivri kemerler üzerinde yükselen bir köşk mescid mevcuttur. Kuzeyden iki taraflı merdivenle çıkılan ve altında şadırvanı bulunan köşk mescidin kemer ve duvar cepheleri zengin geometrik örneklerle bezenmiş, ancak zamanla yıkılarak harap olmuştur. Revak kemerleriyle odaların kapılarında olduğu gibi onarım sırasında burada da süslemeler dikkate alınmamıştır.

Hanın kapalı kışlık bölümüne ikinci bir taçkapıdan geçilmektedir. Dıştaki ile aynı mimari ve süsleme özelliklerine sahip olan bu taçkapının da üst bölümü yıkılmıştır. Değişik biçimde kuşatma kemerine damarlı palmet motifleri işlenmiş, geniş kuşaktaki yıldız formları rozetlerle dolgulanmıştır. Yan nişlerle basık kapı kemeri üzerindeki kitâbede inşa tarihi tekrarlanmıştır. Kışlık bölüm üç nefli bir hol şeklinde planlanmıştır. Taçkapı genişliğindeki orta nefle buna dikey olarak uzanan ve daha geniş tutulan yan nefler, dörder sıralı otuz

iki pâye ile desteklenen sivri kemerli beşik tonozlarla örtülmüştür. Mekânın ortasında mukarnaslı tromplarla geçilen bir aydınlık kubbesi mevcuttur. Dıştan yüksek sekizgen kasnaklı bir külâhla örtülmüş, ancak zamanla bu külâh yıkılmıştır. Doğudaki neflerden beşi mazgal tipi pencereyle aydınlatılmıştır. Hayvanların bağlanması amacıyla yapılan bu bölümde insanların da kalabilmesini sağlayan yüksek sekiler mevcuttur. Hanın ihtiyacını karşılayan su kurşundan yapılmış künklerle Bağluca köyünden getirilmiştir. Çeşmelerin yanı sıra avlulu bölümde karşılıklı beşer, hol kısmında dörder sıra su oluğu yerleştirilmiştir. Sultan Hanı, askerî ve ticarî önemi haiz kervanyolu üzerinde yüzyıllar boyu hizmet veren bir vakıf eseri oluşu yanında köşk mescidli müstahkem mimarisi ve Zengî sanatı üslûbuyla renklendirilmiş süslemeleriyle Anadolu Selçuklu kervansaraylarının en

gösterişli örneğidir. Kısmen onarılan hanın süslemeleri de göz önünde tutularak yeniden elden geçirilmesi gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

K. Erdmann, Das Anatolische Karavansaray des 13. Jahrhunderts: Katalog-Text, Berlin 1961, s. 83-90; Suut Kemal Yetkin, İslâm Mimarisi, Ankara 1965, s. 131-132; Semra Ögel, Anadolu Selçuklularının Taş Tezyinatı, Ankara 1966, s. 16-21; İsmet İlter, Tarihî Türk Hanları, Ankara 1969, s. 24-26; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1973, II, 150-155; Konyalı, Niğde Aksaray Tarihi, I, 1110-1138; Osman Turan, “Selçuklu Kervansarayları”, TTK Belleten, X/39 (1946), s. 475-479; Gaffar Totaysalgır, “Konya ve Sultan Hanı”, Konya, sy. 120-121, Konya 1948, s. 34-36; Ali Saim Ülgen, “Aksaray Sultan Hanı”, TTOK Belleteni, sy. 145 (1954), s. 10-13; Zeki Oral, “Aksaray’ın Tarihi, Önemi ve Vakıfları”, VD, V (1962), s. 235-240; M. Kemal Özergin, “Anadolu’da Selçuklu Kervansarayları”, TD, sy. 20 (1965), s. 162; Yılmaz Önge, “Anadolu Türk Mimarisinde Köşk-Mescit Geleneği”, Önasya, V/52, Ankara 1969, s. 8-10; a.mlf., “Resimli Belgelerin Eski Eser Restorasyonundaki Önemi”, a.e., VI/66 (1971), s. 66.

Abdüsselam Uluçam

SULTAN HANI

Kayseri’de XIII. yüzyılın ilk yarısında inşa edilen kervansaray.

Kayseri-Sivas yolunda Kayseri’den 50 km. uzaklıkta Tuzhisar yakınında Palas beldesindedir. Kervansaray, 630-634 (1233-1237) yıllarında Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubad tarafından yaptırılmıştır. Bazı yayınlarda Tuzhisarı Sultan Hanı adıyla da geçer. Güney-kuzey doğrultulu kervansaray, sultan hanı plan şemasında 32 × 45 m. ölçülerinde dikdörtgen planlı kapalı bölüm (ahır kısmı) ve 46 × 53 m. ölçülerindeki dikdörtgen planlı açık avlulu bölümlerden oluşmaktadır. Kuzey cephesinde yer alan taçkapının tamamına yakını restore edilmiştir. Dilimli iki pâyenin arasına alınmış kapı geometrik ve bitkisel süsleme bordürleriyle çevrelenmiştir. Az miktarda kalan süslemeden anlaşıldığı kadarıyla meandırlı bir geçme dizisinden sonra on iki ve sekiz kollu yıldız sisteminden oluşan geniş geometrik bordür bulunmaktadır. Meandırlı dizinin ardından içe doğru kademe yapan bordüre üç kollu yıldız dizisi, pahlı bölümde ise geometrik geçme dizisi yerleştirilmiştir. Bundan sonra benzer düzende iki bordür daha görülmektedir. Kapı çevresini de muhtemelen bir palmet dizisi çevrelemektedir. Restore edilmiş olan mukarnaslı kavsara dokuz sıradan oluşmaktadır. İki yanda zar başlıklı ve üzerleri desenli sütunçeler yer almıştır. Kapının iki renkli taştan örülmüş basık kemeri yanlarda mukarnaslı konsollar üzerindedir. Taçkapının her iki yanında mukarnaslı nişler yer almakta, kapı eyvanının üzerini yıldız tonoz örtmektedir.

Kervansarayın açık avlusunda ön cephede kapıları avluya açılan iki dikdörtgen oda ve hamamın külhan kısmı bulunmaktadır. Mekânların üzeri sivri kemerli tonozla örtülüdür. Avlunun batı cephesinde kare planlı ve üç tanesi kubbeli, biri sivri kemerli tonoz örtülü olmak üzere dört birimden oluşan hamam yer almaktadır. Hamamın güneyinde üçer birimden meydana gelen sivri kemerli tonoz örtülü ve dikdörtgen planlı odalar vardır. Bu mekânların dışa açılan mazgal pencereleri, revaklı avluya açılan kapıları mevcuttur. Avlunun doğu cephesinde ise on iki adet ayağa oturan yedi sivri kemerli açıklıklı ve iki neften oluşan develik kısmı bulunmaktadır. Bu bölümün üzeri doğu-batı yönünde sivri kemerli tonozla örtülüdür. Avlu ön

cephede kapının iki yanında dilimli pâyeler, ön köşelerde yıldız formlu pâyeler, yan cephelerde ve avlunun arka köşelerinde çokgen formlu payandalarla desteklenmiştir. Kervansarayın avlusunun iç ve dış cephelerinde çatı seviyesine yakın aslan başlı çörtenler dikkat çekmektedir.

Avlunun ortasında dört kemerli alt yapısıyla köşk mescid yer almıştır. Dıştan 8 × 8 m., içten yaklaşık 5,30 × 5,30 m. ölçülerinde kare planlı mescid mekânı dört ayak üstüne dört kemerli açıklıktan oluşan alt yapı üzerine yerleştirilmiştir. Mescidin köşelerinde her birinin üzeri farklı geometrik desenlerle işlenmiş sütunçeler bulunmaktadır. Alt yapıyı oluşturan kemerlerden doğu ve güney yöndekilerin üzerinde pul desenleriyle işlenmiş kıvrımlı gövdeleri, çekik gözleri ve sivri dişleriyle tasvir edilmiş karşılıklı birer ejder yer almaktadır. Dışı geometrik ve bitkisel bordürlerle çevrelenmiş yapının doğu ve batı yönlerinde geometrik bordürlerle çevrili birer pencere ile kuzey yönünde kapı bulunmaktadır. Kuzey cephesinde geometrik ve bitkisel süslemeli üç rozet mevcuttur. Güney cephesindeki mihrap iç içe iki nişten

meydana gelmiş olup mukarnas kavsaralı ve geometrik bordürlü, rûmî geçmeli süslemeli bir düzene sahiptir. Mescidin iç mekânında kuzey cephesindeki bir kapı duvar içindeki merdivenlerle çatıya ulaşmaktadır. Üst örtüsü oldukça harap durumdaki bir çapraz tonozdur. Köşk mescidin ibadet mekânına kuzey yönündeki kemerin iki yanına yerleştirilmiş, altları mukarnaslı çift çıkışlı basamaklarla ulaşılmaktadır.

Kapalı bölümün taçkapısı günümüze sağlam biçimde ulaşmıştır. Kapıyı iki meandır dizisi içine yerleştirilen on bir kollu yıldız sistemleri ve onları birbirine bağlayan kırık hatlı geçmelerden oluşan geometrik süsleme bordürü çevrelemektedir. Yıldız frizinden sonra kapıyı çevreleyen sivri kemer geometrik geçmeyle işlenmiş, tekrar yıldız frizi ve geometrik geçmeli bordürden sonra dokuz sıradan oluşan mukarnas kavsara yer almıştır. Kavsaranın

köşelikleri, köşeli hatlarla kesişen şeritlerin meydana getirdiği geometrik kompozisyonla doldurulmuştur. Mukarnas kavsara dokuz sıradan oluşmaktadır. İki yanda zar başlıklı ve düğümlü silmelerden meydana gelen sütunçeler bulunmaktadır. Kapı açıklığı basık kemerlidir. Taçkapının her iki

yanında mukarnaslı nişler mevcuttur. Nişlerin ve kemerin üzerinde geometrik geçmeli bir bordür yer almaktadır. Kapalı bölüm kare kesitli yirmi dört ayakla beş nefe ayrılmıştır. Giriş kapısı aksında olan orta nef daha yüksek ve geniş tutulmuştur. Bu nefin ortasında, kenarında kitâbeli bordür bulunan içten pandantifli kubbe, dıştan konik külâhla örtülü aydınlık feneri vardır. Yan neflerin kemer aralarında yaklaşık 0,70 m. yükseklikte sekiler bulunmaktadır. Kapalı bölümün üst örtüsü doğu-batı yönlü tonozlardır. Bu bölümün duvarları da dışarıdan silindir ve çokgen formlu payandalarla desteklenmektedir. Bu payandalar arasında mazgal pencereler yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

A. Gabriel, Monuments turcs d'Anatolie, Paris 1931, I, 93-100; Anadolu Selçuklularının Taş Tezyinatı, Ankara 1987, s. 32-33; Oğuz Güleç, Kayseri Civarındaki Anadolu Selçuklu Kervansarayları Taş Tezyinatı (mezuniyet tezi, 1973), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi, s. 9-10; Ömür Bakırer, Onüç ve Ondördüncü Yüzyıllarda Anadolu Mihrabları, Ankara 1976, s. 156-157, 283 (şekil 29), rs. 71-74; K. Erdmann - H. Erdmann, Das Anatolische Karavansaray des 13. Jahrhunderts: Baubeschreibung-Die Ornamente, Berlin 1976, s. 54, 94-95, 142-147, tafel 76-95; K. Erdmann, a.e.: Katalog-Abbildungen, Berlin 1961, abbildungen 142-160, tafel XII; a.mlf., a.e.: Katalog-Text, Berlin 1961, s. 90-97; G. Schneider, Geometrische Bauornamente der Seldschuken in Kleinasien, Wiesbaden 1980, şekil: 48a, 14/110, 115, 145, 148-150, 156, 220b, 314b; a.mlf., Pflanzliche Bauornamente der Seldschuken in Kleinasien, Wiesbaden 1989, şekil: 5/254, 12/452; a.mlf., Türk Mimarisinden Çizimler, İstanbul 2000, s. 189; Yıldıray Özbek, "Tuzhisar Sultan Hanı", Anadolu Selçuklu Dönemi Kervansarayları (ed. Hakkı Acun), Ankara 2007, s. 175-193; Jerphanion, "Le Soultan Khan prés de Palas", Mélanges d'archéologie anatolienne, XIII, Beyrouth 1928, s. 92-102; Mahmut Akok, "Kayseri'de Tuzhisarı Hanı, Köşk Medrese ve Alaca Mescid Diye Tanınan 3 Selçuklu Mimari Eserin Rölevesi", Türk Arkeoloji Dergisi, XVII/2, Ankara 1969, s. 5-41; Gönül Öney, "Anadolu Selçuk Sanatında Ejder Figürleri", TTK Belleten,

XXXIII/130 (1969), s. 171-192; Yılmaz Önge, “Anadolu Türk Mimarisinde Köşk-Mescit Geleneği”, Önasya, V/52, Ankara 1969, s. 8-10; Şebnem Akalın, “Anadolu Selçuklu Kervansaraylarındaki Köşk-Mescitler”, STAD, I/1 (1987), s. 3-7.

Ayşe Denknalbant

SULTAN HASAN KÜLLİYESİ

XIV. yüzyılda Memlük Sultanı Hasan b. Muhammed b. Kalavun tarafından Kahire’de yaptırılan külliye.

Cami-medrese ve türbeden oluşmaktadır. Mehmed Ali Meydanı’nda Kal‘atülcebel’in Bâbülazb adlı kapısının karşısında yer alan yapının inşasına 757 (1356) yılında başlanmış ve 762’de (1361) yapımı ana hatlarıyla tamamlanmışsa da sultanın aynı yıl öldürülmesi yüzünden yarım kalan çalışmalar Sâdeddin Beşîr el-Câmedâr tarafından 764 (1363) yılına kadar sürdürülmüştür. Yapının önemli kısmı Sultan Hasan hayattayken tamamlandığı için 760’ta (1359) bir vakfiye düzenlenip açılışı yapılmıştır (vakfiyenin özeti için bk. Ali Paşa Mübârek, IV, 175-180).

Âbidevî ölçülerde inşa edilmiş olan yapı kale gibi teşkilâtlandırılmış mimari hususiyetleri sebebiyle değişik ayaklanmalar ve çatışmalarda aktif rol oynamıştır. Sarayın bulunduğu kaleyle yakınlığının da bu hususta rolü olmuştur. Dört minareli olarak planlanan külliyenin kapısı üzerinde bulunan minarelerinden biri inşaatın tamamlanması esnasında yıkılmış ve esas projeden vazgeçilmesine sebep olmuştur. Kalan iki minareden biri de 1070’te (1660) yıkılmış, fakat yerine daha sonra İbrâhim Paşa tarafından başka bir minare inşa ettirilmiştir (1082/1671). Ayaklanmalar ve çatışmalarla önemli ölçüde harap olan binanın türbe kısmını örten ahşap kubbe de 1071 (1661) yılında çökmüştür. Mevcut kubbe daha sonraki Osmanlı devri tâdilâtı sırasından kalmadır. Bu hasarın ardından uzunca bir süre cemaate kapalı kalan yapı önemli bir imardan sonra XVIII. yüzyılda hizmete açılmıştır.

Bir medrese olduğu kadar cuma namazlarına ayrılmış bir cami hizmeti de ifa edecek şekilde teşkilâtlandırılmıştır. Ana hatlarıyla dört eyvanlı bir cami planı gösteren bina özellikle devâsâ ölçüleriyle dikkat çeken bir eser olup tek bina bloğunu kaplamaktadır. Dıştan 150 × 68 m. ölçülerindeki bina tam bir dikdörtgen olmayıp inşaatın yapıldığı mahallin vaziyetine göre çarpık durumdadır. Binanın ana kısmıyla bir dirsek teşkil eden giriş kısmı yukarıya

doğru uzayan yüksek cümle kapısıyla dikkat çekmektedir. 145 m. enindeki kuzey duvarında yer alan ve 20 m. eniyle

37,80 m. yüksekliğe sahip bulunan cümle kapısından üstü üç taraftan üç yarım kubbeyle çevrili pandantifler üzerinde yükselen bir kubbeyle örtülü hole geçilir. Bu holden dirsek teşkil eden giriş dehliziyle merkezî avluya açılan tonoz örtülü dehlizlere girilir. Dehlizler vasıtasıyla ulaşılan merkezî kare avlu dev ölçülerdeki dört eyvanla dört taraftan çevrelenmiştir. Bu eyvanların en büyüğü olan ve cuma camii olarak ibadet mekânını teşkil eden kıble yönündeki eyvanıdır. Doğu cephesindeki bu eyvan 26 m. genişliği, 29 m. yüksekliğiyle İslâm mimarisinin bu husustaki en büyük örneklerinden birini teşkil etmektedir ve tuğla bir tonozla örtülüdür. Avluya açılan büyük eyvanların arasına gelen yan kısımlarda bulunan kapılardan eyvanların yanlarında yer alan medrese bölümlerini teşkil eden kısımlara girilmektedir. Avlunun ortasında 766 (1364-65) tarihli bir şadırvan bulunmaktadır. Bu şadırvan sekizgen planlı olup ahşap bir kubbeyle örtülüdür.

Eyvanların arasında köşelerde mevcut medreselerin her biri kendi içlerinde yer alan merkezî bir avlu etrafında teşkilâtlandırılmış olup kıble istikametinde mevcut birer eyvana sahiptir. Avlu çevresinde bulunan dört katlı mekânlar da medreselerde tahsil gören talebeler ve diğer görevlilere ayrılmış kısımlardan ibarettir. Bu medreselerin en genişi, ibadet mekânı olarak faaliyet gösteren büyük kıble eyvanının sağında yer almakta olup Hanefî mezhebine ayrılmıştır. Eyvanın solunda ikinci büyük medrese Şâfiî mezhebine, avlunun diğer köşelerinde yer alan daha küçük medreseler Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine tahsis edilmiştir.

Kıble eyvanının önünde yer alan ve ana bina bütününün dışına taşan türbe kare planlıdır ve ibadet mekânının solunda bulunan bir kapı ile külliyeye bağlanmaktadır. Türbe, 21 m. genişliğinde kenarlarıyla kare plana sahip bir mekân olup üzeri ahşap bir kubbeyle örtülüydü. İstalaktitli pandantifler tarafından taşınan bu kubbenin çökmesinden sonra bugün mevcut olan kubbe yapılmıştır. Türbede Sultan Hasan değil oğlu Şehâbeddin Ahmed (ö. 788/1386) medfundur.

Külliyenin çeşitli bölümlerinde renkli mermer kaplamalarla teşkil edilen

tezyinatın zenginliği göz doldurmaktadır. Bu bölümler dışında külliyenin en zengin süslemeleri kıble eyvanıdır. Kıble eyvanının üç duvarını dolaşmakta olan alçı (stuko) malzemeyle yapılmış kitâbe şeridi Memlük süsleme zevkini gösteren en güzel örneklerden biridir. Kitâbe şeridinde bulunan kûfî yazıların zemininde bitki ve çiçek motifleri vardır. Benzer bir süsleme Hanefî eyvanında bulunmaktadır. Külliyenin cümle kapısı süslemeleri, tamamlanmamış olmakla birlikte oyma taş işçiliği istalaktitli merkezî nişinin düzeni ve en üstte yer alan kornişiyle dikkat çekmektedir. Binanın 84 m. yüksekliğindeki sekizgen minaresi orijinal olup taş dolgu geometrik tezyinatıyla ilgi uyandırmaktadır. Minare sekiz sütun üzerinde yükselen soğan biçimi bir örtü kısmıyla nihayetlenmektedir.

Mermer tezyinatın sık olarak kullanılmış bulunduğu külliyenin renkli taş süslemeli mihrabı ve minberi mermerden olup İslâm âleminin olduğu kadar Memlük sanatının da en güzel örnekleri arasında yer almaktadır. Kıble eyvanında mevcut “dikketü’l-mübelliğ” de (namaz sırasında imamın tekbirlerini tekrarlayan kimsenin durduğu yer) mermer işçiliğinin en güzel örneklerindendir. Her yönüyle müstesna hususiyetler gösteren külliyenin bronz kapıları 819 (1416) yılında Sultan el-Melikü’l-Müeyyed Şeyh el-Mahmûdî tarafından kendi camisine nakledildiği için bugün o camide bulunmaktadır. Buna rağmen külliyenin bazı bölümlerinde mevcut bronz kapılar Sultan Hasan devrinden kalma olup altın ve gümüş dolgularla tezyin edilen bu kapılar üzerinde Sultan Hasan’ın ismine ve unvanlarına rastlanmaktadır. Camiden gelme çok sayıdaki cam kandil ve bronz şamdan Kahire’deki İslâm Eserleri Müzesi’nde saklanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ali Paşa Mübârek, el-Ḫıṭaṭü’t-Tevfîḳıyye, Bulak 1306, IV, 174-181; Hasan Abdülvehhâb, Târîḫu’l-mesâcidi’l-es̱eriyye fi’l-Ḳāhire, Kahire 1946, s. 165-181; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1972, s. 123-125; Suâd Mâhir Muhammed, Mesâcidü Mıṣr ve evliyâʾühe’ṣ-ṣâliḥûn, Kahire 1399/1979, III, 276-290; The Architecture of the Islamic World (ed. G. Michell), London 1984, s. 227; D. Behrens-Abouseif, The Minarets of

Cairo, Cairo 1985, s. 96-101; a.mlf., Islamic Architecture in Cairo: An Introduction, Leiden 1989, s. 122-128; J. D. Hoag, Islam, Stuttgart 1986, s. 86-89.

A. Engin Beksaç

SULTAN HÜSEYİN ŞAH

(bk. HÜSEYİN MİRZA).

SULTAN KAYITBAY KÜLLİYESİ

(bk. KAYITBAY KÜLLİYESİ).

SULTAN MAHMUD MEDRESESİ ve SEBİLKÜTTÂBI

Kahire'de Osmanlı Padişahı I. Mahmud'un yaptırdığı külliye.

Habbâniye caddesinde yer alan ve bir medrese ile sebilküttâbdan meydan gelen bu küçük külliye, kitâbelerine göre I. Mahmud adına Dârüssaâde Ağası Moralı Beşir Ağa tarafından 1164 (1751) yılında inşa ettirilmiştir. Medrese günümüzde Mısır Eski Eserler Kurumu'nun Güney Teftiş Binası olarak hizmet vermektedir. 1883 ve 1952 yıllarında elden geçirilen sebilküttâbda yakın zamanlarda da birtakım onarımlar yapılmaktaydı.

Port Said caddesine bakan kuzeybatı cephesinin ortasında taçkapı yer almaktadır. Batı köşesindeki sebilküttâba kadar 41,5 m. uzunluğa sahip olan medresenin cephesi iki katlıdır. Alt katta dört tanesi taçkapının sağ tarafında, altı tanesi solda olmak üzere toplam on dükkâna yer verilmiş, günümüzde yol seviyesinden biraz aşağıda kalan dükkânlar beşik tonozla örtülmüştür. Üst katta ise portalin sağında üç, solunda beş olmak üzere toplam sekiz dikdörtgen şekilli ve demir parmaklıklı pencere açılmıştır. Bunların altında ve üstünde cepheyi boydan boya kateden bitkisel motifli iki süsleme kuşağı mevcuttur. Dendanlarla nihayetlenen cephenin ortasındaki taçkapı, iki mermer sütuna dayanan 3,10 m. genişliğinde ve 0,68 m. derinilğindeki sivri kemerli bir niş içinde, açıklığı 1,90 m., yüksekliği 3,15 m. olan düz atkı taşlı bir kapı ile onun üzerinde iki taraftan birer sütunçe ile sınırlanmış dikdörtgen şekilli, ahşap şebekeli bir pencereden ibarettir. Üst üste bindirilmiş dilimlerden oluşan kemeriyle dikkat çeken taçkapının çevresi bitkisel ve geometrik motifli kuşaklarla çevrilmiştir. Kapı alınlığında ve kemer köşeliklerinde beyaz zemin üzerine mavi renkli bitkisel desenli, İstanbul'dan getirildiği tahmin edilen çiniler bulunmaktadır. Alt katında dokuz adet dükkân yer alan ve üst katında hücrelere ait farklı şekil ve boyutlarda pencerelerle onların arasında süsleme kuşakları bulunan güneydoğu ve güneybatı cepheleri buradan geçen sokağın şekline uydurulduğundan düzgün bir hat teşkil etmemektedir.

Medresenin kuzeydoğu yönünü başka yapılar kapatırken batı köşesini sebilküttâb işgal etmektedir. Sebilin giriş cephesi kuzeybatı yönünde ve 7,75 m. uzunluğundadır. Cephenin ortasında üzerinde yapım kitâbesi yer alan düz atkı taşlı giriş kapısı mevcuttur. Kapı alınlığında ve kemer köşeliklerinde beyaz zemin üstüne mavi, yeşil ve kırmızı renkli nar çiçeğiyle bitki yaprağı dalı motifli çini levhalara yer verilmiştir; bunlar XVI ve XVII. yüzyıllarda Osmanlı mimarisi örneklerinde kullanılan klasik örneklerdendir. Hemen üzerinde karanfil desenli bronz şebekeli bir dikdörtgen pencere vardır. Kemerin çevresini girift bitki, dal ve yapraklarından oluşan bir süsleme kuşağı dolanmaktadır. Üst seviyede küttâba ait pencereler açılmış olan cephede bir niş içerisinde taş musluklu bir de çeşme vardır.

Yapının batı köşesini işgal eden, yarım yuvarlak biçiminde, 22,50 m. uzunluğundaki sebilküttâb cephesi de iki katlıdır. Alt kat sebil cephesidir. Burada üç basık kemer içinde yuvarlak kemerli üç açıklık vardır. Bunların genişliği 2,40, yüksekliği 2,80 metredir. Kemerler alt kısımları dilimli, üst bölümleri burmalı, ortaları bitkisel süslemeli çifte mermer sütuna oturmaktadır. Açıklıkların her birinin önünde iki taraflı merdivenlerle ulaşılan, üçer taş konsol üzerine yerleştirilmiş birer mermer tabla mevcuttur. Bunların altında temizlik için su akıtmaya yarayan birer küçük açıklık bulunmaktadır. Siyah-beyaz taştan kemerlere sahip sebil açıklıkları Barok üslûpta akant yapraklarıyla ay çiçeği motifli bitkisel süslemeli bronz parmaklıklıdır. Açıklıklar 1952 yılındaki tamir sırasında tuğla ile örülerek kapatılmıştır. Daha üstte Sultan Mahmud'a ait tuğralar, madalyonlar içerisinde ve kuşak halinde yapımla ilgili kitâbeler ve bitkisel süslemelerle tezyin edilmiş olan cephe bir mukarnas dizisi ve üzerindeki bir ahşap sundurma ile son bulmaktadır. Üstteki küttâb cephesi, dört mermer sütuna oturan beş yuvarlak kemerle dışarı açılmakta olup sebildeki gibi yarım daire şekillidir. Burası da bir ahşap saçakla nihayetlenmektedir. Sebilküttâbın sağ tarafında 7,25 m. uzunluğundaki cephenin ortasına yerleştirilmiş olan ve mektebe geçit sağlayan kapıda da yoğun biçimde Anadolu'dan getirilmiş çini levhalarla bitkisel ve geometrik süslemelere yer verildiği görülmektedir. Bunun hemen solunda kemerli bir nişten ibaret musluklu bir çeşme daha bulunmaktadır.

Kuzeybatıdaki cephenin ortasındaki taçkapıdan dokuz basamaklı bir

merdiven vasıtasıyla her kenarı 18,50 m. olan kare şekilli medresenin avlusuna geçilmektedir. Ortasında dört mermer sütuna oturan çok renkli süslemeli bir ahşap kubbeyle örtülü şadırvan yer almaktadır. Güneydoğu kanadının ortasında dershane mevcuttur. 9,05 m. uzunluğundaki dershane cephesinde ortada üç dilimli kemerli bir niş içinde düz atkı taşlı kapı ve onun üzerinde dikdörtgen şekilli, mukarnaslı pencereden ibaret girişle onun iki yanında birer pencere yer almaktadır. Dershane 7,10 × 7,60 m. ölçülerinde yaklaşık kare planlı bir mekândan ibarettir. Güneydoğu duvarının ortasında sade görünümlü bir mihrap bulunduğundan dershane aynı zamanda mescid olarak kullanılmaktadır. Ahşap tavandaki çok renkli bitkisel süslemeler dikkat çekicidir. Tavanın hemen altındaki yazı kuşağının sonunda Hattat Hasan Rüşdü'nün imzası yer almaktadır. Dershanenin kuzeydoğu tarafında buraya bir kapıyla bağlanan bir okuma salonu varken güneybatı tarafına da bir oda bitiştirilmiştir. Dershanenin sağında iki, solunda bir olmak üzere bu kanatta üç gözlü revak düzeni

mevcuttur. Kuzeybatı, güneybatı ve kuzeydoğu yönlerinde altı mermer sütuna oturan beş gözlü revaklar avluya açılır. Bunların ardında birer küçük kubbeyle örtülü, avluya açılan birer kapı ile birer penceresi bulunan ve duvarlarında dolap nişlerine yer verilen öğrenci hücreleri vardır. Hücreler birer küçük kubbeyle örtülürken revaklar köşelerde kubbe, diğer yerlerde düz ahşap örtüyle kapatılmıştır. Yirmi hücreye sahip medresenin doğu köşesindeki yuvarlak kemerli bir kapı ile on iki basamaklı merdivene, oradan da mutfak, banyo ve tuvaletler gibi ek birimleri ihtiva eden alt kattaki bölüme geçiş sağlanmaktadır.

Kuzeybatıdaki kapıdan sebilhâneye bitişik dikdörtgen planlı odaya geçilmektedir. Sebilin altında ortadaki iki ayağa oturan kemerlerin taşıdığı ve altı kubbenin örttüğü bir sarnıç yer almakta, buraya sebilin doğu tarafındaki odadan bir merdivenle inilmektedir. Sebil dikdörtgen planlı bir odadan ibarettir. Dördüncü kenarı üç açıklıklı yarım daire şeklindedir. Zemini ve kuzeydoğu duvarının alt bölümü mermer kaplamalıdır. Üst bölümü ise beyaz zemin üzerine mavi, yeşil ve kırmızı renkli vazodan çıkan çiçek, nar çiçeği, karanfil, lâle vb. bitkisel desenleri içeren çini levhalarla kaplanmıştır. Sebilin güneydoğu ve kuzeybatı kenarlarında da birer dikdörtgen niş vardır. Açıklıkların önünde birer mermer havuz mevcuttur. Ahşap tavanı değişik renklerde geometrik ve bitkisel süslemelidir.

Güneybatıdaki küttâbın giriş kapısının içinde, sağda bir büyük oda bulunurken solda günümüzde tuvalet olarak kullanılan, ancak orijinalde dıştaki çeşmeye su temin eden mermer havuzun yer aldığı bir mekân mevcuttur. Holün karşısındaki merdivenle küttâba çıkarken ikinci katta solda dikdörtgen planlı bir oda vardır. Üçüncü katta ise sağdaki kapıdan küttâba bitişik düzgün bir plan göstermeyen dehlize ulaşılır. Sağında kareye yakın planlı bir oda ile tuvalete, karşısında kare planlı bir odaya ve solda küttâba açılan pencereye yer verilmiştir. Ahşap tabanı ve tavanı yenilenmiş olan küttâb sütunlara oturan beş yuvarlak kemerle dışarı açılmakta ve tavan altındaki yazı kuşağı orijinalliğini muhazafa etmektedir.

Sünnî İslâm inancının okutulması bakımından Eyyûbî ve Memlük medreseleriyle paralellik gösteren Osmanlı dönemi Kahire medreselerinden Sultan Mahmud Medresesi plan ve mekân anlayışı açısından daha ziyade Anadolu'daki eğitim kurumlarıyla yakın benzerlik içerisindedir. Dört yönden revak ve hücrelerle kuşatılan avlulu planı sebebiyle Edirne II. Bayezid (893/ 1488), Tophane Kılıç Ali Paşa (988/1580), Sultan Ahmed (1609-1616), Nevşehir Damad İbrâhim Paşa (1726-1727) ve İstanbul Nuruosmaniye (1755) medreseleriyle benzeşmektedir. Diğer taraftan bitişiğindeki sebilküttâb bir Memlük yapı tipi olarak karşımıza çıkmasına rağmen yarım daire biçiminde dışarı taşıntı yapması sebebiyle başşehirdeki sebillerle benzerlik göstermektedir. Hatta Kahire'deki ilk yarım daire planlı sebilküttâb bu yapıdır. Bu sebeple daha sonra yapılan eserlere de öncülük ettiği anlaşılmaktadır. Osmanlı medeniyet ve kültürünün eyaletlere nasıl taşındığını gösteren çarpıcı bir örnek olarak Sultan Mahmud Medresesi ve Sebilküttâbı hâlâ ayaktadır ve yerli yabancı birçok kimsenin ziyaret ettiği mekânlardan biri olarak Kahire'nin mimari mirasında önemli bir yer tutmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ali Paşa Mübârek, el-Ḫıṭaṭü't-Tevfîḳıyye, Kahire 1983-87, III, 90, 245; VI, 159, 180-181; M. van Berchem, Materiaux pour un corpus inscriptionum

Arabicorum: Egypte, Paris 1903, s. 445; Rebî‘ Hâmid el-Halîfe, Fünûnü’l-Ḳāhire fi’l-ʿahdi’l-ʿOs̱mânî, Kahire 1984, s. 43; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1984, s. 303-305; a.mlf., Osmanlı Devri Mimarisi, İstanbul 1986, s. 382-383, 538-544; Mahmûd Hâmid el-Hüseynî, el-Esbiletü’l-ʿOs̱mâniyye bi-medîneti’l-Ḳāhire, 1517-1798, Kahire 1988, s. 232-247; C. Williams, Islamic Monuments in Cairo, Cairo 1993, s. 149; Abdullah Atia Abdülhafız, Osmanlı Döneminde İstanbul ile Kahire Arasında Mimari Etkileşimler (doktora tezi, 1994), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 97, 103-105; A. Raymond, Osmanlı Döneminde Arap Kentleri (trc. Ali Berktay), İstanbul 1995, s. 107; Ahmet Ali Bayhan, Mısır’da Osmanlı Devri Mimarisi (doktora tezi, 1997), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 139-142, 286-292; M. Ebü’l-Amâyim, Âs̱ârü’l-Ḳāhireti’l-İslâmiyye fi’l-ʿaṣri’l-ʿOs̱mânî (nşr. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul 2003, s. 385-394.

Ahmet Ali Bayhan

SULTAN MECİD GANÎZÂDE

(1866-1937)

Azerbaycanlı eğitimci, yazar.

Şamahı'da doğdu. Ünlü Dede Güneş neslinden olan babası Hacı Murtazali iyi eğitim görmüş bir tüccardı. Ganîzâde ilk tahsilini Seyyid Azim Şirvânî'nin usûl-i cedîd okulunda, orta tahsilini 1878-1883 arasında Şamahı Rus-Tatar mektebinde, yüksek tahsilini 1883-1887 yıllarında Tiflis'te Aleksandrovski Muallimler Enstitüsü'nde tamamladı. Müslüman öğretmenlerin şehirlerdeki resmî okullarda çalışmaları yasak olduğundan bir köy okuluna tayin edilince okul arkadaşı Habibbey Mahmudbeyov'la birlikte Bakü'de ilk özel Rus-Müslüman Mektebi'ni açtı (1887-1891). Okulda Rusça'nın yanında Azerbaycan Türkçesi, Farsça, fen dersleri, din dersleri de önemli yer tutuyordu. Azerbaycan eğitim tarihinde bir dönüm noktası sayılan bu okulun kazandığı başarıyla çeşitli yerlerde benzerleri açıldı. Rus hükümeti, bu tip resmî mektepler açarak müslümanları kontrol altına almaya karar verince mektep 1891'de Bakü şehir idaresi yönetimine alınıp iki ayrı okul haline getirildi. Ganîzâde bunlardan birine müdür tayin edildi. 1893'te Gaspıralı İsmâil Bey'le birlikte Türkistan'a gitti ve Semerkant'ta İsmâil Bey'in açılmasına ön ayak olduğu usûl-i cedîd okulunda kısa bir süre öğretmenlik yaptı.

1896'da Sovgat adlı çocuk dergisiyle Nubar adlı aylık bir dergi ve Çırağ isminde bir gazete, 1897'de Câm-ı Ma'rifet adlı haftalık bir gazete çıkarmak istediyse de Rus idaresinden izin alamadı. 1898-1905 yılları arasında Bakü'de İkinci Dereceli Âlî İbtidâî Mektebi'nde müdürlük yaptıktan sonra Kafkasya'daki tek Rus öğretmen okulu olan Gori Muallimler Seminaryası'nın Azerbaycan Şubesi'nde (1905-1908), Bakü ve Dağıstan vilâyetleri mekteplerinde (1908-1917) eğitim müfettişliği yaptı. 1917'de Vilâyet Halk Mektepleri'nin müdürü oldu. Aynı yıl İslâm birliğini savunan İttihad Partisi'nden milletvekili oldu. Ağustos 1919'da meclis başkan yardımcılığına seçildi. Meclis görüşmelerinde İttihad Partisi ile Müsâvat Partisi arasındaki tartışmalarda önemli rol oynayan Ganîzâde,

Müsâvat Partisi’ne karşı tavır aldı. Sovyet döneminde Azerbaycan Halk Maarif Komiserliği’nde ders kitapları ve ders materyallerini hazırlayan şubenin müdürü (1920-1925), Bakü eğitim müdürlüğü müfettişi (1925-1929) olarak çalıştı, harp okulunda ve sanayi enstitüsünde ders verdi. 1923’te Azerbaycan’ı Tedkik ve Tetebbu Cemiyeti’nin sorumlu kâtibi tayin edildi. 1930’lu yıllarda Azerbaycan Devlet İlmî Tedkikat Ensititüsü’nde sözlük komisyonu üyeliğine seçilerek sözlüğün “K” harfini hazırladı. 1937’de rejim karşıtı olduğu gerekçesiyle tutuklanarak ölüme mahkûm edildi. Hakkında bir monografi yazan Heyrulla Memmedov kaynak vermeden onun 1942’de yetmiş altı yaşında öldüğünü belirtmektedir.

1905-1920’li yıllar arasında Hayat, İrşâd, Debistân, Rehber, Maârif ve Medeniyet, Edebiyat Gazeti gibi süreli yayınlarda Şeyda, Sûfî, S. Ganîzâde imzalarıyla eğitim ve ahlâk gibi çeşitli konularda yazılar yazmış, 1921’de M. Mahmudbeyov ve Ali İskender Câferzâde ile birlikte Maârif adlı çocuk dergisini yayımlamıştır. Ayrıca Azerbaycan mekteplerinin Türkçe, Rusça ve Farsça gibi dil eğitimi konusunda büyük ihtiyaç duyduğu ilk modern dil bilgisi kitaplarını kaleme almış, okuma kitapları ve sözlükler yazmıştır. Defalarca basılan bu eserler uzun yıllar temel ders kitapları olarak kullanılmıştır.

Eserleri. 1. Polneyşiy Samoučitel Tatarskogo Yazıka Kavkazskogo: Azerbaydjanskogo Nareçiya. Eserin birinci ve ikinci bölümleri Türkçe olarak İstilâh-ı Azerbaycan (1890) adını da taşır. Kitabın birinci bölümünde fonetik, ikinci bölümünde morfoloji ve sentaks konuları işlenmiştir. Kitabın üçüncü bölümü Lüget-i Rusî ve Türkî (1890, 1904 [genişletilmiş]), dördüncü kısmı Rus Dilinin Dilmancı (1894) adıyla basılmıştır. 2. Samoučitel Russkogo Yazıka: Rus Dilinin Müellimi (1896). Kitap Rusça öğrenmek isteyenler için kaleme alınmıştır. 3. Elifbâ-yı Müteherriki (1897). İlkokullarda kolay okumayı ve yazmayı öğretmek için Arap harfleri tek tek kartonlar üzerine yazılmış ve bunlar yan yana getirilerek kelimeler oluşturulmuştur. 4. Kilîd-i Edebiyyât (1901, 1909). Ali İskender Câferzâde ile birlikte yazdıkları Farsça dil bilgisi ve okuma kitabıdır. 5. Tülkü ve Çakçakbey (1894, 1910). Çocuklar için yazdığı manzum mizahî masallardır. 6. Mektûbât-ı Şeydâ Bey Şirvânî (Muallimler İftiharı, 1898; Gelinler Hamayili, 1900). Azerbaycan edebiyatının ilk realist romanlarından biri olan iki bölümlük bir eserdir. Müellifin Allah Hovfu

(1906), Gurban Bayramı yahud On Gün Riyazet (1907) gibi eserleri modern Azerbaycan nesrinin gelişme seyrinde önemli yer tutar. Sovyet döneminde yazdığı XIX. Esrin Ahir İllerinde Maarif ve Edebiyata Dair Hatirelerim adlı eseri Heyrulla Memmedov tarafından bulunarak Sultan Mecid Genizade: Gelinler Hemayili adlı kitap içinde neşredilmiştir (1986).

Ganîzâde, yaptığı tercüme ve adaptasyonlarla modern Azerbaycan edebiyatı ve tiyatrosunun gelişmesine de hizmet etmiş, bazı tiyatro eserlerinin sahneye konulmasında rejisörlük yapmıştır. Bu eserleri arasında şunlar sayılabilir: Tolstoy'dan Evvelimçi Şerabçı (tebdil, 1894); A. F. Pogosski'den Allah Divanı (hikâye, 1896), Nabekâr Konşu (hikâye, 1912); Myasnitsi'den Horhor (vodvil, 1908, 1910); V. A. Dyaçenko'dan Gurbana Gurba; G. Sandukyan'dan Ahşam Sebri Heyir Olur (komedi, iktibas, 1908, 1913); Ter Grigorov'dan Dursuneli ve Ballıbadı (komedi, 1910). 1891'de yazdığı, Rus sansürünün basılmasına ve oynanmasına izin vermediği, konusu tarihten alınmış Gönce Hanım adlı komedisi kayıptır. Sovyet döneminde eserlerinin bir kısmı ilk defa Abbas Zamanov tarafından toplanarak Sultanmecid Genizade: Seçilmiş Eserler adıyla yayımlanmış (Bakı 1965, 2006); daha sonra Heyrulla Memmedov, Sultan Mecid Genizade: Gelinler Hemayili'ni (1986) ve M. M. Kâtipli - G. İ. Musayev de iki ciltlik Seçilmiş Eserleri'ni neşretmiştir (1990).

BİBLİYOGRAFYA

Abbas Zamanov, "Yazıçı, Müellim, Maarif Hadimi", Sabir Bu Gün, Bakü 1985, s. 159-172; Heyrulla Memmedov, Ekinçi'den Molla Nesreddin'e Geder, Bakü 1987; "Sultan Mecid Genizâde", Başlangıcından Günümüze Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi, Ankara 1993, I, 147-152; İsa Hebibbeyli, XX. Esrin Evvelleri Azerbaycan Yazıçıları, Bakü 2004, s. 8-12; İsmail Gaspıralı, "Ak Gül Destesi Yaki Edebiyat-ı Cedide Hademeleri [Sultan Mecit Ganizade]", Tercüman, sy. 15, Kırım 17 Fevral 1906 / 7 Muharrem 1324; "Genizade Sultan Mecid Hacı Murtuzelioğlu", Azerbaycan Halk Cumhuriyeti Ensiklopediyası, Bakü 2005, I, 149-150.

Yaşar Karayev - Yavuz Akpınar

SULTAN MURAD KÜLLİYESİ

Üsküp'te XV. yüzyılda inşa edilen külliye.

Üsküp'te şehir merkezine hâkim bir tepede yer alan külliye cami, medrese, mektep ve imaret yapılarından meydana gelir. Beyhan Sultan Türbesi ve Dağıstanlı Ali Paşa aile türbeleriyle saat kulesi zamanla külliye yapıları içine dahil olmuştur. Vakfiyesi tesbit edilemediğinden külliyeye ait başka yapıların bulunup bulunmadığı hakkında kesin bilgi yoktur. Cami, türbeler, saat kulesi ve cami hazîresindeki bazı mezar taşları günümüze ulaşmıştır. 1932 yılına kadar faal olan medresenin, 1960'lı yıllara ait fotoğraflarında yapıların cami avlusunun güneybatı köşesinde kümelendiği görülmektedir. Zamanımıza ulaşmayan imaretin medresenin yanında bulunduğu tahmin edilmektedir (Kumbaradÿi-Bogoević, Osmanliski, s. 16).

Cami. Halk arasında ve arşiv kayıtlarında Hünkâr Camii, Câmi-i Kebîr, Câmi-i Atîk ve saat kulesine yakınlığı sebebiyle Saat Camii olarak da adlandırılır. Caminin giriş kısmında bulunan üç onarım kitâbesinde gerek inşa tarihi gerekse geçirdiği onarımlar hakkında ayrıntılı bilgiler yer almaktadır. Celî sülüs hattıyla yazılmış üç satırlık Arapça kitâbede caminin 840'ta (1436-37)

II. Murad tarafından yaptırıldığı, 944'te (1537-38) yangın geçirdiği, ertesi yıl başlayan onarımın 949'da (1542) tamamlandığı belirtilmektedir. On üç beyitlik ta'lik hatlı ikinci kitâbede 1689'da Üsküp'ün Avusturyalılar tarafından işgal edildiği dönemde tahrip olan yapının yirmi üç yıllık bir aradan sonra 1124 (1712) yılında III. Ahmed tarafından onartıldığı anlatılmaktadır. Tahribat neticesinde sadece dört duvarı ve kısmen minaresi ayakta kalabilen cami bu onarımda âdeta yeniden inşa edilmiştir. Son cemaat yerindeki üçüncü kitâbede caminin 1329'da (1911) Sultan Reşad tarafından tamir ettirildiği, avlu kapısı üzerinde yer alan diğer kitâbede de Sultan Reşad'ın ziyareti sebebiyle aynı yıl yenilendiği ve açılışın bizzat padişah tarafından yapıldığı belirtilmektedir (onarımlarla ilgili kitâbeler hakkında bk. a.g.e., s. 17-22). Türkiye ve Makedonya'daki arşiv kayıtlarında caminin geçirdiği tamirlerle ilgili belgelere rastlanmaktadır

(BA, 1455 Tarihli Mufassal Tahrir Defteri, nr. 12, vr. 134a; 1529 Tarihli Tahrir Defteri, nr. 149, vr. 6-7; 1544 Tarihli Tahrir Defteri, nr. 232, vr. 7-8; 1567-1568 Tarihli Tahrir Defteri, nr. 4, vr. 5a; 1542-1543 Tarihli İcmal Defteri, nr. 217; Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü Arşivi, 1569 Tarihli Tapu Defteri, nr. 190, vr. 5b-6a). Makedonya Millî Arşivi'ndeki belgeler A. Matkovski, A. Stojanovski, G. Elezović, H. Kaleši - M. Mehmedovski tarafından yayımlanmıştır. 26 Temmuz 1963'te Üsküp'te meydana gelen şiddetli depremde büyük hasar gören cami, 1966-1977 yılları arasında Makedonya Cumhuriyeti Eski Eserleri Koruma Enstitüsü tarafından onarılmıştır. UNESCO'nun maddî katkılarıyla yapılan bu onarımda beden duvarları güçlendirilmiş, istinat duvarı ve çatısı yenilenmiş, minarenin şerefeden sonraki kısmı tamamlanmış, duvar süslemeleri, üzerlerinden kimyasal boyalarla geçilerek tazelenmiş, iç dekorasyon elden geçirilmiştir.

Cami 34,60 × 27,75 m. ebadında, derinlemesine dikdörtgen planlı ve çok ayaklı olup harimkıble eksenine dik, iki sıra üçer ayakla üç sahından oluşmaktadır. Orta sahın geniş, yan sahınlar daha dardır. Ayaklar sadece kıble eksenine doğru kemerlerle bağlıdır. Caminin dört ayağa oturan, yuvarlak kemerli, yanları kapalı, beş bölümlü bir son cemaat yeri vardır. Yapının üzeri içten düz ahşap bir tavanla, dıştan son cemaat yerini de içine alacak şekilde kırma bir çatıyla örtülüdür. Caminin 1966-1977 restorasyonunda çalışan Afrodita Tanevska (s. 187-192) harimin orijinal örtüsünün tonoz olduğunu ifade etmektedir. Gerek yapının mimari konstrüksiyonu, gerekse Üsküp'te aynı döneme ait Karlıili Beyi Mehmed Bey (Burmalı) Camii'nin üst örtüsünün tonozlu olması bu yapının da tonozla örtülmüş olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir. Ekrem Hakkı Ayverdi, Semavi Eyice ve Gliša Elezović orta sahın bölümünün tonoz, yan sahınların kubbelerle örtülmüş olabileceği görüşündedir.

Caminin her cephesinde altlı ve üstlü dörderden sekizer pencere olmak üzere toplam yirmi dört pencere vardır. Alttakiler sivri sağır kemerli, düz lentolu, üsttekiler yuvarlak kemerli ve alçı şebekelidir. Alt sıra pencerelerin sağır kemerli alınlıklarında alçı üzerine işlenmiş bitki süslemeleri vardır. Minarede ve son cemaat yerinde kesme taş kullanılmıştır. Beden duvarları ise enine bir sıra kesme taş, iki sıra tuğla, dikine kesme taş aralarına bir sıra tuğla olmak üzere kafesleme tekniğine sahiptir. Kapalı olan son cemaat yerinin her iki yanında birer pencere açıklığı, son cemaat yerindeki giriş

kapısının her iki yanında birer mihrâbiye bulunmaktadır. Caminin kuzeybatısında yer alan minarenin şerefesine kadar 114 basamakla çıkılmaktadır. Bu rakam Kur'ân-ı Kerîm'in sûre sayısına tekabül etmektedir. Caminin bugünkü süsleme kompozisyonu 1911'de gerçekleştirilen onarıma aittir. 1966-1977 onarımında kıble duvarının güneydoğu tarafında, mihrap yanındaki birinci sıra pencere alınlığında bulunan mavi renk bitkisel süslemelerden sağlam olan bir bölüm ortaya çıkarılmış, bakımı yapılarak koruma altına alınmıştır. Bu süslemelerin XVIII. yüzyılda yapılan onarıma ait olduğu tahmin edilmektedir. Son cemaat yerinin girişi üzerindeki kitâbenin iki yanında ve kuzey duvarındaki ikinci sıra pencerelerin aralarında dikdörtgen panolar içerisinde İstanbul Süleymaniye Camii, Ayasofya Camii ve Edirne Selimiye Camii'nin tasvirleri görülmektedir. Caminin içerisinde kemer yüzeyleriyle pencerelerin üst kısımlarında rûmî ve palmetlerden oluşan bir süsleme kompozisyonu vardır. Harimin ahşap tavanın ortasında on iki dilimli bir gülbezek motifi bulunmaktadır.

Erken Osmanlı dönemi mimari özelliklerini taşıyan Sultan Murad Camii, Bursa Ulucamii (Muradiye), Edirne Eskicamii (Üç Şerefeli Cami) ve Filibe Sultan Murad Hudâvendigâr Camii ile aynı dönemde inşa edilmiştir ve önemli ölçüde benzerlikler göstermektedir. Üsküp'ün en büyük camilerinden olan yapı, mimari özellikleriyle erken dönem Osmanlı mimarisinin Balkanlar'daki en önemli örneklerindendir. Günümüzde aslî fonksiyonunu sürdüren caminin hazîresinde değişik dönemlere ait mezar taşları bulunmaktadır. Kadın başlıklı mezar taşlarıyla şâhidesi mihrap nişli olan mezar taşları ve sanduka şeklindeki mezar bunların arasında en ilgi çekenleridir.

Medrese. Evliya Çelebi'nin Üsküp'ün en tanınmış medreselerinden biri olarak tanımladığı medrese (Seyahatnâme, V, 556) cami avlusunun güneybatı köşesinde bulunmaktaydı. Cami ile aynı tarihte inşa ettirilen medresenin günümüze gelen

fotoğraf ve kartpostallarından cami gibi iki sıra tuğla, bir sıra kesme taşla almaşık duvar örgüsüne sahip olduğu görülmektedir. Lidya Kumbaracı-Bogoyeviç medresenin orijinal halinin kubbe ile örtülü olduğu düşüncesindedir (Osmanliski, s. 22). 1712 yılındaki onarımda medrese de

cami gibi çatı ile örtülmüş olmalıdır. Yahya Kemal Beyatlı, 1884'te öğrenim gördüğü bu medresenin Sultan II. Murad Camii mihrabının arkasında yer aldığını belirtmektedir. Yahya Kemal'in 1932 yılına kadar faaliyetini sürdürdüğünü söylediği medrese 1963 depreminde tahrip olduktan sonra yıkılmış, günümüze sadece temel izleri kalmıştır.

Beyhan Sultan Türbesi. Sultan Murad Camii avlusu içinde caminin güneybatı köşesinde yer almaktadır. Beyhan Sultan, Bikiy Han ve Beyhan Baba isimleriyle adlandırılan türbenin girift sülüs hatla yazılmış dört beyitlik kitâbesinin tarih beytinden 964 (1557) yılında inşa edildiği anlaşılmaktadır. Beyhan Sultan'ın kimliği konusunda farklı görüşler vardır. Yahya Kemal onun II. Bayezid'in kızı olduğunu söyler. G. Elezović'e göre ise (Glasnik Skopskoog, s. 189), Kanûnî Sultan Süleyman'ın kızıdır. Dušanka Bojanić, Beyhan Sultan'ın Yavuz Sultan Selim'in kızı olduğunu belirtir (Kumbaradÿi-Bogoević, Osmanliski, s. 24). Çağatay Uluçay da Beyhan Sultan adını Yavuz Sultan Selim'in kızları arasında zikreder. Başbakanlık Arşivi 949 (1542) tarihli İcmal Defteri'nde (nr. 217) Beyhan Sultan'ın Üsküp Nerezi köyünden zeâmet gelirleri olduğu belirtilmektedir (a.g.e., s. 24, dipnot 25). Türbe kare planlı, kübik gövdeli, içten ve dıştan sekizgen kasnak üzerine oturan kubbeli bir yapıdır. Oturtmalığı ve kriptası bulunmayan türbe bir sıra düzgün kesme taşla iki sıra tuğladan almaşık tarzda duvar örgüsüne sahiptir. Türbenin doğu cephesi hariç diğer cephelerinde iki alt, bir üst pencere açıklığı yer almakta, doğu cephesinde iki alt pencere arasında bir kapı ve her iki yanında iki alt ve bir üst göz pencere bulunmaktadır. Alt sıra pencereler sağır sivri kemerli ve düz lentoludur. Üst pencereler daire şeklindedir. Giriş kapısı basık kemerlidir. Girişin ön kısmında sıra halinde lahitli üç, arka kısmında mermerden sanduka şeklinde iki mezar vardır. Birinin baş taşı kavuklu, diğerinin düz levhalıdır. Bu mezarlardan biri Beyhan Sultan'a ait olmalıdır. Türbe 1966-1977 yılları arasında restorasyon geçirmiştir.

Dağıstanlı Ali Paşa Türbesi. Caminin doğu cephesindeki beden duvarına bitişik durumdadır. 1194'te (1780) Sivas valisi iken vefat eden Dağıstanlı Ali Paşa tarafından aile mezarlığı olarak inşa edilen türbede paşanın eşi Zeynep Hanım ve kızı Ayşe Hanım'a ait iki sandukalı mezar bulunmaktadır. Baş taşlarındaki kitâbelerden anne ve kızın aynı tarihte (1188/1774) öldüğü anlaşılmaktadır (kitâbeler için bk. a.g.e., s. 25). Altı ayaklı altıgen planlı

baldaken tarzındaki türbenin gövdesini meydana getiren ayaklar birbirine sivri kemerlerle bağlıdır. Üstü altıgen bir kasnağa oturan kubbe ile örtülüdür. Oturtmalığı ve kriptası olmayan türbe düzgün kesme taşla oluşturulmuş bir kaide üzerine oturmaktadır. Kuzey cephesinin en üst kemer köşeliğinin yüzey kısmında taş üzerinde minareli cami tasviri, vazo içerisinde çiçek motifleri süsleme unsuru olarak kullanılmıştır. 1963'te depremde hasar gören yapı 1966-1967 yıllarında onarılmıştır.

Saat Kulesi. Sultan Murad Camii'nin avlusunun kuzeydoğu köşesinde şehre hâkim bir tepede bulunan saat kulesinin Osmanlı sınırları içinde ilk saat kulesi olduğu ve 1566-1573 yılları arasında inşa edildiği belirtilmektedir (Samardÿić, s. 130). Toplam yüksekliği 39,80 m. olan kule, gövdesi itibariyle geleneksel Osmanlı mimari özelliğini muhafaza etmekle birlikte üst kısmındaki iki kademeli seyir köşkü ve külâh kısmı neo-klasik dönem özelliklerini yansıtmaktadır. Düzgün kesme taşla yapılmış, 5,50 × 5,50 m. ölçüsündeki kare planlı kaide üzerinde sekizgen prizmal gövdeye oldukça iri dört köşelikle geçilmiştir. Sekizgen gövde iki kademeli olarak tuğladan inşa edilmiştir. Gövdenin üst kısmında balkonlu bir köşk ve külâh yer almaktadır. Sekizgen gövdenin en üst kısmına dört yönde birer adet saat kadranı yerleştirilmiştir. Saat kulesinin saati Macaristan'daki Siget kasabasından getirilmiş ve saatle beraber onu çalıştıracak usta da Üsküp'e yerleşmiştir. 1814, 1889 ve 1903 yıllarında çeşitli onarımlar geçiren saat kulesi 1963 depreminde büyük hasar görmüş, 1966-1977 yılları arasında onarılmıştır. 1903'te yapılan onarım esnasında saat kulesinin yeni saatinin İsviçre'den getirildiği belirtilmektedir (Kumbaradÿi-Bogoević, Osmanliski, s. 27). 2006 yılına kadar mekanizması ve kadranı olmadığından çalışmayan saat 2007'de Türkiye Cumhuriyeti'nin maddî katkılarıyla aslî fonksiyonunu kazanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 555, 556, 559; Krum Tomovski, "Pregled na Poznačajnite Turbinja vo Makedonija", Zbornik na Tehničkiot Fakultet 1957/58, Skopje 1957-58, s. 102-103; Radovan Samardžić, Beograd i Srbija

u Spisima Francuskih Savremenika XVI-XVII vek, Beograd 1961, s. 130; L. Kumbaradži-Bogoević, “Les turbés de Skopje”, Atti del Secondo Congresso Internazionale di Arte Turca (Venezia 26-29 Settembre 1963), Napoli 1965, s. 34-35; a.mlf., Osmanliski Spomenici vo Skopje, Skopje 1998, s. 16-27; İsmail Eren, Rumeli’de Türk Kültürü, İstanbul 1970, s. 24; Ayverdi, Avrupa’da Osmanlı Mimârî Eserleri III, s. 265-268, 275-276, 294, 304-305; a.mlf., “Yugoslavya’da Türk Âbideleri ve Vakıfları”, VD, sy. 3 (1956), s. 152-154, 162-163; Yahya Kemal Beyatlı, Çocukluğum, Gençliğim, Siyasi ve Edebi Hâtıralarım, İstanbul 1986, s. 1, 21, 29; M. Çağatay Uluçay, Padişahların Kadınları ve Kızları, Ankara 1992, s. 31; Mustafa Özer, Üsküp’te Türk Mimarisi (XV.-XVI. Yüzyıl), Ankara 2006, tür.yer.; G. Elezović, “Turski Spomenici u Skoplju”, Glasnik Skopskoog Naučnog Društva, VII-VIII, Skopje 1930, s. 177-192; Semavi Eyice, “Üsküp’te Türk Devri”, TK, sy. 2 (1963), s. 22; A. Tanevska, “Sanaciono-Konzervatorski Raboti na Sultan Muratova Džamija vo Skopje”, Kulturno Istorisko Nasledstvo vo SR Makedonija, XVIII, Skopje 1983, s. 187-192; Mehmet Zeki İbrahimgil, “Makedonya’da Türbe Yapıları ve Türk Sanatındaki Yeri”, EJOS: Electronic Journal of Oriental Studies (www2.let.uu.nl/solis/ anpt/EJOS/pdf4/56Ibrahimgil.pdf), IV (2001), s. 1-30; Kāmûsü’l-a‘lâm, II, 932-933.

Mehmet Zeki İbrahimgil

SULTAN MUSTAFA CAMİİ ve HAMAMI

Rodos'ta XVIII. yüzyılın ikinci yarısında inşa edilen cami ve hamam.

Rodos adasında kale içindeki bir meydanlıkta yer alan caminin inşasına 1610-1620 yıllarında Ebûbekir Paşa tarafından başlanılmış, ancak yapı tamamlanamamıştır. Daha sonra Sultan III. Mustafa, caminin tamamlanmasını ve camiye gelir sağlamak için bir hamam inşa edilmesini emretmiştir. Cami cümle kapısı üzerindeki kitâbeye göre 1178 (1765) tarihlidir.

Caminin demir parmaklıklarla çevrili avlusuna birkaç basamakla ulaşılmaktadır. Kareye yakın dikdörtgen plana sahip yapının üst örtüsünü, harim mekânında kuzeyde iki serbest sütuna ve güneyde mihrap duvarına oturmak suretiyle yüksek bir kubbe, üç yöndeki dikdörtgen alanlarda ise tonozlar oluşturmaktadır. Kuzeyde duvarla sütunlar arasında kalan iki köşede birer küçük kubbe yer almıştır. Yapının kuzey cephesinde günümüze ulaşmayan son cemaat yeri bulunmaktaydı. Dört sütuna oturan, sivri kemerli açıklıklı, üç kubbeli bu son cemaat yerini üç taraftan "U" şeklinde ikinci bir son cemaat yeri çevrelemekteydi. Eğimli bir çatıyla örtülü olan bu kısım da önde küçük ahşap taşıyıcılara oturuyordu. Caminin kuzey cephesinde yer alan cümle kapısının iki yanında birer pencere ve mihrap nişi mevcuttur. İki yanı sütunçelerle yumuşatılmış olan yuvarlak kemerli cümle kapısı altta basık kemerli açıklığa sahiptir. Kapı üzerinde caminin tarihini veren iki beyitlik kitâbe silmeli bir çerçeve içindedir. Bunun üzerinde ortadaki "mâşallah" yazısının iki yanında kabartma olarak bir vazoda çiçekler görülmektedir. Bu kompozisyon, dilimli bir form içindeki bitkisel bezeme ve yanlardaki palmet motifleriyle taçlandırılmıştır. Tahta kapı kanatları ince işçilikleriyle dikkat çekmektedir. Caminin cephelerinde sivri kemerli iki sıra pencere açılmıştır. Alt sırada doğu ve batı cephelerinde üçer, güney cephesinde mihrabın iki yanında ikişer pencere görülmektedir. Yan cephelerde kubbe eteğine yakın birer pencere daha yer almıştır.

İçten oldukça yüksek olan kubbeyi taşıyan sütunlar mihrap duvarına paralel olup doğu, batı, kuzey ve güney cephelerine bağlanan kemerler mekânı altıya bölmektedir. Mahfile kuzey duvarına yerleştirilmiş merdivenlerle çıkılmaktadır. Dıştan oldukça sade ve süslemesiz olan caminin iç mekânında ölçülü bir süsleme kullanılmıştır. Mihrap, klasik düzenden farklı biçimde iki yanında iyonik başlıklı sütunlara oturan üçgen alınlıklı bir düzenleme içinde ince-uzun bir forma sahip mukarnas kavsara ve mihrap açıklığından oluşmaktadır. Minber mermer olup yan aynaları üzerinde gül bezemeleri bulunan çerçeveli düzendedir. Alt pencere kenarlarında örme motifli bordür ve alınlıklarında hilâl motifi kullanılmış, üst pencerelerin altından ve üstünden geçen iki silme yapıyı bütünüyle dolaşmıştır. Kubbede, tonozlarda ve kemerlerde girift bir şekilde kullanılmış geometrik ve bitkisel bezemeler, palmiye ve çiçek motifleri, şemseler içinde bitkisel motifler, "C" kıvrımları gibi kalem işi süslemeler geç dönem özellikleri olarak görülmektedir.

Yapıya bitişik halde kuzeybatı köşesinde yer alan minaresinden günümüze kare kürsü kısmı ve gövdeye geçişi sağlayan pabuçluk kısmı ulaşmıştır. Kapısının üzerinde besmele yazılıdır. 1863 Rodos depreminde tamamen yıkılmış olan minare daha sonra yeniden inşa edilmiş, ancak 1973'te yıktırılmıştır. Eski kaynaklara göre XX. yüzyılın başında tek şerefeli ve konik külâhlı, 1930'lu yıllarda 30 m. yüksekliğinde, silindirik gövdeli ve boğumlu külâhlıdır. Şadırvan caminin avlusunun dışında meydanda yer almaktadır. Önceki halinde sivri kemerlerle bağlanan, volütlü başlıklara sahip sekiz sütunun taşıdığı bir kubbeyle örtülüydü. Şadırvanın on iki köşeli mermer su haznesinin her cephesinde musluğun iki yanında birer servi ağacı ve üzerlerinde gül, lâle, karanfil bezemeli vazolar yer almıştır. Günümüze yalnızca harap haldeki bu su haznesi ulaşmıştır. 1856 ve 1863 depremlerinde oldukça zarar gören camide bazı dönemlerde onarımlar yapılmıştır. Adaya Yunanistan'ın hâkim olmasıyla cemaat azlığı ve imam yokluğu gibi sebeplerle ibadete kapalı tutulmuştur. Bir süreden beri Rodos Türkleri'nin nikâh törenleri için kullanılmakta olan camide yıkık olan soncemaat yeri ve minarenin onarımı beklenmektedir.

Rodos'ta zamanımıza ulaşan üç Türk hamamından biri olan ve caminin çok yakınında yer alan Sultan Mustafa Hamamı, Yeni Hamam veya Süleymaniye Hamamı adlarıyla da tanınmaktadır. Tek hamam olarak inşa

edilen yapının su haznesi yerine daha sonra bir bölüm eklenerek burası kadınlara tahsis edilmiştir. Bu hamam Yunanistan'da günümüze kadar ulaşan en büyük hamamlardan biridir. Yüksek duvarlarıyla ihtişamlı bir görüntüye sahip olan yapı uzun dikdörtgen plandadır. Erkekler bölümünün soyunmalık kısmı 13 × 13 m. ölçülerinde kare bir mekân olup çapı 13 metreye varan bir kubbeyle örtülüdür. Ortada şadırvan, kenarlarda tahta merdivenlerle çıkılan ve kafeslerle kapatılan sedirler bulunmaktadır. Sedirlerin bulunduğu duvarlar dilimli kaş kemerli girintiler olarak değerlendirilmiş, böylece hem mekânın genişlemesi hem de dekorasyona katkı sağlanması mümkün olmuştur. Soyunmalık kısmında istiridye kabuğu süslemeli tromplar, ayrıca duvar yüzeylerinde yer alan zincir, çiçek, yaprak motifli bordürler ve geometrik bezemeler dikkati çekmektedir. Soyunmalıktan köşelerdeki iki kapı ile üç eyvanlı ılıklık kısmına geçilmektedir. Ortada sekizgen bir göbek taşı, iki köşede birer halvet hücresi bulunmaktadır. Bu bölümde solda abdesthane, tıraş odası ve yahudi havuzu (çukuru) denilen, yahudilerin yoğun olduğu yerlerdeki hamamlarda görülen su dolu bir çukur mevcuttur. Ilıklıktan bir kapı ile ulaşılan sıcaklık kısmı üç eyvanlı ve iki köşede birer halvet hücreli plana sahiptir. Ortada sekizgen göbek taşı yer almaktadır.

Bütün mekânların üzerleri küçük kubbelerle örtülmüştür. Hamam da 1863 depreminde zarar görmüş, 1873 ve 1893 yıllarında geçirdiği kapsamlı onarımlarla eski planı büyük ölçüde değişmiştir. Kadınlar kısmının uzun dikdörtgen planlı soyunmalık bölümü iki kemere oturan düz bir damla kapatılmış, 7,80 × 7,80 m. ölçülerindeki diğer bölüm ise kubbe ile örtülmüştür. Şadırvan ve sedirlerin yer aldığı bu bölümden basit plandaki ılıklığa birkaç basamakla inilmektedir. Buradan iki sivri kemerin taşıdığı düz damla örtülmüş sıcaklık, ayrıca halvetler ve küçük bir koridorla da helâlara ulaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

H. Balducci, Rodos'ta Türk Mimarisi (trc. Celâlettin Rodoslu), Ankara 1987, s. 33, 38-49, 106-121; Zeki Çelikkol, Rodos'taki Türk Eserleri ve

Tarihçe, Ankara 1992, s. 69-70, 99; Nusret Çam, Yunanistan'daki Türk Eserleri, Ankara 2000, s. 248-250; İsmail Bıçakçı, Yunanistan'da Türk Mimari Eserleri, İstanbul 2003, s. 268-269; Ali Fuat Örenç, Yakındönem Tarihimizde Rodos ve Oniki Ada, İstanbul 2006, s. 353, 355, 358, 364, 406, 408; Neval Konuk, Midilli, Rodos, Sakız ve İstanköy'de Osmanlı Mimarisi, Ankara 2008, s. 66-67, 178-179; M. Kamil Dürüst, "Rodos'ta Türk Mimarisi", Rölöve ve Restorasyon Dergisi, sy. 3, Ankara 1982, s. 10-11; Besim Darkot, "Rodos", İA, IX, 757.

Ayşe Denknalbant

SULTAN SELİM CAMİİ ve KÜLLİYESİ

İstanbul'da XVI. Yüzyılda Kanûnî Sultan Süleyman tarafından babası Yavuz Sultan Selim adına yaptırılan külliye.

Fatih ilçesinin Yavuzselim semtindeki Çukurbostan denilen Bizans açık su haznesi yanında Haliç'in dik yamaçları üzerindedir. Bu mevkiye aynı zamanda Mirza Sarayı dendiği rivayet edilir. Külliye esas olarak cami, iki tabhâne, Sultan Selim ve Hafsa Sultan türbesi, şehzadeler türbesi, mektep ve imaretten teşekkül etmiştir. Bir hayli uzakta olduğu halde bir çifte hamam da külliyeden sayılmaktadır. Ayrıca yine Kanûnî Sultan Süleyman tarafından Yavuz Sultan Selim adına Mimar Sinan'a yaptırılan ve dershanesi de bir cami olarak düzenlenen medrese ve çeşmeden oluşan küçük bir ikinci külliye Yenibahçe'de bulunmaktadır. Evliya Çelebi'ye göre bir kervansaray da mevcuttur (Seyahatnâme, I, 325). Peçuylu İbrâhim, Kanûnî'nin babasının vefatından sonra kabri üzerine bir türbe ve cami, imaret, mektep, medrese, dârüşşifâ ve dârüzziyâfe yaptırdığını ve bunun için 400.000 altının iç hazineden verildiğini kaydeder (Târih, I, 425). Külliyenin cami, tabhâne, türbe, mektep ve belki de imaretinin o sıralarda mimarbaşı olan Acem Ali tarafından, hamam ve kervansarayın da Mimar Sinan tarafından yapıldığı tahmin edilebilir. Bunlardan başka sonradan ilâve edilen Sultan Abdülmecid Türbesi ve bir meşruta binası külliye sınırları içindedir. Caminin, cümle kapısı üzerindeki üç satırlık Arapça kitâbeye göre, 929 Muharreminde (Aralık 1522) Sultan Selim'in emriyle yapılmış olduğu yazılıdır. Sultan Selim Türbesi'ndeki kitâbede ise türbenin Kanûnî tarafından inşa ettirildiği aynı tarihle kaydedilmektedir. Sultan Selim'in vefatı 8-9 Şevval 926 (21-22 Eylül 1520) tarihinde olduğuna göre külliyenin yapımını belki de Sultan Selim vefatından önce emretmiş veya buna niyet etmiş, ancak ömrü vefa etmediğinden külliye Kanûnî tarafından bitirilmiş ve babasına hürmeten kendi adını yazmamıştır. İsmail Hami Danişmend, kaynak vermeden caminin yapımına 9 Cemâziyelâhir 927'de (17 Mayıs 1521) başlandığını kaydeder (Kronoloji, II, 65, 68).

Sultan Selim'in Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'ndeki vakfiyesi 14 Ramazan 964 (11 Temmuz 1557) tarihlidir (VGMA, Sultan Selim Vakfiyesi, Kasa 182 K ve Latin harfli sûreti için bk. nr. 2136). Emlâk ve akarının tesbiti için o sırada sadrazam olan Rüstem Paşa görevlendirilmiştir. Türkçe yazılan vakfiyeye göre Sultan Süleyman'ın, babası tarafından inşası müyesser olmayan bir "imâret-i âliye", ruhunu tâziz için bir türbe, bir cami, bir matbah, sekiz odalı bir tabhâne ve yer olmadığı için bir başka yerde dershaneli bir medrese ve bir mektep, bir çifte hamam yaptırmış olduğu kaydedilmektedir. Vakfiyenin birinci kısmında Rumeli, ikinci kısmında Anadolu'da olan emlâk ve akar kaydedilmektedir. Buna göre külliyeye gelir sağlamak için İstanbul'da bir çifte hamam ve dükkânlar, Rumeli ve Anadolu'da köyler, mezraa ve tarlalar sayılmaktadır.

Külliye kuzeybatı-kıble istikametinde yamuk bir dikdörtgen biçiminde bir ihata duvarı ile çevrilidir. Haliç tarafı ve kıble tarafı istinat duvarları ve payandalarla desteklenerek yer kazanılmıştır. Külliyenin dört kapısı vardır. Evliya Çelebi, kapılara isim vererek Haliç tarafında kırk merdiven denilen uzun ve dik bir merdivenle bağlantılı olan ve bu adla anılan bir kapı, kıble tarafında türbe kapısı, kuzeybatı tarafında bulunan mektep yanında çarşı kapısı ve Çukurbostan tarafındaki kapıyı saymaktadır (Seyahatnâme, I, 148). Külliyenin kuzeyindeki düz sahada bir zamanlar imaretin bulunduğu bilinir. Caminin kıblesinde

Sultan Selim'in türbesi ve diğer türbeler vardır. Külliyenin batısı tamamen Çukurbostan'la sınırdır.

Cami. Vakfiyesinde minber, mihrap, minare ve şadırvanlı olarak belirtilen yapı büyük kubbesi ve birer şerefeli iki minaresiyle Haliç ve Çarşamba tarafından etkili bir görünüşe sahip olup tabhâneli camilerin son örneğidir. Kesme küfeki taşından inşa edilen yapıda yer yer bazı kemerler ve bazı kısımlarda kırmızı taş kullanılmıştır. Klasik üslûptaki iç avlu üç kapılıdır ve kubbeli bir revakla çevrilidir. Mermer döşeli avlunun ortasında bir şadırvan bulunur. Evliya Çelebi, vakfiyede de zikredilen bu şadırvanın sekiz sütunlu ve sivri kubbeli saçağının IV. Murad tarafından yaptırıldığını söyler (a.g.e., a.y.).

Cami plan olarak daha çok Edirne Beyazıt Camii'ne benzemektedir. İki

tarafında dörder odalı tabhâneleri vardır. Tek kubbesi duvar içine gizlenmiş dört büyük kemer üzerine oturur. Minareler avlu yan duvarları ile tabhânelerin birleştiği köşelerdedir. Caminin kubbesi ana beden duvarlarına göre biraz iri durmaktaysa da sakin, vakur ve heybetli bir görünüme sahiptir. Caminin avlu duvarları klasikleşmiş bir tertipte iki sıra pencerelidir. Yan giriş kapıları kemerli sade bir niş içerisindedir. Orta kapı ise zengin mukarnaslı ve yukarıda dendanlı tacı ve kırmızı beyaz taşla örülmüş geçmeli kemeriyle bir hayli gösterişlidir. Avlu ve son cemaat yeri duvarında bulunan pencerelerin kemerleri dışarıda kırmızı ve beyaz taşlarla örülmüştür. İçeride ise kemer aynalarında sarı ve yeşilin hâkim olduğu renkli sır tekniğinde çini panolar mevcuttur. Son cemaat duvarında caminin cümle kapısının iki tarafında ikişer alt pencere ve birer mukarnaslı mihrap bulunmaktadır. Dipteki üçüncü pencereler tabhânelere aittir. Mermer cümle kapısı, etrafında zengin silmeli bir çerçeve ve çok temiz işçiliği olan zengin mukarnaslarıyla gösterişli bir yapıdır. Yanlarda beş köşeli ve mukarnaslı nişler ve köşelerde rûmî desenlerle çok sanatkârane işlenmiş kum saatleri vardır. Kapı kemeri üzerinde caminin üç satırlık sülüs celîsiyle yazılan Arapça kitâbesi mevcuttur. Kapı kanatları ahşap kündekârî sanatının en güzel örneklerindendir.

Caminin harimi 24,35 × 24,30 m. ölçülerinde bir kare şeklindedir. Sıvasız duvarları yüzünden loş bir tesiri vardır. Dört duvarı, yuvarlak kemerler ve (pandantif) aslan göğüsleriyle son bulur. Kubbe kasnağında duvarlardaki pencereler binaya yeterli ışık vermemektedir. Binanın üstünü örten kubbe büyük bir mekân duygusu oluşturmakta ve binaya olağan üstü bir heybet vermektedir. Caminin kıble tarafında altta dört, yanlarda ikişer pencere vardır. Diğer yan pencereler tabhânelerin eyvanlarına birer kapı ve odalarına birer iç pencere şeklinde açılır. Sağda tabhâne köşe odasına isabet eden pencerenin önünde bulunan müezzin mahfiline bu pencere içinden bir merdivenle çıkılır. Müezzin mahfilinin taşıyıcı kare ayakların araları altta sağır korkuluklarla, üstte içleri rûmî oymalarla bezeli Bursa kemerleriyle kapatılmıştır. Son cemaat duvarlarındaki dört pencere imam ve müezzinlerin kullandığı sekili eyvanlara açılır. Cümle kapısı üstünde bulunan balkona kapının iki tarafından duvar içinden yuvarlak merdivenlerle ulaşılmaktadır. Caminin alt pencereleri kemer aynaları içinde de avludaki çini panoların farklı renklerle tekrar edildiği görülür. Bunlardan sadece minberin sağındakinde lâcivert zemin üzerine mihrap âyeti

yazılmıştır.

Camide bulunan hünkâr mahfili sol dip köşededir ve buraya pencere içinden bir kapı ve merdivenle ulaşılmaktadır. Bu giriş penceresine ayrıca dışarıdan da girilmektedir. Bu pencerenin dışı iki kapılı küçük bir avlu haline getirilerek hünkârın özel girişi için ayrılmıştır. Mahfil mukarnas başlıklı yedi sütun üzerindedir. Tavanı XVI. yüzyılı hatırlatan, fakat daha çok XVIII. yüzyıla tarihlenebilecek müstesna güzellikteki altınlı kabartma rûmî ve hatâyî bezemeler, cetveller ve buketlerle süslenmiştir. Bu bezemeler birçok emsalinde olduğu gibi yağlı boya ile kapatılmışken 1937'lerdeki restorasyonlarda Ekrem Hakkı Ayverdi tarafından ortaya çıkarılmıştır. Mermer mihrap sade silmeli bir çerçeveye mukabil zengin ve güzel mukarnaslara sahiptir. Mihrap nişinin köşelerinde siyah mermerden kum saatleri vardır. Mukarnasların üzerinde zarif bir Bursa kemeri, yanlarda kabara ve gülçeler, daha yukarıda mihrap âyeti ve dendanlı bir taçla son bulur. Mermer minber klasik ölçü ve taksimatla yapılan nâdide güzel örneklerdendir. Caminin diğer işçiliklerinde olduğu gibi burada da titiz bir bir çalışma göze çarpar. Bu titizlik Fâtih Sultan Mehmed, Bayezid, Yavuz Sultan Selim ve kısmen Kanûnî Sultan Süleyman devri inşaatlarının diğer dönemlere göre bâriz bir farkı olarak ortaya çıkmaktadır.

Tabhâneler. Emsallerine ana kütleye bitişik olarak daha önce ve daha sık rastlanan tabhânelerin son örneği buradadır. Sultan Selim tabhâneleri plan olarak Edirne Beyazıt Camii'ndekine benzer. Vakfiyesinde "sekiz bab menâzil-i müsâfirîn" şeklinde geçmektedir. İki yanda sekili üçer eyvanlı ve dörder odalıdır. Camiye göre daha alçak tutulmuştur. Dışarıdan yanlardan birer kapıları olduğu gibi kapıların karşısına gelen eyvanlardan camiye geçilen birer kapı-pencere mevcuttur. Odaların ikişer alt ve birer üst pencereleri vardır. Üst pencereler yuvarlaktır. Her odada birer ocak bulunur. Pencere kemerleri ve yuvarlak pencereler kırmızı ve beyaz taşlarla örülmüştür. Minareler tabhânelerin avlu duvarına birleştiği köşelerde olup birer şerefelidir. Kapıları dışarıdandır. Minare kaidesi tabhâne saçağına kadar yükselir. Çokgen gövdede pabuçtan sonra ve şerefe altında kırmızı taştan birer bordür ve şerefe altında ters lâleler bulunur. Şerefe zengin mukarnaslı ve korkuluklar kafeslidir. Petekten itibaren 1937'lerde yenilendiği bilinmektedir.

İmaret. Vakfiyede hem “yapı topluluğu ve inşaat” hem de “aşevi” anlamında kullanıldığı görülmektedir. Bugün mevcut olmayan imaretin cami ile beraber mi veya daha sonra Mimar Sinan tarafından mı yapıldığı tam anlaşılamamaktadır. Vakfiyesinde kiler, ambar, yemekhane ve matbahtan bahsedilen imaret binası, Kulekapılı Seyyid Hasan tarafından 1815’lerde çizilen Beyazıt su yolu haritasında “L” şeklinde çatılı bir bina olarak görülmektedir. Binanın 1884 depreminde yıkıldığı rivayet edilir. 1917’de Evkaf Nezâreti buraya I. Abdülhamid adına Mimar Kemâleddin Bey’e iki katlı bir medrese yaptırmıştır. Daha sonra Dârülhilâfe medreselerinin kurulmasıyla bu bina Medresetü’l-mütehassısîn olmuştur. Cumhuriyet devrinde 1924 yılında Cumhuriyet Kız Lisesi, 1950’den itibaren de Yavuzselim Kız Meslek Lisesi olarak kullanılmaktadır.

Mektep. Vakfiyesinde sıbyan mektebi olarak bahsedilen bina caminin kuzeybatısındadır. Güneybatı duvarı Çukurbostan duvarı üzerindedir. Diğer tarafından Evliya Çelebi’nin çarşı kapısı dediği dış avlu kapılarından birine bitişiktir. Kitâbesiz, tek kubbeli, önünde geniş saçaklı bir girişi bulunan, iki sıra pencereli, ocaklı bir yapıdır. Bir sıra taş ve tuğla ile inşa edilmiştir. 1918’deki yangından sonra harap olan bina 1960’larda tamir edilerek kütüphane haline getirilmiştir.

Yavuz Sultan Selim Türbesi. Sultan Selim, Sırt köyünde vefatından sonra cenazesi İstanbul’a getirilmiş ve Fâtih Camii’nde Zenbilli Ali Efendi tarafından namazı kılınarak Çukurbostan yanındaki bu mevkide defnedilmiştir. Türbe kesme taştan, sekiz kenarlı, dilimli kubbeli bir yapıdır. Büyük bir ihtimalle o sırada mimar başı olan Acem Ali tarafından yapılmıştır. Türbenin her cephesinde altlı üstlü ikişer pencere vardır. Bu pencerelerin etrafı derin silmelerle zenginleştirilmiş, üst pencere kemer ve bordürleri kırmızı taşla tezyin edilmiştir. Bugün çimento ile sıvalı alt pencere kemer aynalarında vaktiyle camidekilerin benzeri çini panolar olduğu tahmin edilmektedir. Türbe kapısı söve kemeri geçmeli siyah ve beyaz mermerden, ahşap kanatlar sedef ve fildişi kakmalı kündekârîdir. Kapı üzerinde kitâbesi yoksa da iki taraftaki büyük ve muhteşem çini panolarda kitâbeler mevcuttur. Sarı rengin hâkim olduğu bu sır altı tekniğindeki çini panolarda lâcivert üstüne beyaz celî sülüs hatla türbenin Kanûnî Sultan Süleyman’ın emriyle 929 Muharreminde (Aralık 1522), yani cami ile aynı tarihte yaptırıldığı yazılmıştır. Türbenin içinde heybetli

sandukası ve muhteşem kavuğu ile sadece Yavuz Sultan Selim’in kabri vardır. Evliya Çelebi bu hali, “Sultan Selim’in kabr-i şerifinde olan mehâbet hiçbir padişah türbesinde yoktur, selîmî destarıyla güya bir ejder-i heftser-misâl kemingâhta âmâde yatar” diye tasvir eder. Sandukasının üzerinde vasiyeti gereğince Kemalpaşazâde’nin atının ayağından sıçrayan çamurlu kaftanı örtülmüştür. Yapı içeride yer yer eski nakışların izlerinin görüldüğü bir şekilde süslenmiştir. Ayrıca mermer bir levhada Şam’ın fethi ve Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin kabrinin bulunmasıyla ilgili ve yine İbnü’l-Arabî’ye atfedilen meşhur ibare vardır.

Hafsa Sultan Türbesi. Kanûnî Sultan Süleyman’ın annesi Hafsa Sultan’ın yıkık türbesi Yavuz Sultan Selim’in türbesi yanındadır. Hafsa Sultan’ın 940’ta (1534) vefat ettiği ve buraya gömüldüğü bilinmekteyse de türbenin yapım tarihi belli değildir. Türbe Yavuz Sultan Selim Türbesi gibi sekiz kenarlı, kesme küfeki taşındandır ve şüphesiz kubbeli idi. Önünde bir saçağın olduğu anlaşılmaktadır.

Şehzadeler Türbesi. Vakfiyede bahsedilen bu türbe de diğer ikisi gibi sekiz kenarlı, kesme taştan ve kubbelidir. Kitâbesi yoktur. Dört mermer sütunlu bir saçakla korunan giriş kapısının iki yanında altı köşeli çinilerden yapılmış iki çini pano bulunmaktadır. Kubbe kasnağı yuvarlak yapılarak üzerine mermerden çeşitli âyetler yazılmıştır. Her yüzde altlı üstlü ikişer pencere mevcuttur. Bu pencerelerde Yavuz Sultan Selim Türbesi’nde ve camide olduğu gibi kırmızı beyaz taşlar kullanılmıştır. Türbede Kanûnî’nin Murad, Mahmud ve Abdullah ismindeki oğulları, Yavuz’un kızı ve Makbul İbrâhim Paşa’nın zevcesi Hatice Sultan, yine Yavuz’un kızı ve İskender Paşa’nın hanımı Hafsa Sultan’ın yattığı türbedeki Latin harfli bir kitâbede belirtilmiştir. Külliyedeki türbelerin sonuncusu yine kesme taştan ve sekiz köşeli olarak yapılan ve 1861’de vefat eden Sultan Abdülmecid’in ve oğullarının türbesidir.

Çifte Hamam. Yavuz Sultan Selim vakfiyesinde görülen ve bugün mevcut olmayan bu hamam, Mimar Sinan tezkiresinde ve 953 (1546) tarihli İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri’nde (Vakıf nr. 2491, 1733) Koğacı Dede Mescidi yanında zikredilir. Böylece külliyeden uzakta Çukurbostan’ın öbür tarafında bugünkü kız lisesinin yakınında bulunduğu anlaşılmaktadır.

Kervansaray. Vakfiyede adı geçmeyen, yeri ve mahiyeti hakkında bir bilgiye rastlanmayan bu kervansaraya Mimar Sinan tezkirelerinde ve Evliya Çelebi'de rastlanmaktadır (Seyahatnâme, I, 325).

İstanbul'da Yavuz Sultan Selim adına olan iki külliyeden Yenibahçe'dekinin Mimar Sinan tarafından yapıldığı bilinmektedir. Ancak Sinan'ın tezkirelerinde bir Sultan Selim Camii adının onun yaptığı eserler arasında anılması yanlış anlamaya yol açmış ve bazı yazarlar tarafından Sultan Selim Selâtin Camii'nin Sinan'ın eseri olduğu sanılmıştır. Bu yanlış görüş çok yakın tarihlerde tekrarlanmıştır (Ponsu Karahasan, "İstanbul Sultan Selim Camii Hakkında", Sanat Tarihi Yıllığı [1964-1965], İstanbul 1965, s. 183-187). Böyle bir yanlışla, Kanaat Kitabevi tarafından tarihçi Ahmed Refik Altınay'a yazdırılarak 1931 yılında bastırılan kitapta kapağa basılan resimde de karşılaşılır. Sinan hakkındaki bu kitapta Sinan'ın eseri olmayan Yavuz Sultan Selim Camii'nin bir fotoğrafı basılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

VGMA, Sultan Selim Vakfiyesi, Kasa 182 K (sureti için bk. nr. 2136); Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 425; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 147-148, 315, 325, 344; VII, 701-702, 705-706; IX, 547, 548; İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), tür.yer.; Süleymaniye Vakfiyesi (haz. Kemâl Edîb Kürkçüoğlu), Ankara 1962, s. 19, yazma s. 27; İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri: 1009 (1600) Tarihli (haz. Mehmet Canatar), İstanbul 2004, tür.yer.; Hezârfen Hüseyin Efendi, Telhîsü'l-beyân fî Kavânin-i Âl-i Osmân (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998, s. 50; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 14, 15, 125; Danişmend, Kronoloji, II, 45, 65, 68, 85; Ekrem Hakkı Ayverdi, XIX. Asır İstanbul Haritası, İstanbul 1958, Pafta C 6; Semavi Eyice, İlk Osmanlı Devrinin Dinî-İçtimaî Bir Müessesesi: Zaviyeler ve Zaviyeli Camiler, İstanbul 1963, s. 47; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1965, II, 129-131; Selâhattin Tansel, Yavuz Sultan Selim, Ankara 1969, s. 250; Cahid Baltacı, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1976, s. 536-542; M. Çağatay Uluçay, Padişahların Kadınları ve Kızları, Ankara 1980, s. 29, 30, 32; Yüksel, Osmanlı Mi'mârîsi VI, s. 516-547; M. Kâzım

Çeçen, Mimar Sinan ve Kırkçeşme Tesisleri, İstanbul 1988, s. 165; a.mlf., II. Bayezid Su Yolu Haritaları, İstanbul 1997; Hakkı Önkal, Osmanlı Hanedan Türbeleri, Ankara 1992, s. 122, 128; C. Gurlitt, İstanbul'un Mimari Sanatı (trc. Rezan Kızıltan), Ankara 1999, s. 78; Mübahat S. Kütükoğlu,

XX. Asra Erişen İstanbul Medreseleri, Ankara 2000, s. 14, 56, 280; Stefanos Yerasimos, Süleymaniye (trc. Alp Tümertekin), İstanbul 2002, s. 17, 28; Yıldırım Yavuz, “Abdülhamid I Medresesi”, DBİst.A, I, 37; Doğan Kuban, “Sultan Selim Külliyesi”, a.e., VII, 63.

İ. Aydın Yüksel

SULTAN SELİM CAMİİ ve KÜLLİYESİ

Konya’da Kanûnî Sultan Süleyman ve II. Selim tarafından yaptırılan cami ve imaret.

XVI. yüzyıl ortalarından itibaren değişik tarihlerde Mevlânâ Dergâhı ile şu anda ayakta olmayan türbe hamamı arasında inşa edilmiş cami ve imaretle iki adet medrese, kütüphane ve muvakkithâneden meydana gelen binalar topluluğudur.

Kanûnî Sultan Süleyman Camii. Günümüzde Sultan Selim Camii (Selimiye Camii) olarak bilinen yapı kaynaklarda Câmi-i Cedîd, Câmi-i Şerîf-i Sultan Süleyman şeklinde kaydedilmiş, daha sonra bitişiğinde II. Selim’in inşa ettirdiği imaretten dolayı II. Selim’e mal edilmiştir. Mevlânâ Dergâhı’nın batısında yer alan caminin inşa tarihi ve bânisi hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Araştırmacılar bâni olarak II. Selim’i göstermekteyse de Kanûnî devrine ait belgelerden caminin bu padişah tarafından yaptırıldığı anlaşılmaktadır. Mimarına dair herhangi bir kayda rastlanmayan eser bazı araştırmacılarca Mimar Sinan’a isnat edilmektedir. Hammer, caminin Ayasofya, Şahabeddin Uzluk ise eski Fâtih Camii örnek alınarak inşa edildiği görüşündedir. Sinan’ın Gözleve’de yaptığı camide küçük ölçüde tekrarlanan eski Fâtih Camii planı burada daha büyük ölçüde uygulanmıştır. Klasik Osmanlı cami mimarisi şemasının Konya’daki en önemli örneği olan Selimiye Camii merkezî kubbeli bir plan şemasına sahiptir. Kareye yakın dikdörtgen harimi ve kuzeyindeki son cemaat revakları, bunların uçlarında yükselen iki minaresi ile dikkati çeker. Harim mihrap tarafına yakın haçvari planlı iki kalın ayakla, aynı eksende iki sütunçe ve kuzey duvarına bitişik daha kalın ayakların taşıdığı ortada merkezî bir kubbe ile kapatılmış, kıble tarafına da bir yarım kubbe eklenmiştir. Doğu ve batı yanları üçer küçük kubbe ile örtülüdür. Merkezî kubbe yaklaşık 12 m. çapında, öndeki kubbe bunun yarısı kadardır. Yandaki eş büyüklükte üçer kubbenin büyüklüğü ise merkezî kubbenin yarı çapı ölçüsündedir. Arkadaki kuzey duvarına bağlanan kalın taşıntılar birer payanda görevini üstlenmiştir. Payandalarla

yan duvarlar arasında kalan köşe boşlukları tonozla örtülmüştür. Bunların hemen önündeki küçük kubbelere açılan yanlardaki küçük, kuzeydeki daha büyük olmak üzere üç kapısı bulunmaktadır. Kuzeydek taçkapıda zengin bir mermer işçiliği göze çarpar. Özellikle kavsaradaki mukarnas dolgular çok uyumludur.

Mihrap ve minber temiz ve beyaz mermerden olup mihrap nişi köşelidir. Cephesi mukarnas dolgulu bordürlerle çerçevelenmiş, köşeliklere birer kabara konmuştur. Kavsaradaki zengin mukarnaslar tepede bitkisel bir taçla tamamlanır. Minberin kaidesindeki dilimli kemercikler, sivri kemerli geçit ve üstteki köşk ve külâhta, aynalık ve korkuluklarda ince ve kaliteli bir işçilik göze çarpar. Aynı şekilde kubbelerin iç kısımları da sıva üzerine renkli boyalarla kalem işi olarak tezyin edilmiştir. Osmanlı döneminin motiflerini taşıyan süslemeler sonraları büyük ölçüde yenilenmiş, bu arada minberin külâh kısmı da Mevlânâ Türbesi'ne benzer şekilde değiştirilmiş olmalıdır. Son cemaat yeri yedi kubbe ile örtülüdür. Kubbeleri taşıyan mermer sütunların başlıkları mukarnaslıdır. Kubbelerin iç yüzeyi de kalem işi olarak tezyin edilmiştir. Revakın doğu ve batı tarafları sağır duvarlarla sınırlıdır. Minareler tek şerefeli olup şerefelerin çıkmaları mukarnaslı, korkuluğu mermer şebekelidir.

Caminin duvarları ve minaresi kesme taşlarla kaplanmış, son cemaat yerinin kemerleriyle diğer bazı bölümlerinde renkli taş kullanılmıştır. Sâkıb Dede, I. Bostan Çelebi'nin (ö. 1040/1630) postnişinliği sırasında caminin büyük kubbesinin tamamen çöktüğünü yazmaktadır. Ancak belirlenen ilk tamir keşfi 14 Şevval 1101 (21 Temmuz 1690) tarihlidir. XX. yüzyıl başlarına kadar yaklaşık on büyük onarım geçiren ve âdeta yeniden inşa edilen caminin Kanûnî Sultan Süleyman ve II. Selim tarafından tahsis edilmiş vakfı yoktur. Cami görevlileri ücretlerini Sultan Selim İmareti ve Celâliye vakıflarından alıyorlardı. 1035'te (1625) bir emr-i şerifle Konya'da "Ermeni perakendesi"nden 154 neferin cizyesi Mevlânâ Dergâhı ile Sultan Süleyman Han Camii görevlilerine tahsis edilmiştir. Ayrıca birçok hayır sever camide görev yapacak olan müderris, dersiâm, imam, hatip gibi görevlilerin ücretlerinin karşılanması için vakıflar kurmuştur.

Sultan Selim İmareti. Caminin kuzeyinde yer alan imaret belgelerde İmâret-i Cedîd, Tabhâne, Tabhâne Hanı, Kurşunlu Han, Kervansaray, Sultan Selim

İmareti olarak geçmektedir. İnşa tarihine dair farklı görüşler ileri sürülmüştür. Kanûnî Sultan Süleyman'ın 5 Rebîülevvel 971 (23 Ekim 1563) tarihli hükmüyle Şehzade (II.) Selim'in Konya'da yaptırdığı imarette yemek çıkarılması için Silifke kazasında bulunan birçok köy, mezraa ve tarlanın geliri tahsis edilmiştir. Bu belgeden ve vakfiyesindeki bilgilerden imaretin II. Selim tarafından inşa edildiği anlaşılmaktadır. Karapınar'da Sultan Selim İmareti'yle birlikte 1560-1562 yılları arasında yapıldığına bakılırsa Karapınar İmareti'nin mimarı Halepli Cemâleddin buranın da mimarı olmalıdır. Vakfiyesine göre imaret mutfak, tabhâne, kiler, buğday ambarı, odunluk, fırın, ahırdan oluşuyor, ayrıca tamir keşiflerindeki bilgilere göre bir şadırvanla iki çeşme bulunuyordu. Mutfağı kurşunla kaplı

iki kubbe örtüyordu. Tabhâne üstü kurşunla örtülü, muntazam kesme taşlarla yapılmış fevkanî beş odadan meydana geliyor, ikinci kata taş merdivenle çıkılıyordu. Kiler ve buğday ambarı kâgir, kileri iki kubbeli, ambarı ise iki kemerli ve sakıflıydı. Fırının da üzeri kurşunla örtülü ve kubbeli, ahır bölümünün üstü kiremitli ve çatılıydı. Şadırvan caminin batısında klasik bir Osmanlı şadırvanıydı. Tamir keşiflerinde taş kemerli ve havuzlu olduğuna işaret edilen çeşmeler imaretin çevre duvarı içindeydi. İmaret sık sık onarılarak ayakta tutulmaya çalışılmış, XX. yüzyılın başlarında işlevini kaybettiği için yıkıma terkedilmiş, 1965'ten sonra yıkılarak yerine park yapılmıştır. II. Selim çok sayıda köy ve mezraayı imarette yemek çıkarılması için vakfetmiş, hangi memleketten olursa olsun gelip kalan misafirlere üç gün, günde iki öğün yemek çıkarılması şartını koymuştur. XIX. yüzyıla kadar aşevinde sürekli yemek çıkarılması için bizzat padişahlar buranın vakıfları ile ilgilenmiş, geliri bol bazı arazileri bu iş için tahsis etmişlerdir.

Sultan Selim Medresesi. III. Murad tarafından muhtemelen 992'de (1584) Mevlânâ Dergâhı'nın kuzeybatısındaki derviş hücreleriyle birlikte inşa ettirilmiştir. Dergâh hücrelerinin kuzeybatısıyla imaretin tabhâne bölümünün kuzeydoğusunda yer alan medrese kaynaklarda Medrese-i Celâliyye, Türbe-i Mevlânâ Medresesi, Sultan Veled Medresesi, Velediye Medresesi olarak da geçmektedir. Mevlânâ Dergâhı'ndaki derviş hücrelerine benzetilerek yapılan kubbeli ve kâgir hücrelerin üzeri kurşunla örtülüydü. 1888'de bir kısmı yıktırılarak yerine mektep yaptırılmış, diğer bölümler 1951'de ortadan kaldırılmıştır.

Muvakkithâne. Caminin kuzeybatı, Yûsuf Ağa Kütüphanesi'nin kuzey bitişiğinde bulunan muvakkithânenin kitâbesinden Sultan Abdülaziz tarafından 1873'te inşa ettirildiği anlaşılmaktadır. İnşaat bittikten hemen sonra buraya padişah tarafından iki adet saat gönderilmiştir. 1951'de yıktırılmadan önce üç adet saat bulunuyordu. Girişi kuzey yönündeydi. Yûsuf Ağa Kütüphanesi gibi kesme taştan yapılmış üzeri sakıflı küçük bir binaydı.

Yûsuf Ağa Kütüphanesi. Konya'nın Osmanlı döneminde kütüphane olarak inşa edilen ve günümüze kadar gelen tek yapısıdır. 1209'da (1795) III. Selim'in annesi Mihrişah Sultan'ın kethüdâsı Yûsuf Ağa tarafından ilâve edilmiştir. Caminin batı, türbe hamamının doğu bitişiğindedir. Kapısı camiye açılmakta iken sonradan batısındaki pencereden yeni bir kapı açılarak camiden ayrı bağımsız bir yapı haline getirilmiştir. Kesme taşlardan dört duvarın üzerindeki sekiz köşeli kasnağa büyük kubbe oturtulmuş, kurşunla örtülü kubbenin dört köşesine kubbeli birer silindir kulecik konmuştur. Binanın aydınlatılması üç tarafta iki sıra halinde dizilen yirmi iki pencere ile sağlanmıştır. Halen kütüphane olarak kullanılmaktadır (bk. YÛSUF AĞA KÜTÜPHANESİ).

Yûsuf Ağa Medresesi. Kütüphane Medresesi olarak da bilinen yapı Yûsuf Ağa tarafından 1212'de (1797) caminin güney bitişiğindeki bahçede yaptırılmıştır. Bir avlu çevresinde dizilmiş, kerpiçten ve düz damlı on hücre ile bir büyük dershaneden meydana geliyordu. Mimari bir özelliği bulunmayan medrese bitişiğindeki türbe hamamı ve muvakkithâne ile birlikte 1950'lerde yıktırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 2, sıra nr. 922; nr. 23, sıra nr. 452; nr. 40, sıra nr. 241; BA, HH, nr. 27158, 27471; BA, Cevdet-Belediye, nr. 928; BA, Cevdet-Evkaf, nr. 1140, 7936, 10899, 16185, 25829, 28000, 28003, 29770; TSMA, D.3576/6; VGMA, Defter, nr. 148, sıra nr. 2192; nr. 803, s. 70; nr. 2176, s. 240; Konya

Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kurulu Müdürlüğü Arşivi, nr. 4200/33; Konya Mevlânâ Müzesi Arşivi, nr. 2; Konya Şer'iye Sicili, nr. 7, s. 179; nr. 35, s. 131; nr. 36, s. 288; nr. 44, s. 118; nr. 65, s. 43; nr. 70, s. 114; Ramazanzâde Mehmed Çelebi, Târîh-i Nişancı, İstanbul 1290, s. 266; Hasanbeyzâde Ahmed, Târih, Konya Mevlânâ Müzesi İhtisas Ktp., nr. 3086, vr. 287a-287b; Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, Süleymannâme, Bulak 1248, s. 197; Solakzâde, Târih, s. 587; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), III, 22; Sakıb Dede, Sefîne, III, 46; Hammer (Atâ Bey), III, 95; VI, 153; Tayyarzâde Atâ Bey, Târih, İstanbul 1292, I, 125-126; Konya Vilâyeti Salnâmesi (1301), s. 64-65; (1302), s. 48; (1310), s. 395; M. Yusuf Akyurt, Konya Klavuzu-İslâmî Mebaninin Muhtasar Rehberi [1938], TTK Ktp., nr. 600, s. 111-113, 197-200, 203-206; Nazmi, Türkiye'nin Sıhhî-yi İctimâî Coğrafyası-Konya Vilâyeti, Ankara 1922, s. 38; Mehmet Önder, Tarihî-Turistik Konya Rehberi, Konya 1950, s. 88; a.mlf., Mevlânâ Şehri Konya, Ankara 1971, s. 237-239, 409-411; Konyalı, Konya Tarihi, s. 528-535, 901-906, 969-980; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimarisi, İstanbul 1994, s. 245-247; Yusuf Küçükdağ, Karapınar Sultan Selim Külliyesi, Konya 1997; a.mlf. - Caner Arabacı, "Osmanlı Dönemi Konya Medreseleri", Dünden Bugüne Konya'nın Kültür Birikimi ve Selçuk Üniversitesi, Konya 1999, s. 107; Caner Arabacı, Osmanlı Dönemi Konya Medreseleri (1900-1924), Konya 1998, s. 108-111, 333-337, 418-425; A. Süheyl Ünver, "Yetmiş Yıl Önce Konya", TTK Belleten, XXXI/122 (1967), s. 205; Muzaffer Erdoğan, "Osmanlı Devrinde Anadolu Camilerinde Restorasyon Faaliyetleri", VD, VII (1968), s. 160; Şahabeddin Uzluk, "İstanbul'daki Eski Fatih Camii'nin Bir Benzeri Konya'da Selimiye Camii", a.e., IX (1971), s. 173-181.

Yusuf Küçükdağ

SULTAN SELİM KÜLLİYESİ

Konya’nın Karapınar ilçesinde XVI. yüzyıla ait külliye.

Ömer Lütfi Barkan, külliyenin Kıbrıs’ın fethinden (1571) sonra buradan geçen yolun önem kazanması sonucu yaptırıldığını yazmaktaysa da (VD, II [1942], s. 355) arşiv kayıtlarına göre külliyenin inşasına II. Selim’in Konya valiliği sırasında 18 Şâban 967’den (14 Mayıs 1560) hemen sonra başlanmış, 1563 yılında tamamlanarak hizmete açılmıştır. II. Selim’in saltanatı döneminde Sultâniye İmareti olarak belgelerde yer almış, zamanla Sultan Selim İmareti şeklinde kayıtlara geçmiş ve günümüze kadar bu adla anılmıştır. Külliye Adsız Risâle, Risâletü’l-mi‘mâriyye ve Tuhfetü’l-mi‘mârî ile Sâî Mustafa Çelebi’nin kaleme aldığı Tezkiretü’l-ebniye ve diğer eseri Tezkiretü’l-bünyân’da Mimar Sinan’ın eseri olarak gösterilmektedir. Ancak arşiv kayıtlarından II. Selim’in Karapınar’da bir mescid, bir han ve bir hamam inşa ettirmek için kadıdan aldığı ilâmı Kanûnî Sultan Süleyman’a gönderdiği ve Halepli Mimar Cemâleddin’in burası için görevlendirilmesini talep ettiği, sonunda külliyenin yapılması ve mimarlığına Halepli Cemâleddin’in tayin edilmesine dair hatt-ı hümâyun sâdır olduğu anlaşılmaktadır (Küçükdağ, Karapınar Sultan Selim Külliyesi, s. 33-34). 3 Rebîülâhir 971 (20 Kasım 1563) tarihli bir belgeye göre muhtemelen Sinan’ın görevlendirdiği Hassa Mimarları Ocağı’ndan Mehmed külliyedeki caminin inşasına hizmet etmiştir (Dündar, s. 165 vd.). Bu durumda külliyenin başmimarının Halepli Cemâleddin olduğu, hassa mimarı Mehmed’in caminin yapımında ona yardım ettiği söylenebilir. Hatt-ı hümâyunda külliyenin inşaatında çalıştırılacak ustaların nerelerden getirileceği de belirlenmiştir. Buna göre Karaman vilâyeti kadıları kendi kazalarından yeterli sayıda usta ve marangozu Karapınar’a gönderecektir. Külliye cami, iki kervansaray, hamam, imaret, tabhâne, arasta, mektep, muvakkithâne, şadırvan, kilerler, buğday ve arpa ambarları, odun deposu, buğday dingi, yel değirmeni, su değirmeni ve büyük bir su tesisinden meydana geliyordu.

Cami külliyenin güneyinde yer almaktadır. Her bir kenarı 15 m. kadar uzunlukta kare planlı, 14,80 m. ölçüsünde kurşunla kaplı tek kubbeye

pandantifler yardımıyla geçilmiştir. Çifte minareli olup son cemaat mahallinde altı beyaz mermer sütuna oturan beş küçük kubbe bulunmaktadır. Dış cephesi yörede gök taş denilen koyu gri, koyu ve sarımtırak renkteki taşlarla bina edilmiştir. Hafif bakım ve onarımlarını yapmak üzere bir meremmetçi görevlendirildiğinden XVIII. yüzyıla kadar ciddi bir onarım geçirmemiştir. Daha sonra her kırk-elli yılda bir tamiri yönüne gidilmiş olduğu belgelerden anlaşılmaktadır. Gösterilen bu özen sayesinde cami külliyedeki yapılar içinde en bakımlısı olarak ayakta kalmış, aslî özelliğini kaybetmeden günümüze kadar gelmiştir.

Hamam külliyenin doğusundaki sokağın karşısında bulunmakta ve girişi batı yönüne açılmaktadır. 10 × 10 m. ölçülerinde tek kubbeli, klasik üslûpta kâgir bir binadır. Mimarisinin cami kadar başarılı olduğu söylenemez. Cami gibi hamamın bakımına da sürekli itina gösterilmiş, bu sebeple XVIII. yüzyılın ortalarına kadar ciddi bir onarım görmemiştir. XX. yüzyıl başında külliyenin cami dışındaki binaları gibi hamamın da yarı harabe halinde olduğu 1913'te Karapınar'a uğrayan Béla Horváth'ın ifadelerinden anlaşılmaktadır. 1940'larda esaslı bir tamirata tâbi tutulan ve yakın zamana kadar kullanılan hamam şu anda terkedilmiş durumdadır.

Külliyenin ilk binalarından biri olan imaretin orijinal hali hakkında bilgi bulunmamaktadır. XVIII. yüzyılda tamirat defterlerindeki kayda bakılırsa üzeri kubbe ile örtülü birçok yapıdan oluşuyordu. Bunlar imaret, mutfak, kilerler, eyvanla un, buğday ve arpa ambarları, fırın ve odun deposu idi. Mutfak bölümünün temelleri 1991 yılında yapılan kazılar sırasında ortaya çıkmıştır. Buna göre mutfak caminin kuzeyindeki avlunun batı yönünde 12 × 12 m. ebadında birbirine bitişik iki mekândan meydana geliyordu. XIX. yüzyıl ortalarından sonra bakımsız kalan imaret Karapınar halkınca bir süre ambar olarak kullanılmış, XX. yüzyıl başlarından sonra yıkılmaya terkedilmiş ve zamanla ortadan kalkmıştır.

Tabhânenin ilk belgelerde adı geçmemekle birlikte külliyenin en önemli bölümü olduğu 1161 (1748) tarihli Tamirat Defteri'nden anlaşılmaktadır. Caminin tam kuzeyinde batı yönünde bulunan mutfaktan doğusundaki hamamın karşısına kadar uzanan odaların açıldığı geniş eyvanlı yapılar tabhâne idi. Yapının onarımına dair kayıtlar XVIII. yüzyıl ortalarına aittir. Tabhânenin hamama bakan tarafı XX. yüzyıl başlarında jandarma karakolu

olarak kullanılmıştır. Şu anda bu yapılar bakımsız ve yıkılmaya terkedilmiş durumdadır.

Han, caminin kuzey tarafında çifte han olarak eski Konya-Ereğli yolu üzerinde inşa edilmiştir. 1836'da harap durumdaki hanlar 1844-1847 yılları arasında yeniden yapılmış, bu sırada han sayısı teke indirilmiş ve küçültülmüştür. Evkaf Nezâreti'nin 19 Ramazan 1310 (6 Nisan 1893) tarihli kayıtlarına göre iki handan kalan yer üzerine halk tarafından ruhsatsız olarak icarhâne ve hamam yapılmaya başlanmış, Evkaf İdaresi bunu engellemek için gerekli önlemi almıştır. Horváth, 1913'te Karapınar'a uğradığında iki katlı büyük bir hanın tahta merdivenlerle çıkılan ikinci katında büyük salonlara açılan odaları bulunuyordu.

Kurtuluş Savaşı sırasında deve ahırı olarak kullanılan han daha sonra harap hale gelmiştir. 1991'de yapılan kazı esnasında çifte hanlardan her birinin 32,50 × 47 m. ebadında bir alanı kapladığı tesbit edilmiştir. Çatının kurşunla kaplı olduğu XVIII. yüzyıl ortalarında yapılan onarımlarda kullanılan malzemeden anlaşılmaktadır. 1991-1992'deki kazı çalışmalarından sonra eski temeller üzerine çifte han şeklinde yeniden yapılmaya başlanmıştır.

Mektep caminin kuzeybatısında mutfağın bitişiğinde yer alıyordu. Evliya Çelebi XVII. yüzyıl ortalarında bir sıbyan mektebi bulunduğunu yazmaktadır. XX. yüzyıl başlarında cami ve imaretle bir bütün oluşturduğunu devrin yazarları belirtmektedir. Onarımına dair ilk kayıt 1161 (1748) tarihlidir. Bu sırada âdeta yeniden yapılmış, 1836'da imaret ve hanla birlikte onarılmıştır. Hamilton'un külliye içinde gördüğü ve kullanılmayacak kadar harap durumda olduğunu söylediği kurşun kaplı medrese bu mekteptir. Yakın zamanlara kadar kullanılan, dört oda ve bir salondan meydana gelen kerpiç bina XX. yüzyıl başlarında eski binanın temelleri üzerine yeniden yapılmıştır.

Otuz dokuz dükkândan meydana gelen arasta çifte hanla tabhâne arasında iki sıra halinde yer almakta olup üzeri tonoz örtülüydü. 1844-1847 yılları arasında yapılan tamirde dükkânların üstündeki kurşun değiştirilmiştir. Arasta XX. yüzyılın başlarında kullanılmaz duruma gelmiş ve zamanla ortadan kalkmıştır. Külliyenin inşasıyla ilgili yazışmalarda ve onarım

belgelerinde muvakkithâne adı geçmemekle birlikte 1251 (1835) tarihli Evkaf Muhâsebe Defteri'nde külliyede bir muvakkitin görev yaptığı kayıtlıdır. Muhtemelen burada daha başından itibaren küçük bir mekân muvakkithâne diye kullanılmıştır. Külliyenin yakınındaki Alitepesi'nde yer alan iki adet yel değirmeninin mimarı ve değirmencileri Rodoslu idi. Yel değirmenleri 987 (1579) yılında Rodoslu ustalar öldüğü ve çalıştıracak başka kimse bulunamadığı için daha o zaman terkedilmiş, taştan yapılmış binaları 1967'de yıktırılmış, yerine kafeterya ve park yaptırılmıştır. Yel değirmenini çalıştıracak usta kalmayınca Rodos'tan getirilen mimar ve ustalara 987 (1579) yılında Karapınar'a iki günlük mesafede bulunan Kavaklıpınarı adı verilen mevkide iki gözlü su değirmeni inşa edilmiştir. Bu değirmen XX. yüzyıl başlarında Karapınar'da motorla işleyen değirmenler kuruluncaya kadar çalıştırılmıştır.

Buğday dingi 1161'de (1748) odun ambarıyla birlikte esaslı bir şekilde onarılmıştır. 1991'deki kazı sırasında caminin kuzeybatısında mektep binasıyla imarethânenin yakınında dink ve taşının bulunmuş olduğuna bakılarak tabhânelerle cami arasında yer aldığı söylenebilir. Caminin kuzeyindeki şadırvanın 1004 (1596) tarihli onarım kitâbesi çeşme gibi 977'de (1569) inşa edildiğini göstermektedir. 1161'de (1748) yeniden yapılırcasına onarılmıştır. 1956'da tamir edilmiş, yakın bir zamanda yerinden kaldırılarak ve aslî hüviyeti bozularak daha batı yönüne nakledilmiştir. Çeşme hanların dışında cümle kapısının tam kuzey karşısındadır ve Selimiye / Çarşı Çeşmesi adıyla anılmaktadır. II. Selim tarafından külliyeden altı yıl sonra 977'de (1569) su yollarıyla birlikte inşa ettirilmiş ve diğer binalarla birlikte 1748'de tamir edilmiştir.

Külliye ve Karapınar kasabasının su ihtiyacı, II. Selim tarafından Karacadağ'ın Ovacık yaylasından künklerle getirilerek karşılanmıştır. Su tesisleri 1568-1569'da 3 milyon akçe ve altın harcanarak tamamlanmıştır. Su yollarında çalışmak üzere Konya, Kayseri, Niğde ve Lole kalelerinden hisareri getirilmiştir. Karacadağ'daki sular Akkubbe adı verilen odada toplanmış, buradan künklerle Karapınar'a götürülmüştür. Akkubbe'nin duvarları ve kemeri kesme taştan olup 1970'li yıllara kadar kullanılmıştır. Su yolları külliyede kurulan suyolcuları teşkilâtı ile devamlı bakımlı tutulmuş, kırılan künkler görevlilerce hemen onarılmıştır. 1960'lı yıllarda

daha kısa yerden yeni borular döşenmiş, eski su yolu terkedilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Yusuf Küçükdağ, Karapınar Sultan Selim Külliyesi, Konya 1997; a.mlf., "Karapınar Kasabası'nın Kurulması ve İskân Durumu", Karapınar Sempozyumu: 26-27 Ekim 2000 (ed. Yusuf Küçükdağ), Konya 2001, s. 7-18; Abdülkadir Dündar, "Karapınar Sultan Selim Camii'nin Mimarı Hakkında Yeni Bir Kayıt", a.e., s. 165-174; Erdoğan Erol, "Karapınar Selimiye Camii'nden Mevlânâ Müzesi'ne Getirilen Kur'ânlar", a.e., s. 199-214; Ömer Lutfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskân Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler", VD, II (1942), s. 355; Semavi Eyice, "Sultaniye Karapınar'a Dair", TD, sy. 20 (1965), s. 117-140.

Yusuf Küçükdağ

SULTAN SENCER TÜRBESİ

Selçuklu Sultanı Sencer’in (ö. 552/1157) Eski Merv’de bulunan türbesi.

Türkmenistan’ın Merv şehrinin 6 km. kadar batısında bulunan Bayram Ali yakınındaki Köhne (Eski) Merv şehri kalıntılarının merkezinde Sultan Kale (XI-XII. yüzyıl) ortasında yer alan türbe bugün mevcut olmayan, burçlarla destekli, dört taraftan gelen yolların merkezdeki mezar anıtına ulaştığı bir bahçe içerisindeydi. Türbe Sultan Sencer’in vefatından bir süre önce yapılmış olmalıdır. 1153’te Oğuz isyanı ve sultanın hapsedilmesi göz önüne alınırsa yapımına muhtemelen 1153’ten önce başlanmış ve inşası bir müddet durduktan sonra 1157’de tamamlanmıştır. Sultan Sencer’in Dârülâhire olarak adlandırdığı bu anıt eserin mimarı V. L. Viyatkin’in okuduğu iç kubbe eteğindeki eksik kitâbeye göre Serahs Türkleri’nden Muhammed b. Atsız’dır. Bazı kaynaklarda inşaatın sultanın inamdarı İhtiyârüddin Cevher et-Tâc’ın gözetiminde yapıldığı kaydedilir. Zaman içinde çeşitli tamirler geçiren anıtın son ve bilimsel restorasyonu 2001 yılında Türkiye Cumhuriyeti ile Türkmenistan yetkilileri arasında imzalanan protokolle Türkiye Cumhuriyeti tarafından

gerçekleştirilmiş, Yaşar Çoruhlu’nun da içinde yer aldığı bilimsel ve teknik heyetin denetiminde restorasyon 2005 yılı sonlarında tamamlanmıştır. Türbe duvarları yakınındaki kazılarla temel düzeyinde bazı kalıntılar ortaya çıkarılmışsa da bunların mahiyeti tartışmalıdır. İslâm coğrafyacısı Yâkūt el-Hamevî, Muʿcemü’l-büldân’ında binanın pencerelerinin yakınındaki ulucamiye baktığını belirtmekteyse de özellikle doğu cephesine yakın olması gereken camiden bugün hiçbir iz yoktur.

Tamamıyla tuğla ile inşa edilen türbe bugünkü durumuyla dıştan 27,2 × 27,2 m. olan, yaklaşık 5 m. kalınlığında duvarlara sahip kare planlı bir yapıdır. Taban derinliği 5 metreye yakın olan binanın yüksekliğinin üçte ikisi tuğlayla yapılmış düz duvarlardan meydana gelmektedir. Küp biçimindeki gövdenin üst bölümünde tek katlı galeri, daha yukarıda ise taşıyıcı-destek sistemiyle birlikte çift cidarlı kubbe yer alır. İç ölçüleri 17,2 × 17,2 m. olan yapının bütün yüksekliği 38 m. iken restorasyondan sonra

dış kubbe kabuğunun ilâvesiyle yükseklik biraz daha artmıştır. Restorasyondan önce mevcut kademeli kubbenin çapı dıştan 21,8 m., içten 17,27 m. ile 17,30 m. arasında ölçülmüştü. Dış şekliyle Aksu, Subaşı, Moritim stupaları ile benzerliği öngörülmüş olmakla birlikte yapı daha çok yurt tipi çadırlardan ilhamını almış görünmektedir.

Cephelerde yapıya tuğla rengi hâkimdir; Türkmenistan Tarih Enstitüsü'nün 1937 yılı çalışmalarında mezar anıtının dışındaki kazı-temizlik faaliyetleri sırasında yaldızlı sıva parçalarına rastlanması, dış duvarlarda sıva üzerine yapılmış rölyefli nakışlar bulunduğu iddiasına yol açmıştır. Bununla birlikte restorasyonda bu konuyla ilgili belge olmadığı için tuğla duvarlarda daha çok konservasyon çalışmalarına ağırlık verilmiştir. Ana girişin bulunduğu cephe bir eyvan gibi içeriye açılır. Bunun karşısında bulunan açıklık, restorasyon uygulamasında küçültülerek aslına uygun olduğu düşünülen bir pencere haline getirilmiştir. Önceki restorasyonda yapılan ve Selçuklu tipine uymayan yüzeysel taçkapı da sökülerek çevredeki Selçuklu binalarının girişleri örnek alınmak suretiyle yeni taçkapı tasarlanmış ve uygulanmıştır.

Türbenin küp şeklindeki gövdesinin üst bölümünü dört cephede çevreleyen galeriye (Meyhene'deki Ebû Said Türbesi ve Sultâniye'deki Olcaytu Türbesi diğer bazı uygulamalardır) güneybatı köşesindeki kemerli bir girişle duvar içinden minare tipinde bir eksen etrafında dönen basamaklarla çıkılmaktadır. Restorasyonda kemerleri dilimli olarak tamamlanan galeri cephelerinde bir kısmı özgün kalmış, dinî ibareler ve geometrik süslemeler mevcut örneklere bakılarak Selçuklu yazı tarzı ve süsleme üslûbuna uygun biçimde yeniden düzenlenmiştir. Galeri içerisindeki özgün alçı süslemeler daha çok kuzey ve güney galerisinde bulunabilmiştir. Bu süslemelerde Selçuklu tarzı kûfî yazılar, lotuslar ve yapraklı bitkisel süslemeler, kıvrık dallar, rûmîler, "C" ve "S" kıvrımlarından oluşan kompozisyonlar yer almaktadır. Bezemeler daha çok kemer karınlarında bulunmaktadır. Tonoz içlerinde merkezlerinde "dört yön" şekilleri oluşturulan geometrik süslemeler ve duvarlarda tek şekiller halinde daha basit geometrik süslemeler vardır. Bunların mevcut olmayanları kısmen tamamlanmıştır. Tonozlarla kapatılmış galerinin çatısının üst (dış) tarafı tonozların çatıları belli olmayacak şekilde örtülmüş ve kubbe kasnağı çevresindeki zemin döşeme tuğlaları ile kaplanmıştır.

Restorasyon uygulamalarıyla aralarında kemerli ve tonozlu nişler veya geçitler oluşturan kubbe birinci ve ikinci kademe kasnak ayaklarının örgüsü ve konservasyonu tamamlanmıştır. Kubbede statik güçlendirme için biri görünmeyen üç kuşak halinde “karbodur” uygulaması yapılmıştır. Yine dışarıda kasnak kısmında kubbe eteği altını dolaştığı anlaşılan küçük kemerler sistemi dış kubbeyle birlikte tamamlanmıştır. Yâkūt el-Hamevî’nin eserinde belirttiği gök rengi çiniler türbe kubbesinde özgün halinin nasıl olduğu bilinmediğinden uygulanmamıştır. Mezar anıtının içi biri girişte, diğeri doğudaki pencerede, öteki ikisi kuzey ve güney duvarı iç tarafında bulunan yüzeysel eyvan biçiminde nişlerle dört ana yöne göre düzenlenmiştir. Bu eyvan-nişlerin yukarısına yakın kısmında dolanan tuğladan kısmen mevcut kûfî yazılar olduğu gibi korunmaya çalışılmıştır.

İçeride duvarların yukarı kesimlerinde beyaz zemin üzerine mavi ve kırmızı rengin ağırlıklı olarak kullanıldığı, yazı, geometrik ve bitkisel süslemelerden ibaret olan kalem işi parçaları bulunmaktadır. Üst üste yapıldıklarından Selçuklu veya Timurlu oldukları üzerinde durulan kalem işlerinin restorasyonunda gerekli yerlerde konservasyon ve tamamlama yapılmıştır. Kalem işlerinin kubbe içi kaburga yüzeylerinde de birbirine bağlanan rûmî-lotus şekillerinden oluşan şeritler halinde olduğu anlaşıldığından kaburga yüzeylerinde de tamamlama gerçekleştirilmiştir. Yurt tipi çadırın çatısını hatırlatan, kubbe içindeki (merkezde yıldız şekli oluşturan) kaburgalar gerekli görüldüğü yerde tamamlanmış veya sağlamlaştırılmış olup hem estetik hem statik amaçlı olarak kullanılmıştır. Türbe zemininin orta kesiminde iyi durumda olmayan bir kaide üzerindeki mermer sanduka, üstündeki yazıya göre Nurverdi Han oğlu Yûsuf Han ve Gülcemal Han tarafından 1334 (1916) yılında yerleştirilmiştir. Mermer sandukanın hemen yanında yer alan kuyu türbenin dışında da bulunan kuyularla birlikte drenaj sistemiyle ilişkilidir.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed b. Mahmûd, Selçuknâme (haz. Erdoğan Merçil), İstanbul 1977, s. 81; E. O'Donovan, The Merv Oasis Travel and Adventures East of the Caspian during the Years 1879-80-81, London 1882, II, 233-254; V. A. Jukovskago, Materialı Po Arheologıy Rossıy, İzdavaemıe İmperatorskoy Arheologiçeskoyu Kommissıyuyu No 16 Drevnosti Zakaspıyskogo Kraya Razvalinı Starago Merva, St. Petersburg 1894, s. 119-124; N. M. Baçinskiy v.dğr., Turkmenistan'ın Arhitektura Yadigarlıkları: Arhitekturnıe Pamyatniki Turkmenii (trc. O. M. Abdalova - H. M. Volmuradova), Moskova-Aşkabad 1939, s. 16-31; Y. Atagarriev v.dğr., Türkmenistan'ın Arhitektura Yadigarlıkları, Leningrad 1974, s. 99-104, 144-145; a.mlf., Tarihda Galan İzlar, Aşkabad 1989, s. 68-86; Mustafa Cezar, Anadolu Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık, İstanbul 1977, s. 317, 323; Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, İstanbul 1980, s. 248; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1984, s. 77-78; V. I. Sarianidi, Drevneyeşey Merv-İn Gadimi Merv-The Oldest Merv, Moskova 1992, s. 44 vd.; Yaşar Çoruhlu, "Sultan Sancar Türbesi'nin İçerisinde Bulunduğu Tarihi Doku", Uluslararası Dördüncü Türk Kültürü Kongresi Bildirileri (haz. Azize Aktaş Yasa), Ankara 1999, I, 191-204, 397-411; Yüksel Sayan, Türkmenistan'daki Mimari Eserler (XI-XVI. yüzyıl), Ankara 1999, s. 91-99; Sultan Sancar Türbesi (haz. Tayfun Atmaca), Ankara 2004; E. Kon Viner, "Ruini Seldjukskogo Goroda Merva i Mavzoloyı Sultana Sandjara-Publikatsii"

(trc. S. M. Demidova), Kulturnıye Tsennosti-Cultural Values (1997-1998), St. Petersburg 1999, s. 153-174; M. A. Mamedov, "Voprosı Nauçnoy Rekonstruktsii Mavzoleya Sultana Sandjara", Mıras, IV/8, Aşkabad 2002, s. 71.

Yaşar Çoruhlu

SULTAN SUHAK

Daha çok İran'ın batısı ile Irak'ın bazı bölgelerinde yayılan Ehl-i Hak fırkasının kurucusu sayılan Sultan İshak'ın mahallî ismi

(bk. EHL-i HAK).

SULTAN VELED

(سلطان ولد)

(ö. 712/1312)

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin oğlu, mutasavvıf-şair.

25 Rebîülâhir 623'te (25 Nisan 1226) Lârende'de doğdu. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin büyük oğludur. Mevlânâ tarafından ona dedesinin adı verilmiş (Bahâeddin Muhammed Veled), şiirlerinde "Veled" mahlasını kullanmıştır. Annesi Semerkantlı Lala Şerefeddin'in kızı Gevher Hatun'dur. Babasının sohbet meclislerinde yetişen Sultan Veled tahsilini kardeşi Alâeddin ile birlikte Dımaşk'ta sürdürdü. İlk olarak dedesine, babasının da mürşidi olan Seyyid Burhâneddin Muhakkık-ı Tirmizî'ye, onun vefatının (639/1241) ardından Şems-i Tebrîzî'ye intisap etti. Daha sonra babasının halifeleri Selâhaddîn-i Zerkûb ve Hüsâmeddin Çelebi'ye bağlandı. Babası vefat edince Hüsâmeddin Çelebi başta olmak üzere diğer ileri gelen Mevlevîler'in Mevlânâ'nın makamına geçmesi konusundaki ısrarlarına rağmen bunu kabul etmeyip Hüsâmeddin Çelebi'ye tâbi oldu. Hüsâmeddin Çelebi'nin vefatından (683/1284) sonra Kerîmüddin b. Bektemur'a intisap ederek kendi ifadesine göre yedi yıl hizmetinde bulundu. Şeyh Kerîmüddin'in 691'de (1292) vefatının ardından Mevlânâ'nın makamına geçip irşad faaliyetine başlayan Sultan Veled, Anadolu'nun çeşitli şehirlerine gönderdiği halifeleriyle tarikatın yayılmasını sağladı. Kırşehir'in doğu tarafında bir Mevlevî zâviyesi kuran Süleyman Türkmânî, Erzincan'a gönderilen Hüsâmeddin Hüseyin ve Amasyalı Alâeddin halifelerinden birkaçıdır. Sultan Veled 10 Receb 712'de (11 Kasım 1312) Konya'da vefat etti ve babasının sağ tarafına defnedildi. Yerine oğlu Emîr (Ulu) Ârif Çelebi geçti.

Mevlânâ'nın isteği üzerine evlendiği Selâhaddîn-i Zerkûb'un kızı Fâtıma Hatun ile evliliğinden Celâleddin Emîr Ârif Çelebi adında bir oğlu, Mutahhara Hatun (Âbide) ve Şeref Hatun (Ârife) adlarında iki kızı dünyaya gelmiştir. Fâtıma Hatun'dan sonra câriyeleri Nusret Hatun ve Sünbüle

Hatun ile evlenmiş, Nusret Hatun'dan Çelebi Şemseddin Emîr Âbid, Sünbüle Hatun'dan Çelebi Selâhaddin Emîr Zâhid ve Çelebi Hüsâmeddin Emîr Vâcid doğmuştur. Mevlevîliğin âdâb ve erkânı Sultan Veled döneminde teşekkül etmeye başlamıştır. Nitekim Mevlevî mukabelesinde semâhânenin üç defa devredilmesinden ibaret "devr-i veledî" zikrinin başlatılması ona izâfe edilmektedir. Hüsâmeddin Çelebi zamanında Alemüddin Kayser tarafından yaptırılan Mevlânâ Türbesi'nin tarikatın âsitanesi haline gelmesi için faaliyette bulunmuş, Maʿârif'te övdüğü Sultan II. Gıyâseddin Mesud'un türbeye vakıflar tesis etmesini sağlamıştır.

"Babasının verdiği bilgiden ve velîlikten başka Veled'in ne bilgisi ne de velîliği vardır"; "Veled'e iyi ve kötü ne geldiyse ey kâmil kişi, Hakk'ın celâli ve O'nun altın gibi olan sözünün bağışıdır" diyen Sultan Veled eserlerinde muhteva ve üslûp açısından babası Mevlânâ'yı takip etmiştir. Divanındaki bütün şiirlerinde Mevlânâ'nın edası, ifadesi, istiareleri, kullandığı vezin ve redifler vardır. Diğer eserlerinde çoğu zaman onun sözlerinden aynen iktibaslarda bulunmuştur. Ancak Mevlânâ'ya oranla Sultan Veled'de hikâyeli anlatım oldukça azdır. Bu yönüyle Sultan Veled'in mesnevileri Mevlânâ'nın Mes̱nevî'sinden farklılaşır. Sultan Veled eserlerinde sade ve akıcı bir Farsça kullanmış, bazan Türkçe şiirler de söylemiştir. Divanında on dört Türkçe gazel bulunmaktadır. Velednâme'nin yetmiş altı, Rebâbnâme'nin 162 beyti Türkçe'dir. Türk edebiyatında Mevlânâ tesiri onunla başlamıştır. Farsça ve Türkçe şiirleri yanında Arapça ve Rumca şiirleri de vardır. Rebâbnâme'nin Türkçe beyitleri J. F. von Hammer-Purgstall, M. Vickerhauser, H. L. Fleischer, F. W. Radloff, F. Bernhauer, C. Salemann, I. Kúnos, J. Tury, Smirnov gibi şarkiyatçılar tarafından incelenmiştir. Türkçe şiirlerini Veled Çelebi tarafından derlenmiş (Dîvân-ı Türkî-i Sultan Veled, tashih Kilisli Rifat, İstanbul 1341), Mecdut Mansuroğlu bu şiirleri dil özellikleri bakımından inceleyerek Sultan Veled'in Türkçe Manzumeleri adıyla yayımlamıştır (İstanbul 1958). Arapça şiirleri Veyis Değirmençay tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (Sultan Veled'in Arapça Şiirleri, Erzurum 1996).

Eserleri. 1. Dîvân. Farsça (826 gazel, otuz iki kaside, dokuz kıta, on terciibend ve terkibibend, yirmi üç musammat, 451 rubâî), Arapça (biri Farsça-Arapça mülemmaʿ dokuz gazel, üç rubâî ve Farsça bir gazel içinde üç beyit), Türkçe (biri Farsça-Türkçe mülemmaʿ on beş gazel) ve Rumca

(yirmi bir beyit ve Farsça-Türkçe, Farsça-Arapça ve Farsça-Rumca bir arada mülemma‘) şiirlerden oluşan eser 13.335 beyittir. Gazellerin çoğu Mevlânâ'nın gazellerine nazîre olarak yazılmıştır. Eser Feridun Nafiz Uzluk (Ankara 1941) ve Asgar-i Rabbânî (Tahran 1338 hş.) tarafından yayımlanmıştır. Divandaki rubâîleri Veyis Değirmençay Türkçe'ye çevirmiştir (Sultan Veled, Rubaîler, Erzurum 1996). 2. Velednâme. Sultan Veled'in üç mesnevisinin ilkidir. Müellifin Mes̱nevî-yi Veledî adını verdiği eser Velednâme ismiyle meşhur olmuştur. Sultan Veled'in en önemli eseri olan Velednâme "ibtidâ" kelimesiyle başladığı ve müellifin ilk mesnevisi olduğu için İbtidânâme adıyla da anılmıştır. İlk dönem Mevlevîliğine dair Ferîdun Sipehsâlâr'ın Risâle'siyle Ahmed Eflâkî'nin Menâḳıbü'l-ʿârifîn'inin başlıca kaynağı sayılan eserde Sultan Veled babası Mevlânâ, halifeleri ve yakın çevresi hakkında en güvenilir bilgileri aktarmıştır. 690'da (1291) manzum ve mensur karışık yazılan eser mukaddime hariç 165 konu başlığından meydana gelir ve toplam 9007 beyit içerir. Bunların yetmiş altısı Türkçe, 180'i Arapça ve yirmi üçü Rumca'dır. Velednâme, Celâleddin Hümâî tarafından yayımlanmış (Mes̱nevî-yi Veledî be Baḥr-i H̱afîf, Maʿrûf be Velednâme, Tahran 1315 hş.) ve Cemşit Karabeyoğlu tarafından üzerinde doktora tezi yapılmıştır (Sultan Veled, Mesnevî-yi Veledî, Velednâme, 1976, İÜ Ed. Fak.). Eseri Abdülbaki Gölpınarlı İbtidânâme adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (Ankara 1976). 3. Rebâbnâme. "Rebabın ağlayıp inlemesinden aşka dair yüzlerce nükte dinleyin" anlamındaki beyitle başlayan eser 700 (1301) yılında Mevlânâ'nın Mes̱nevî'siyle aynı vezinde manzum ve yer yer mensur olarak yazılmıştır. Mukaddimesiyle birlikte 106 başlık ve 162'si Türkçe, otuz altısı Arapça, yirmi ikisi Rumca toplam 8124 beyitten meydana gelen eserde Mevlânâ-Şems ilişkisine dair bilgiler mevcuttur. Rebâbnâme ilk defa F. Wilhelm Radloff tarafından yayımlanmış (St. Petersburg 1889), daha sonra İran'da bir neşri daha gerçekleştirilmiştir (nşr. Ali Sultânî Gird Ferâmerzî, Tahran 1377 hş.). Eser üzerinde Veyis Değirmençay bir doktora çalışması yapmıştır (1996,

Sultan Veled ve Rebâbnâme, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). 4. İntihânâme. Mevlânâ yolu, Şems ile ilişkiler ve semâa dair konuların anlatıldığı eser mukaddime dışında 120 başlık ve 8313 beyit ihtiva eder (İÜ Ktp., FY, nr. 1009) İntihânâme-i Sulṭân Veled adıyla yayımlanmıştır (nşr. Muhammed Alî-i Hızânedârlu, Tahran 1374 hş.). 5.

Maʿârif. Sultan Veled'in Farsça mensur tek eseridir. Elli altı bölümden oluşan eserde Sultan Veled mesnevilerinde anlattığı konuları tekrar eder. Mevlânâ'ya ait sanılıp Fîhi Mâ Fîh'in II. cildi olarak İran'da basılan eseri (Tahran 1334 hş.) Necîb Mâyil-i Herevî beş yazma nüshayı esas alarak neşretmiş (Tahran 1367 hş./1988, 1377 hş./1998), Meliha Tarıkâhya (Anbarcıoğlu), Türkçe'ye (Ankara 1949; İstanbul 1985), Eva de Vitray-Meyerovitch Fransızca'ya (Paris 1982) çevirmiştir. Bunların dışında Kâtib Çelebi, Sultan Veled'in Hanefî âlimlerinden Ebü'l-Kāsım Nâsıruddin Muhammed b. Yusuf es-Semerkandî'nin fıkha dair en-Nâfiʿ fi'l-fürûʿ adlı kitabına manzum bir şerh yazdığını kaydetmiş, Abdülbaki Gölpınarlı da kaynak belirtmeden ʿIşḳnâme, Tırâşnâme ve Risâle-i İʿtiḳād gibi eserleri ona nisbet etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ferîdûn-i Sipehsâlâr, Zindegînâme-i Mevlânâ Celâleddîn-i Mevlevî (nşr. Saîd-i Nefîsî), Tahran 1325 hş., tür.yer.; Eflâkî, Menâḳıbü'l-ʿârifîn, I-II, tür.yer.; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, I, 313-315; Câmî, Nefeḥât, s. 471-473; Devletşah, Teẕkiretü'ş-şuʿarâʾ (nşr. Muhammed Ramazânî), Tahran 1366 hş., s. 144-151; Hândmîr, Ḥabîbü's-siyer (nşr. M. Debîr Siyâkī), Tahran 1353 hş., III, 115-116; M. Fuad Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar (İstanbul 1919), Ankara 1991, s. 216, 235-239; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlânâ Celâleddin, İstanbul 1952, tür.yer.; a.mlf., Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1953, s. 29-62; a.mlf., Mevlevî Âdâb ve Erkânı, İstanbul 1963, s. 71, 85; a.mlf., "Mevlevîlik", İA, VIII, 166; Gibb, HOP, I, 151-163; Rızâ Kulı Han Hidâyet, Mecmaʿu'l-fuṣaḥâʾ (nşr. Müzâhir Musaffâ), Tahran 1339 hş., II, 695; Nefîsî, Târîḫ-i Naẓm u Neṡr, I, 199; E. G. Browne, Ez Saʿdî tâ Câmî (trc. Ali Asgar Hikmet), Tahran 1351 hş., s. 200-201; Bedîüzzaman Fürûzanfer, Mevlânâ Celâleddin (trc. Feridun Nafiz Uzluk), İstanbul 1986, tür.yer.; Zebîhullah Safâ, Târîḫ-i Edebiyyât der Îrân, Tahran 1371 hş., III/1, s. 448-472; III/2, s. 705-707; Hülya Küçük, Sultan Veled ve Maârifi, Konya 2005; H. Ritter, "Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî ve Etrafındakiler", TM, VII-VIII/1 (1942), s. 268-281; Veyis Değirmençay, "İntihânâme Mesnevisi'nde Mevlânâ ve Mevlevîlikle

İlgili Anlatımlar”, Yedi İklim, sy. 84, İstanbul 1997, s. 53-58; Tahsin Yazıcı, “Sultan Veled”, İA, XI, 28-32; Reşat Öngören, “Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî”, DİA, XXIX, 444; Nuri Özcan, “Mevlevî Âyini”, a.e., XXIX, 464; Barihüda Tanrıkorur, “Mevleviyye”, a.e., XXIX, 468.

Veyis Değirmençay

SULTÂNÎYEGÂH

(سلطانی یگاه)

Türk mûsikisinde bir makam.

Hamâmîzâde İsmâil Dede Efendi’nin buluşu olup Türk mûsikisi makam tasnifinde şed (göçürülmüş) makamlar sınıfına dahil olan ve yegâh perdesinde karar eden bir makamdır. Dizisi bûselik makamı dizisinin yegâh perdesine göçürülmesiyle elde edilir; seyri inicidir. Buna göre sultânîyegâh makamının dizisi, yegâh perdesindeki bir bûselik beşlisine, dügâh perdesinde -yerindeki bûselik dizisinde olduğu gibi-hem kürdî hem hicaz dörtlülerinin eklenmesiyle meydana gelir. Ancak makamın giriş seyrinde tiz tarafta hicaz dörtlüsünün tercih edilmesi kural durumundadır.

Sultânîyegâh makamının seyir karakteri inici olduğundan tiz durak nevâ perdesi civarından seyre başlanacaktır. Dolayısıyla tiz durağın üst tarafında bir seyir alanına ihtiyaç vardır. Bu da yegâh perdesinde yer alan bûselik beşlisini ve hatta dizinin tamamını tiz durak nevâ perdesi üzerine aynen göçürmekle elde edilir. Bu şekilde makamın genişlemesi de yapılmış olur. Ancak dizinin tamamını göçürmek daha çok saz eserleri için uygun olabilir. Çünkü bu suretle hemen her sazda bulunabilen on beş seslik bir ses alanı elde edilir. Halbuki her ses icracısı okuyucuda on beş ses bulunmayabilir. Bu sebeple sözlü eserler için bu genişlemede sadece yegâhtaki bûselik beşlisinin göçürülmesiyle yetinilmesi teknik bakımdan daha doğrudur. Ancak sözlü eserlerde bunun istisnasının çok olduğunu da ifade etmek gerekir.

Makamın birinci mertebe güçlüsü tiz durak nevâ perdesi olup bu perdede bûselik çeşnisiyle yarım karar yapılır. İkinci mertebe güçlü olan dizinin ek yerindeki dügâh perdesi üzerinde bazan hicaz, bazan kürdî dörtlüsü yer alır. Ancak yukarıda da ifade edildiği gibi başlangıç seyrinde ve eserin zemin kısmında dügâhta hicaz bulunan dizi tercih edilerek bu perdede hicaz çeşnili asma karar yapılır. Daha sonra ve özellikle karara gidilirken bu perdede kürdîli asma karar belirtilir. Bu asma karar sırasında istenirse nîm-

zirgüle perdesi de yeden olarak kullanılabilir. Dügâh perdesi üzerindeki bu kararlar asma karardır. Bu perdedeki kürdîli asma karardan sonra rast perdesine düşülüp bir asma karar yapılırsa burada bir bûselik çeşnisi meydana gelir. Bu arada küçük mücennep bemollü mi (nîm-hisar) perdesi de kullanılırsa bu pek çok eserde görüldüğü gibi nihâvend makamına küçük bir geçkidir.

Dügâhta hicazlı kalındıktan sonra rast perdesine düşülüp bir asma karar yapılırsa bu perdede nikrizli asma karar yapılmış olur. Sultânîyegâh makamı Batı müziği bakımından re minör sayılır. Batı müziğinde re minör eserlerin karara yakın sol minöre, yani Türk mûsikisinde nihâvend makamına küçük bir geçki yapma âdeti vardır. Yukarıda sözü edilen nihâvend geçkinin de bu özellikle ilgili olduğu söylenebilir. Bu husus eski bestekârların sezgilerini, daha doğrusu dehalarını göstermesi bakımından son derece önem taşır. Nihâvend geçkisi sırasında bakiye diyezli do (nîm-hicaz) ve yine bakiye diyezli fa (eviç) perdesi de kullanılırsa bu neveser makamına bir geçkidir ve birçok eserde görülür.

Bunların dışında sultânîyegâh makamının seyri sırasında hüseynîde kürdîli, nîm-hicaz ve dik kürdîde çeşnisiz küçük kalışlar yapılabilir. Acem-aşiran perdesinde de pek küçük ve belli belirsiz olmak üzere asma kalış yapılabilirse de bunda ısrar etmemek gerekir. Zira makam ferahfezâ makamına benzeyebilir. Sultânîyegâh makamının donanımında dügâh perdesinde hicaz bulunan dizi esas alınarak si için bakiye bemolü ve do için bakiye diyezi yer alır ve gerekli değişiklikler eser içinde gösterilir. Makamın dizisini meydana getiren seslerin pestten tize doğru isimleri yegâh, hüseynî-aşiran, acem-aşiran, rast, dügâh, dik kürdî veya kürdî, nîm-hicaz veya çârgâh ve nevâdır. Yeden sesi portenin altındaki bakiye diyezli do (kaba nîm-hicaz) perdesidir.

Tiz taraftan genişlediği için sultânîyegâh makamının seyrine tiz durak nevâ perdesi civarından başlanır. Bu perde üzerinde yer alan genişlemiş bölge dahil olmak üzere dügâh perdesi üzerinde bulunan orta bölgede gezinilip nevâ perdesinde bûselik çeşnisiyle yarım karar yapılır. Sonra dügâh-nevâ perdeleri arasında seyredilip bu bölgede dügâhta önce hicaz, ardından karara gidilirken de kürdî çeşnili asma kararlar belirtilir. Bu arada bütün seyir esnasında gerekli yerlerde asma kararlar ve geçkiler gösterilir. Nihayet

bütün dizide karışık gezinildikten sonra yegâh perdesindeki 1. şekil bûselik dizisiyle (bûselik beşlisi + kürdî dörtlüsü) inilip yegâh perdesinde genellikle yedenli bûselik çeşnisiyle tam karar yapılır.

Nedim Ağa'nın çifte düyek peşreviyle saz semâisi, Kanûnî Hacı Ârif Bey'in muhammes peşreviyle saz semâisi; Hamâmîzâde İsmâil Dede Efendi'nin, "Misâlini ne zemîn ü zaman görmüştür" mısraıyla başlayan zencir ve, "Cân ü dilimiz lutf-i keremkâr ile ma'mûr" mısraıyla başlayan hafif usulündeki besteleri; "Nihân ettim seni sînemde ey mehpâre cânımsın" mısraıyla başlayan ağır ve, "Şâd eyledi cân ü dilimi şâh-ı cihânım" mısraıyla başlayan yürük semâ-ilerinden oluşan takımı; Zeki Ârif Ataergin'in sengin semâi usulünde, "Zencîr-i aşkın dil-bestesiyim", Münir Nurettin Selçuk'un nîm-sofyan usulünde, "Sen şarkı söylediğin zaman", Yesâri Âsım Arsoy'un aksak usulünde, "Biz Heybeli'de her gece mehtâba çıkardık" mısralarıyla başlayan şarkıları; Ali Rıza Şengel'in evsat usulünde, "Vücûdundur cihân-ı halka bâdî yâ Resûlellah" mısraıyla başlayan tevşîhiyle Şehzade Seyfeddin Efendi'nin nîm-evsat usulünde, "Gel berü ey derde dermân isteyen" mısraıyla başlayan cumhur ilâhisi bu makamla bestelenmiş eserlerden bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1933-40, I, 267-268; IV, 267; Rauf Yekta, Türk Musikisi, s. 81; Hüseyin Sâdeddin Arel, Türk Mûsıkîsi Nazariyatı Dersleri (haz. Onur Akdoğu), Ankara 1991, s. 143, 146, 329-330; İsmail Hakkı Özkan, Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri, İstanbul 2006, s. 240-244.

İsmail Hakkı Özkan

SULTÂNİYYE

(السلطانيّة)

Memlük Devleti ordusunda kapıkulu birlikleri.

Memlükler'de Dîvânü'l-ceyş'e bağlı bulunan ve üç kısma ayrılan nizamî ordunun birinci kısmını, statü ve eğitim bakımından en önemlileri olan ve el-memâlî-kü's-sultâniyye denilen sultanın kapıkulu birlikleri teşkil ediyordu. Diğer iki kısım ise nâib veya valilerin kapıkulu birlikleri olan memâlîkü'l-ümerâ ve ecnâdü'l-halka birlikleriydi. Memlükler döneminde bu nizamî kuvvetlerin dışında ihtiyaç anında göreve çağrılan ecnâdü'l-Arab, ecnâdü't-Türkmân ve ecnâdü'l-Ekrâd diye isimlendirilen yardımcı kuvvetler bulunuyordu.

Sultâniyye birlikleri Kal'atü'l-cebel'deki kışlalarda (tıbâku's-sultâniyye) kalıyordu ve kışlalara nisbetle onlara "memâlîkü't-tıbâk" da deniliyordu. Orada bulunan on iki kışladan her biri 1000 memlükü barındırabilecek genişlikteydi (Halîl b. Şâhin, s. 27). Sultâniyye memlükleri, önceki sultanlardan kalan memlüklerin teşkil ettiği müstahdemûn / memâlîkü's-selâtîni'l-mütekaddime / sultâniyye, önceden emîrlerin birliklerinde görev yapıp sonradan sultana intisap eden memlüklerin oluşturduğu seyfiye ve doğrudan sultan tarafından satın alınan memlüklerden meydana gelen birlikler olmak üzere üç gruba ayrılıyordu (a.g.e., s. 116). İlk iki gruptakiler kendilerini satın alan sultan veya emîrlerin lakabını taşımaya devam ederdi. Sultan tarafından esir pazarlarından satın alınanlara "müşterevât"; Kafkas, Kırım ve Anadolu'dan getirilenlere "eclâb" veya "cülbân" denirdi (Tekindağ, Berkuk Devrinde, s. 151). Maaşlı ve iktâlı askerlerden meydana gelen sultâniyye memlüklerinin malî işlerini nâzırü'l-ceyşin maiyetinde çalışan kâtibü'l-memâlîk yürütürdü. Ancak Berkuk'un üstâdüddâr (üstâdâr) başkanlığındaki ed-Dîvânü'l-müfred'i kurmasından itibaren sultan memlüklerinin idaresi Dîvânü'l-ceyş'ten bu divana aktarıldı, kâtibü'l-memâlîkin görevini de üstâdüddâr üstlendi (Halîl b. Şâhin, s. 107).

Sultâniyye birliklerinin genel kumandanlığı görevini re'sü nevbe unvanını

taşıyan mukaddemü elf rütbesindeki emîr yürütür, ona bağlı aynı rütbedeki kumandanlar ise mukaddemü'l-memâlîki's-sultâniyye unvanını taşırdı. Bu birliklerin asker sayısı Baybars'tan önce 6000, Kalavun devrinde 6700 kadardı. Muhammed b. Kalavun döneminde hem sayıları hem maaşları arttı. İbn İyâs onun müşterevâtının 12.000'e ulaştığını kaydeder (Bedâʾiʿu'z-zühûr, I/1, s. 481). Berkuk'un müşterevâtının ise 5000 civarında olduğu zikredilmektedir (İbn Tağrîberdî, XII, 107). Kendisi de sultâniyye memlüklerinden olan Memlük devlet adamı ve tarihçi Halîl b. Şâhin ez-Zâhirî, 857 (1453) yılında tamamladığı eserinde toplam mevcutlarını 10.000 diye zikreder (Zübdetü Keşfi'l-memâlik, s. 104). Bu sayı daha sonra artmaya devam etti. Kansu Gavri kendi memlüklerinin sayısını 13.000'e çıkarmıştı. Askerî kıyafet olarak Tatar kabası, onun üstüne teklâvat ve daha üste kabâ-i İslâmî giyerlerdi. Elbise üzerine kılıçlarını soldan bağlar, sadakla hançerlikleri sağ tarafa asarlardı. Başlarına kelûte denilen serpuş giyerler, üstüne sarık sararlardı. Yaz aylarında beyaz, kış aylarında sarı renkte olan çizmelerinde gümüş mahmuzlar olurdu.

Savaşta yerine göre kılıç, ok, kargı, hançer, lobut ve kalkan kullanırlardı.

Memlük ordusunda sultana en yakın ve en nüfuzlu askerî sınıf olan sultâniyye birlikleri sultanların halʿ ve cülûslarında önemli rol oynardı. Onların desteğini alamayan emîrler, aralarından birini tahta çıkarmaya veya mevcut sultanı tahtından indirmeye muvaffak olamazdı. Aralarından hükümdar ve saray hizmetlerinde bulunmak üzere seçilen hasekiler önemli bir grup teşkil eder, en üst rütbedeki hasekiler siyasî hayatta büyük rol oynardı. Önemli askerî ve idarî görevlere tayinler sultâniyye kumandanları arasından yapılır ve elçilik heyetlerinde de görevlendirilirlerdi.

Memlükler'in son dönemlerinde sultâniyye memlüklerinin askerî kabiliyetlerini büyük ölçüde kaybederek sık sık bozgunculuk çıkardıkları görülmektedir. Bu bozulmada Berkuk zamanında Kahire'de oturmalarına ve Mısırlı kadınlarla evlenmelerine izin verilmesinin yol açtığına dikkat çeken Makrîzî, bu izin üzerine kışlalarından inip şehirli kadınlarla evlenen memlüklerin değişik mesleklerle uğraşmaları yüzünden savaş yeteneklerini kaybettiklerini, Sultan Ferec zamanında durumlarının daha da kötüleştiğini ve ödeneklerinin çok azaltıldığını, satın alınan yeni memlüklerin ise ülkelerinde gemi tayfası, fırın yamağı ve sulama işlerinde dolap döndüren

işçilerden ibaret olduğunu söyler; ayrıca onların toplumun en cahil ve ahlâken en düşkün kesimi haline geldiklerini belirtir (el-Ḫıṭaṭ, II, 214). Menşelerine göre üç farklı gruptan gelmeleri de aralarındaki rekabeti körüklüyordu. Bizzat sultanın satın aldığı memlüklerin teşkil ettiği müşterevât / cülbân diğer iki gruptan önde gelir, iktâ bakımından onlara tercih edilirdi. Bu grup, devletin gücünü büyük ölçüde kaybettiği son dönemlerde zayıf sultanlar üzerinde nüfuz kurmak suretiyle yönetime müdahalede bulunmaya ve sık sık karışıklık çıkarmaya başladı. Bu durumda bazı sultanlar diğer iki gruba, özellikle önceki sultanlardan intikal eden yaşlı memlüklerin oluşturduğu, karânîsa da denilen gruba dayanma yoluna gittiler. Kaynaklar cülbânın el-Melikü'l-Eşref İnal zamanından itibaren gerek kendi arasında gerekse diğer gruplara karşı yaptığı mücadele ve bozgunculuk haberleriyle doludur. Asıl önemlisi, bazı sultanların onlara boyun eğmek ve devlet işlerini onlara teslim etmek zorunda kalmış olmasıdır. Nitekim Barsbay onları ıslahtan âciz kaldığını açıkça itiraf etmiştir (İbn Tağrîberdî, XIV, 326-330).

Terfi şansı olmayan karânîsa cülbânı çekemiyor, iki grup arasında sürekli kavga çıkıyordu. Kansu Gavri, Suriye seferine çıkmadan önce muhtemelen cülbânın baskısıyla karânîsanın 500 kadarını sefere götürmeyip Mısır'ın bazı bölgelerine çeşitli görevlere gönderdi (İbn İyâs, V, 30). Tarihçiler, Mercidâbık Savaşı'nın kaybedilmesinde bu iki grup arasındaki rekabetin etkili olduğunu belirtir. Kansu Gavri'nin savaşın ilk safhasında kötülüklerinden kurtulmak istediği karânîsayı ön saflara aldığı, buna karşılık cülbândan savaşmamalarını istediği şeklinde bir şâyia yayıldığını söyleyen İbn Zünbül, şâyiadan etkilenen ve cülbânın yerlerinden kımıldamadığını gören karânîsa birliklerinin, sultanı kendilerini öne sürüp cülbânı çatışmaya sokmamakla itham ederek savaştan vazgeçmek suretiyle topyekün hezimete yol açtıklarını belirtir (Fetḥu Mıṣr, s. 28). Hammer ise mağlûbiyeti cülbânın tavrına bağlar. Ona göre cülbân, sultanın karânîsayı kendilerine tercihinden ve ilk hücumu yapma şerefinin kendilerine verilmemesinden gücenerek harekete geçmemiş ve bozgunda birinci etken olmuştur (IV, 194).

BİBLİYOGRAFYA

Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 214; Halîl b. Şâhin, Zübdetü Keşfi'l-memâlîk (nşr. P. Ravaisse), Paris 1894, s. 27, 104, 106-107, 115-116; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, XII, 107, 184-185; XIV, 326-330; XV, 103-104, 235, 264; XVI, 88, 142; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, I/1, s. 481; I/2, s. 1263; IV, 107, 258; V, 7, 24-25, 30; İbn Zünbül, Fetḥu Mıṣr (nşr. Abdülmün'im Âmir), Kahire 1962, s. 26-30; Hammer (Atâ Bey), IV, 190-194; Uzunçarşılı, Medhal, s. 418-429; M. C. Şehabeddin Tekindağ, Berkuk Devrinde Memlük Sultanlığı, İstanbul 1961, s. 151-152; a.mlf., "XIV. Asrın Sonunda Memlük Ordusu", TD, XI/15 (1960), s. 85-94; Abdülmün'im Mâcid, Tûmanbây, Kahire 1978, s. 122-128; a.mlf., Nüẓumü devleti Selâṭîni'l-Memâlîk ve rüsûmühüm fî Mıṣr, Kahire 1979, II, 14; Altan Çetin, Memlük Devletinde Askerî Teşkilât, İstanbul 2007, s. 98-115; D. Ayalon, "Studies on the Structure of the Mamluk Army", BSOAS, XV (1953), s. 448-459; a.mlf., "Memlükler ve Deniz Kuvvetleri" (trc. Salih Özbaran), TD, sy. 25 (1971), s. 39-50.

İsmail Yiğit

SULTÂNÜLULEMÂ

(bk. BAHÂEDDİN VELED).

SULU

Filipinler'de aynı adı taşıyan takımadalarda XV. yüzyılda kurulan sultanlık

(bk. FİLİPİNLER).

SUMATRA

Güneydoğu Asya’da Endonezya’ya ait ada.

Büyük Sunda adalarından biri olup 473.606 km²’lik yüzölçümüyle dünyanın büyük adaları arasına girer. Kuzeybatı-güneydoğu eksenindeki uzunluğu 1650 km., en fazla genişliği ise 350 kilometredir. Sunda Boğazı ile Cava adasından Malaka Boğazı ile Malay yarımadasından ayrılır. Ekvator çizgisi adanın ortasından geçer. Adanın batı yarısı kuzeybatı-güneydoğu doğrultusunda uzanan Barisan dağları ile kaplıdır (Kerinçi doruğu 3800 m.); doğusunda Hari, İndragiri ve Musi nehirlerinin suladığı ovalar yer alır. En büyük gölü Toba’dır (1140 km²). İklimi sıcak, yağışlı ve nemli olan adanın yüksek kesimleri nisbeten serindir. Sumatra kendi adıyla anılan aslan, fil, gergedan ve orangutan gibi birçok canlı türüne, çok sayıda değerli ağaç ve bitki çeşidine sahiptir. İç kesimler sığ ormanlık alanlarla, sahiller ve nehir kıyıları verimli tarım arazileriyle ve geniş karabiber, kahve, çay, şeker kamışı plantasyonlarıyla kaplıdır. Yer altı kaynakları açısından çok zengin olan adada petrol, doğal gaz, bakır, boksit, kömür, altın, gümüş ve diğer bazı madenler çıkarılmaktadır. Endonezya’nın tabii zenginliklerinden elde ettiği gelirin yaklaşık % 70’i bu adadan sağlanır.

Kuzey Sumatra, Riau, Batı Sumatra, Cambi, Güney Sumatra, Bangka-Belitung, Bengkulu, Lampung idarî bölgelerine ayrılan adanın kuzey ucundaki Açe otonom bir bölgedir. Yaklaşık 45 milyon civarındaki nüfusun beşte üçü kırsal kesimlerde yaşamakta ve kilometrekareye doksan altı kişi düşmektedir. Halkın büyük kısmı, kuzeydoğu ve doğu bölgeleriyle Batı Sumatra’daki merkezlerde toplanmış olup en büyük şehirler Medan (2008’de 1.768.554), Palembang (2008’de 1.264.925) ve Padang’dır (2008’de 929.429). Malaylar, Açeliler, Bataklar ve Minangkabaular başta olmak üzere çeşitli etnik toplulukların yaşadığı Sumatra’da on beş kadar farklı dil konuşulmaktadır. Halk arasında genelde ticaretle uğraşan Çin, Hint ve Arap asıllılara da rastlanır.

Adada hâkim din İslâmiyet olmakla beraber (% 90) iç kesimlerde Protestan Hıristiyanlık yaygındır; az sayıda Hindu-Budist, Katolik hıristiyan ve

geleneksel Çin dinlerine mensup insanlar da bulunmaktadır. I. (VII.) yüzyıldan itibaren müslüman

tâcirler tarafından bilinen ve kuzeydoğusundaki liman şehirleri uğrak yeri olarak kullanılan ada İslâm coğrafya eserlerinde Râmî, Râmnî, Lamari, bazan da Andalas adlarıyla geçer. 1292'de kuzeydoğu sahil şehirlerini ziyaret eden Marco Polo adaya Küçük Cava derken İbn Battûta 1345 yılında Çin'e gidiş ve dönüşünde adanın kuzeydoğusunda yer alan Samudra'ya uğradığını söyler. Yerliler arasında Samutera şeklinde de söylenen bugünkü Sumatra adının ilk defa XIV. yüzyılda bütün ada için kullanıldığı sanılmaktadır.

Hindistan ve Çin arasındaki deniz ticaret yolu üzerinde bulunan Sumatra, erken devirlerden itibaren bu iki ülkenin kültür ve dinlerinin etkisi altında kalmıştır. Malay kökenli Budist bir krallık olan Srivicaya, VII. yüzyıldan XIV. yüzyıla kadar adanın en önemli siyasî gücü olarak varlığını sürdürmüştür. Malaka ve Sunda boğazlarını denetimi altında tutan ve Sumatra'dan başka Malay yarımadası ile Cava adasının batı bölgelerinde de siyasî nüfuz kuran Srivicaya Krallığı zamanla bir deniz ticaret imparatorluğu haline dönüşmüş ve Malay kültürünün Batı Borneo'ya kadar yayılmasını sağlamıştır. Ancak devamlı surette Cavalı Macapahitler'in saldırısına uğrayarak onlarla mücadele etmek zorunda kalmış, nihayet XIV. yüzyılın ikinci yarısında egemenliklerini tanımıştır.

İslâm coğrafya eserlerinde adı Zâbic ve Sirîbûza şeklinde geçen Srivicaya'nın limanları ilk İslâmî devirlerden itibaren Batı Asya ile Çin arasında ticaret yapan müslüman tâcirler tarafından ziyaret edilmekte ve buralarda İslâm dinarları da kullanılmaktaydı. Zamanla bu tâcirlerin yaptıkları evliliklerle tebliğ ve irşadlar küçük müslüman toplulukların oluşmasını sağlamıştır. Adanın kuzeydoğu sahil şehirlerinde yoğunlaşan İslâmiyet'i ilk defa XII. yüzyılda mahallî hükümdarlıklardan Perlak'ın (Ferlek) resmen kabul ettiği sanılmaktadır. Adı bilinen ilk sultan ise XIII. yüzyılın sonlarında el-Melikü's-Sâlih unvanıyla İslâmiyet'e giren Samudra-Pasai Kralı Merah Silu'dur. 696 (1297) tarihini taşıyan Arap harfli mezar taşında mezarın Samudra-Pasai Sultanı el-Melikü's-Sâlih'e ait olduğu belirtilmektedir. Adanın güneyine doğru uzanan diğer küçük liman şehirleri de zamanla İslâmiyet'e girmiştir. 1512'de bölgeyi ziyaret eden Portekizli

Tome Pires, Sumatra'nın doğu sahillerindeki kuzeyden-güneye doğru Palembang'a kadar uzanan bütün bölgenin ve hükümdarlarının müslüman olduğunu belirtir.

XV. yüzyıl boyunca Sumatra'nın kuzeydoğu bölgesi altın, kereste ve karabiber yönünden çok zengindi ve adanın dışa açılan penceresini teşkil ediyordu. Ancak Portekizliler'in 1511'de Malaka'yı zaptetmesinin ardından Pasai Limanı ticarî bakımdan önemini kaybetti ve yerini adanın kuzey ucundaki Açe Limanı (Benderaçe) aldı. Daha önce önemsiz bir yer olan Açe Limanı müslüman tüccarlar için önemli bir sığınak ve ilk sultanı Ali Mugāyet Şah döneminde (1514-1530) bağımsız bir sultanlık oldu (bk. AÇE). Açe Sultanlığı bağımsızlığını devam ettirirken XVI. yüzyılın başlarından itibaren adanın diğer kesimleri Avrupalı güçlerin etkisi altına girmeye başladı. Portekizliler'in ardından bölgeye gelen Hollandalılar ve İngilizler, özellikle doğu sahillerindeki liman şehirlerinde açtıkları ticaret merkezleri vasıtasıyla dış ticarette söz sahibi oldular. 1803-1815 yılları arasında Hollanda kolonilerini işgal eden İngilizler, Sumatra'ya da hâkim oldular. Ancak 1815'te tekrar eski kolonilerini geri alan Hollandalılar İngilizler'i adadan attılar ve 1900'lere kadar Palembang Sultanlığı'ndan başlayarak irili ufaklı İslâm devletlerinin tamamını egemenlikleri altına aldılar. Bunların sonuncusu 1873-1903 yılları arasında otuz yıllık bir mücadeleden sonra Hollanda hâkimiyetini tanıyan Açe Sultanlığı oldu.

Sömürge dönemi Sumatra'sında çeşitli isyanlar çıktı. Özellikle XX. yüzyılın başlarından itibaren sömürge idaresi aleyhtarı dinî hareketler baş gösterdi. Dışarıda eğitim gören aydın din bilginleri yeni fikirlerle memleketlerine döndükten sonra modern dinî eğitime önem verdiler ve bir yandan aralarında kızlar için olanların da bulunduğu modern dinî okullar açarken bir yandan da halkı uyarmak için dergiler yayımlamaya başladılar. Bu faaliyetlere paralel biçimde kadınların da üye olduğu özgürlükçü, milliyetçi siyasî teşkilâtlar ve öğrenci dernekleri kuruldu. Bunlardan Bütün Açe Ulemâ Birliği, Japon işgali sırasında Hollandalılar'ın bölgeyi boşaltmasında büyük rol oynadı. Savaş sonrasında adanın birçok bölgesi Hollanda denetimine geçerken sadece Açe bölgesi cumhuriyetçilerin kalesi olarak özgürlüğünü korudu.

Hollandalılar'ın bölgedeki hükümranlık haklarının sona ermesiyle birlikte

(27 Aralık 1949) Endonezya Cumhuriyeti'ne dahil edilen Sumatra çeşitli karışıklıklara sahne oldu. Merkezî hükümetin politikalarından hoşnut kalmayan yerel liderler ayaklanmalara veya bölgesel ayrılıkçı hareketlere başvurdular. Açe'de başlatılan dinî Dârülislâm hareketi gerilla taktikleriyle devam ederken Aralık 1956'da Batı Sumatra'da örgütlenen bir grup subay halkın da

desteğiyle bölgede idareyi ele geçirdi ve yeni bir hükümetin kurulduğunu ilân etti. Ancak merkezî hükümet onlarla mücadeleye başladı; ordu birlikleri, karadan ve denizden yürüttükleri yoğun harekâtla isyancıları 1958 ortalarına doğru etkisiz hale getirdi. Açe'deki ayrılıkçı hareket de 1959'da bölgeye özerklik tanınması suretiyle sakinleştirildiyse de 1976'dan, özellikle 1990'lı yıllardan itibaren tekrar hararetlenerek hükümet kuvvetlerine karşı silâhlı mücadeleye dönüştü. 26 Aralık 2004'te yaşanan ve Sumatra adasının batı sahilleriyle Açe'ye çok büyük zararlar veren tsunami felâketinden sonra uluslararası teşkilâtların aracılığıyla sağlanan barış sayesinde çatışmalar kesilmiş durumdadır.

BİBLİYOGRAFYA

Markopolo Seyahatnamesi (haz. Filiz Dokuman), İstanbul, ts. (Tercüman 1001 Temel Eser), II, 135-141; C. S. Hurgronje, The Achehnese (trc. A. W. S. O'Sullivan), Leiden 1906, I-II; E. M. Loeb, Sumatra: Its History and People, Oxford 1935; W. Marsden, A History of Sumatra, Kuala Lumpur 1966; A. Reid, The Contest for North Sumatra: Atjeh, the Netherlands and Britain, 1858-1988, Kuala Lumpur 1969; a.mlf., The Blood of the People: Revolution and the End of Traditional Rule in Northern Sumatra, Kuala Lumpur-Oxford 1979; Taufik Abdullah, Schools and Politics: The Kaum Muda Movement in West Sumatra, 1927-1933, Ithaca 1971; M. C. Ricklefs, A History of Modern Indonesia, London 1981, tür.yer.; C. Dobbin, Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy, Central Sumatra, 1784-1847, London 1983; B. W. Andaya, To Live as Brothers: Southeast Sumatra in the Seventeenth and Eighteenth Centuries, Honolulu 1993; K. Young, Islamic Peasants and the State: The 1908 Anti-Tax Rebellion in West Sumatra, New

Haven 1994; İsmail Hakkı Göksoy, İslam'ın Güneydoğu Asya'ya Girişi ve Yayılışı, İstanbul 1998, s. 34-57, 69-84, 165-182; a.mlf., Güneydoğu Asya'da Osmanlı-Türk Tesirleri, Isparta 2004, s. 21-93; A. Kahin, Rebellion to Integration: West Sumatra of the Indonesian Polity, 1926-1998, Amsterdam 2000; A. Hadi, Islam and State in Sumatra: A Study of Seventeenth Century Aceh, Leiden 2003; A. H. Hill, "The Coming of Islam to North Sumatra", Journal of Southeast Asian History, IV/1, Singapore 1963, s. 6-21; M. Dion, "Sumatra Through Portuguese Eyes: Excerpts from Jaao de Barros Decadas da Asia", Indonesia, sy. 9, New York 1970, s. 128-162; E. Lambourn, "From Cambay to Samudera-Pasai and Gresik: The Export of Gujarati Grave Memorials to Sumatra and Java in the Fifteenth Century, C. E.", Indonesia and the Malay World, XXXI/90 (2003), s. 221-289; D. Kingsbury, "The Free Aceh Movement: Islam and Democratisation", Journal of Contemporary Asia, XXXVII/2, London 2007, s. 166-189; Ph. S. van Ronkel, "Sumatra", İA, XI, 36-38; "Sumatra", EI² (İng.), IX, 870.

İsmail Hakkı Göksoy

SUNAY, Cevdet

(1899-1982)

Türkiye Cumhuriyeti'nin beşinci cumhurbaşkanı.

Trabzon'da doğdu. İlk ve orta öğrenimini Erzurum, Kerkük ve Edirne'de tamamladı. Daha sonra Kuleli Askerî Lisesi'ne girdi. I. Dünya Savaşı'nda topçu zâbiti adayı olarak göreve başladı. 1917'de Filistin cephesinde iken İngilizler'e esir düştü. Bir yıl süren esirlik günlerini Mısır'da geçirdi. Türkiye'ye döndükten sonra Millî Mücadele'ye iştirak etti, Maraş ve Antep'te Fransızlar'a karşı çarpıştı (1921). Eskişehir ve Sakarya savaşları ile Büyük Taarruz'a katıldı, İzmir'in kurtarılmasında görev aldı. 1926'da Harp Okulu'nu, 1927'de Topçu Atış Okulu'nu, 1930'da Harp Akademisi'ni bitirdi. 1949'da tuğgeneralliğe yükseldi. 1950'de Genelkurmay Harekât Daire başkanlığına tayin edildi. 1952'de tümgeneral oldu ve 33. Tümen komutanlığına getirildi. 1955'te korgeneral olarak 9. Kolordu komutanlığı, 1957'de Genelkurmay Harekât Daire başkanlığı yaptı. 1958'de orgeneralliğe yükseldi ve Genelkurmay ikinci başkanı oldu.

27 Mayıs 1960 askerî müdahalesiyle önce Kara Kuvvetleri komutanlığı, ardından Genelkurmay başkanlığı görevine tayin edildi. Temmuz 1965'te altmış beş yaşını doldurmasına rağmen Bakanlar Kurulu kararıyla görev süresi bir yıl uzatıldı. Görev süresinin uzatılması, Süleyman Demirel'in Adalet Partisi genel başkanlığına getirilmesinde dolaylı da olsa etkili olmasına bağlandı. Adalet Partisi lideri Ragıp Gümüşpala vefat ettiğinde boşalan genel başkanlık koltuğu için Çankaya Köşkü'nün ve Türk Silâhlı Kuvvetleri'nin gönlündeki isim Süleyman Demirel idi. Nitekim Cevdet Sunay, bağlı olduğu başbakanı atlayarak Türkiye Büyük Millet Meclisi başkanlığına bir mektup gönderdi. "Sunay mektubu" diye bilinen bu belgede Genelkurmay başkanı olarak ordunun bazı hareketlerden duyduğu tedirginliği anlattı ve önlemler alınmasını istedi. Ordunun rahatsız olduğu husus 27 Mayıs'a ve orduya yönelik bazı eleştirilerdi. Bu eleştiri sahipleri Adalet Partisi içinde Sadettin Bilgiç grubuna mensup kimselerdi. Mektup üzerine parti liderleri Çankaya Köşkü'nde toplantıya çağrıldı. 27 Mayıs'a

bağlı ve Türk Silâhlı Kuvvetleri'ne saygılı olunduğuna dair teminat alındı. Sunay mektubu, Adalet Partisi kongresinde Süleyman Demirel'in lehinde ve Bilgiç'in aleyhinde etkin bir silâh görevi yaptı. Böylece Demirel partinin liderliğine seçilmeyi başardı. Cevdet Sunay sayesinde ordu ve Adalet Partisi arasında 1970 yılı sonuna kadar süren rahat bir dönem yaşandı.

14 Mart 1966'da Cumhuriyet Senatosu'na cumhurbaşkanlığı kontenjan senatörü seçildi. O tarihte cumhurbaşkanlığına tek aday olarak görülüyordu. Kendisinin

seçilmesi için Adalet Partisi'nin oyları yeterli olmasına rağmen Cevdet Sunay, İsmet Paşa'nın onayını istedi. Ana muhalefet partisi Cumhuriyet Halk Partisi ve lideri İsmet İnönü de Sunay'ın adaylığına olumlu bakıyordu. Basında Sunay'ın adaylığının bütün partilerce desteklendiği yazıldı. Cumhurbaşkanlığı makamı için büyük ve millî bir vazife diyen Cevdet Sunay, İstanbul basınının da rakipsiz başkan adayı idi. 28 Mart 1966 tarihinde yapılan seçimde kullanılan 532 oydan 461'ini alarak Türkiye'nin beşinci cumhurbaşkanı seçildi. Cumhurbaşkanı olarak yemin eden Sunay'ın anayasada belirtilen yemin metnine, "Allah'tan bana yardımcı olmasını dilerim" diye ek yapması bir kısım milletvekili ve senatörleri duygulandırdı.

12 Mart 1971 askerî müdahalesini başlatan ordu muhtırası Çankaya Köşkü'ne ulaştıktan sonra Cumhurbaşkanı Cevdet Sunay 13 Mart 1971'de Genelkurmay başkanı, kuvvet komutanları ve Jandarma genel komutanını Çankaya Köşkü'nde yemeğe davet etti. Cevdet Sunay tarafından 19 Mart 1971 tarihinde Cumhuriyet Halk Partisi üyesi olan Nihat Erim'in başbakanlık görevine tayiniyle 12 Mart hükümetleri dönemi başladı. Sunay Mart 1972'de, yaşanan siyasî gerginliği aşmak için parti liderlerine ve meclisteki partilerin grup başkan vekillerine, "İçinde bulunulan ortamdan çıkmak için hatıra gelen etkili önlemler şunlardır" başlıklı bir not ulaştırmıştı. Notta siyasî tartışmaların, çekişmelerin, seçim propagandası mahiyetindeki her türlü faaliyetin geçici bir süre için durdurulması; gerekli yeni adımların atılabilmesi, reformların süratle yürürlüğe konulabilmesi için demokratik, laik, sosyal cumhuriyet şeklinin ve serbest genel seçime dayanan parlamenter rejim esasının korunması şartıyla anayasada değişiklik yapılması; geçici bir süre için önceden verilecek bir genel yetkiyle

hükümetin teçhiz edilmesi ve kanun gücünde kararnâmeleri Bakanlar Kurulu’nun yürürlüğe koyması önerilmişti.

Sunay görevi süresince başta Amerika Birleşik Devletleri, İngiltere, Sovyetler Birliği, Batı Almanya, Fransa ve İran olmak üzere birçok ülkeyi ziyaret etti. 28 Mart 1973’te cumhurbaşkanlığı görev süresi biten Cevdet Sunay, bu sürenin dolmasından on beş gün önce başlayan cumhurbaşkanlığı seçimlerinden bir sonuç alınamadığı, Sunay’ın görev süresinin uzatılmasına ilişkin anayasa değişikliği önerisi de Türkiye Büyük Millet Meclisi’nde reddedildiği için yerini vekâleten Cumhuriyet Senatosu Başkanı Tekin Arıburun’a bırakarak görevinden ayrıldı. 1961 anayasasının sağladığı imkânla Cumhuriyet Senatosu tabii üyesi oldu ve 12 Eylül 1980 askerî müdahalesine kadar senatör olarak görev yaptı. 22 Mayıs 1982’de İstanbul’da ölen Cevdet Sunay’ın cenazesi Ankara’ya getirilerek Devlet Mezarlığı’nda toprağa verildi. Atıfet Sunay ile evli ve üç çocuk babası idi.

BİBLİYOGRAFYA

Metin Toker, Demokrasimizin İsmet Paşa’lı Yılları 1944-1973: İsmet Paşa’nın Son Yılları 1965-1973, Ankara 1993, s. 73-74; Yalçın Toker, Cumhuriyet Kavgaları ve Türk Cumhurbaşkanları, İstanbul 1994, s. 189-191; Hikmet Özdemir, Cumhurbaşkanlığı Seçimlerinde Ordunun Olağandışı Rolü: Türkiye Örneği, İstanbul 1994, s. 197-224; Türker Sanal, Türkiye Cumhuriyeti ve 50 Hükümeti: Cumhurbaşkanları, Başbakanlar, Bakanlar, Kabineler, Ankara 1995, s. 28; Amerika’da On Bir Gün: Cumhurbaşkanı Cevdet Sunay’ın 2-13 Nisan 1967 Tarihleri Arasında Birleşik Amerika’ya Yaptığı Resmî Ziyareti Nakletmektedir, Ankara, ts. (Yarın Yayınları); Ercüment Ercan, V. Cumhurbaşkanı Cevdet Sunay 1899-1982 (yüksek lisans tezi, 1998), Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Rabia Selcik, 1966 Yılı Cumhurbaşkanlığı Seçim Süreci ve Cevdet Sunay’ın Cumhurbaşkanlığı Döneminde Türkiye’nin İç ve Dış Politik Gelişmeleri: 1966-1973 (yüksek lisans tezi, 2003), Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Cumhurbaşkanlığı Tarihi: 1923-2005, Ankara 2005, s. 201-210.

Şerafettin Can Erdem

SUNGUR

Adı Türkler'de şahıs ismi olarak da kullanılan bir avcı kuş.

Doğan türünde bir avcı kuşun ismi olan sungur (sunkur) Ortaçağ Türk devletlerinde yaygın biçimde kullanılan şahıs adlarından biridir. Bu ismin bazan Aksungur, Karasungur, Sungurca, Sungurcuk, Alpsungur, Sungur Alp ve Kök Sungur gibi çeşitli şekillerde kullanıldığı da görülmektedir. Ortaçağ Türk devletleri tarihinde bu ismi alanlar arasında başta Salgurlular'ın (Fars Atabegleri) kurucusu Atabeg Muzafferüddin Sungur olmak üzere çok sayıda devlet adamı ve kumandan vardır. Bunlardan bazıları şöylece sıralanabilir: Sultan Alparslan'ın emîrlerinden Sungurca, Musul Emîri Kürboğa'nın sâdık adamlarından Emîr Sungurca, Sultan Muhammed Tapar ve oğlu Mahmud'un Musul valisi Kasîmüddevle Aksungur el-Porsukī, Musul Atabegliği'nin kurucusu ve Atabeg İmâdüddin Zengî'nin babası Kasîmüddevle Aksungur, Ahmedîlîler'den Emîr Ahmedîl'in nüfuzlu kumandanlarından Aksungur el-Ahmedîlî, Selçuklular döneminde Hemedan valilerinden Sungur el-Humartekin, Sultan Sencer'in emîrlerinden Sungur el-Azîzî ve Sungur Selâhaddin, Irak Selçuklu sultanlarından I. Tuğrul ve Mesud devrinde Zencan hâkimi olan Emîr Sungur, Büyük Selçuklular dönemindeki diğer kumandanlardan Emîr Sungur Alp, Emîr Sungur el-Buhârî, Emîr Sungur el-Beyâtî, Emîr Sungur el-Kebîr, Emîr Sungur et-Tavîl, Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh'ın memlüklerinden emîr-i hac Muzafferüddin Sungur.

BİBLİYOGRAFYA

Râvendî, Râhatü's-sudûr (Ateş), II, 35, 272; Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye (Lugal), s. 66, 73, 77, 102, 108; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 342, 395, 465, 502, 552, 559; XI, 24, 47, 96, 227, 229, 237, 249, 286, 311; XII, 124, 258, 276, 304, 426; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), s. 69, 86, 158, 162, 169, 170, 214, 244, 245, 248; Erdoğan Merçil, Fars Atabegleri, Salgurlular,

Ankara 1975, s. 19, 28, 33-41, 128, 131, 135; Faruk Sümer, Türk Devletleri Tarihinde Şahıs Adları, İstanbul 1999, I-II, bk. İndeks.

DİA

SUNGUR

Muzafferü'd-dîn Sungur b. Mevdûd (ö. 556/1161)

Salgurlular'ın kurucusu ve ilk hükümdarı (1148-1161).

Orta Asya'dan 1145'li yıllarda vuku bulan göçler sırasında Emîr Mevdûd idaresinde Fars bölgesine gelen Salgurlular, bu dönemde Irak Selçukluları'nın Fars meliki olan Melikşah b. Mahmûd ile emîrler arasında cereyan eden olaylarda yer aldılar. Ailenin reisi Sungur bu sırada Melikşah b. Mahmûd'a atabeg tayin edildi. Melikşah b. Mahmûd Atabeg Sungur'un kardeşini suçsuz yere öldürünce Sungur isyan ederek Şîraz'da Salgurlu hânedanının (Fars Atabegleri) temellerini attı (543/ 1148). Sungur, Irak Selçukluları arasındaki taht kavgalarının sürdüğü dönemde Melikşah'ın Fars'tan kaçarken yanında götüremediği oğlu Melik Mahmud'u Nevbencân'da hapsetti (Safer 544 / Haziran 1149). Onun bu olaydan sonra tahta daha yakın gördüğü Şehzade Muhammed b. Tuğrul'u desteklediği ve onu melik ilân ettiği anlaşılmaktadır.

Sungur'un Fars'ta bağımsız hareket etmesi, Selçuklu Devleti'nin esasen büyük ölçüde zaafa uğramış olan merkeziyetçilik gayretlerine vurulan yeni bir darbe oldu. Irak Selçuklu Sultanı Mesud, Fars bölgesinin ülkeden kopmasını engellemek için

Melikşah'ı destekleyerek ona asker verdi. Buna rağmen Sungur, Melikşah'ı yenilgiye uğratıp hâkimiyetini güçlendirdi. Bu geçiş döneminden yararlanarak topraklarını genişletmek üzere Fars'a saldıran kuzey komşusu Afşar beyi ve Hûzistan hâkimi Ya'kūb b. Arslan'ın saldırılarına karşı da topraklarını başarıyla savundu. Neticede Ya'kūb b. Arslan yenildi ve Hûzistan'a dönmek zorunda kaldı. Atabeg Sungur ile Kirman Selçuklu Hükümdarı Muhammed b. Arslanşah arasında dostane ilişkiler vardı ve her ikisi de birbirinin sınırlarına müdahaleden uzak durmaktaydı. Lûr-ı Büzürg sülâlesinden Muhammed b. Ali ve oğlu Ebû Tâhir de Atabeg Sungur'un hizmetine girdi. Ancak Ebû Tâhir bir süre sonra Atabeg Sungur'un yardımıyla Luristan'ı ele geçirip orada Lûr-ı Büzürg Atabegleri olarak

bilinen bağımsız bir hânedanın temellerini attı (550/1155).

Irak Selçuklu Sultanı Muhammed b. Mahmûd'un 555 (1160) yılında ölümünün ardından emîrler atabegi oldukları veya destekledikleri şehzadeler adına şiddetli bir mücadeleye giriştiler. Musul Atabegi Mevdûd'un da desteklediği Süleyman Şah b. Muhammed Tapar'ın saltanatı kısa sürdü. Diğer aday Melikşah ise rivayete göre zehirlenerek öldürüldü. Bu arada İsfahan ahalisinin şehirden kovduğu Afşar Beyi Aydoğdu, Hûzistan'a yeniden sahip olurken Tekle Fars'a döndü. Irak Selçukluları'nda taht kavgaları, Azerbaycan Atabegi Şemseddin İldeniz'in Sultan Tuğrul'un oğlu Arslanşah'ı tahta çıkarmasına rağmen dinmedi. İldeniz'in Sultan Arslanşah ve devlet üzerindeki gücünü çekemeyen Rey Valisi Hüsâmeddin İnanç'ın girişimiyle bir kısım emîrler Arslanşah'ı tahttan indirmek üzere harekete geçtiler ve Fars Atabegi Sungur ile de irtibat kurarak onun yanında bulunan Sultan Arslanşah'ın kardeşi Muhammed'i tahta geçirmek üzere kendilerine göndermesini istediler. Durumu kendi çıkarlarına uygun bulan Sungur, Şehzade Muhammed b. Tuğrul'u 1000 kişilik bir kuvvetle yola çıkardı. İldeniz de yanında Arslanşah bulunduğu halde muhaliflerin karşısına çıktı. Hemedan civarında vuku bulan savaşta Sungur'un desteklediği Şehzade Muhammed mağlûp olup Hûzistan'a çekilmek zorunda kaldı (556/1161).

556'da (1161) Mergzâr-ı Beyzâ'da elli bir yaşında iken vefat eden Atabeg Sungur'un yerine oğlu Tuğrul henüz küçük yaşta olduğu için kardeşi Zengî geçti. Kaynakların âdil, dindar, hayır sever ve cömert bir idareci olarak nitelendirdikleri Sungur, Şîr-i Bârîk ve Muzafferüddin lakaplarıyla tanınıyordu. Selçuklu Devleti'nin çöküş, Fars Atabegliği'nin henüz kuruluş dönemi olmasına rağmen Sungur hayır eserleri inşa etmekten geri kalmamıştır. Onun çeşitli vakıflar tahsis ettiği eserlerinin başında medfun bulunduğu Sunguriyye Medresesi gelir. Kaynaklar bu medresenin bitişiğindeki bir çeşmeyi, Şîraz bölgesindeki su kanallarını, yüksek minaresiyle anılan Mescidi Sungur ile Bâğ-ı Nev' mahallesinde sûfîler için yaptırdığı ribâtı onun imar faaliyetleri arasında kaydeder.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Hâmid Efdalüddin Ahmed el-Kirmânî, el-Mużâf ilâ Bedâʾiʿi'l-ezmân fî veḳāʾiʿi Kirmân (nşr. Abbas İkbâl), Tahran 1331 hş., s. 29-30; Râvendî, Râhatü's-sudur (Ateş), II, 273; Aḫbârü'd-devleti's-Selcûḳıyye, s. 102-103, 108; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, XI, 198-199, 217, 222; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), s. 265-266; Müstevfî, Târîḫ-i Güzîde (Nevâî), s. 461, 503; Zerkûb-i Şîrâzî, Şîrâznâme (nşr. Behmen Kerîmî), Tahran 1310 hş., s. 49-50; Erdoğan Merçil, Fars Atabegleri, Salgurlular, Ankara 1975, s. 32-40, 131; Faruk Sümer, Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri, Boy Teşkilâtı, Destanları, İstanbul 1980, s. 260-262, 337-338; Mirza Bala, "İl-Deniz", İA, V/2, s. 962-963; V. Minorsky, "Lur-i Büzürg", a.e., VII, 74-75; T. W. Haig, "Salgurlular", a.e., X, 125-126; Cl. Huart, "Şîrâz", a.e., XI, 563.

Gülay Öğün Bezer

SUNGUR AĞA CAMİİ ve TÜRBESİ

Niğde'de XIV. yüzyılın ilk yarısında inşa edilen cami ve türbe.

İlhanlılar'ın Niğde valisi Sungur Ağa tarafından yaptırılan binanın inşa tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte minare kaidesinde yer alan vergi kitâbesindeki 735 (1335) tarihi binanın tamamlanma yılı olarak kabul edilmektedir. Diğer taraftan yapının minberindeki başka bir kitâbede Sungur Ağa ile Ebû Said Bahadır Han'ın adı geçmektedir. Bundan dolayı yapı 1316-1335 yılları arasında inşa edilmiş olmalıdır.

Cami esasında kıbleye dikey üç nefli plana göre yapılmıştır. Ana mekânının üçerli gruplar halinde on iki birimden oluştuğu görüşü araştırmacılar tarafından kabul edilmiş olsa da üst örtü sistemiyle ilgili görüşler farklılık göstermektedir. Orta sahnın üç kubbeyle, yanların ise çapraz tonozla örtüldüğü veya bütün mekânların çapraz tonozla örtüldüğü yönünde araştırmalar mevcuttur. XVIII. yüzyılda meydana gelen yangında (bir başka görüşe göre geçirdiği bir depremde) tahrip olan yapının ağaç taşıyıcılarıyla üst örtüsü yenilenmiştir. Daha sonraki yıllarda çeşitli onarımlar geçirmiş, günümüzde ise mihraba paralel yedi nefli bir plana sahip olup üzeri ahşap tavan ve kiremit çatıyla örtülmüştür.

Meyilli bir arazide yöreye özgü sarımtırak kesme taştan inşa edilen beden duvarlarının orta kısmında görülen hafif taşkın silmeler bütün cepheleri çepeçevre sararak yapıyı iki kademeye ayırmaktadır. Üst kademede yapının beden duvarları içerisinde yer alan ve bütün cepheye yansıyan sivri kemerler eşit aralıklardaki pâyeler ve gömme sütunlar üzerine oturmaktadır. Yapının yok olan üst örtüsünü taşıdığı anlaşılan bu kemerlerin içerisine pencereler açılmıştır. Ayrıca alt kademede çok sayıda pencere görülmektedir. Bu kadar çok pencere olmasına rağmen 32,88 × 24,45 m²'lik bir alanı işgal eden yapı oldukça loştur. Bu sebeple yapının yok olan üst örtüsünde bir aydınlık fenerinin olabileceğini düşünmek mümkündür. Birbirinden farklı şekilde düzenlenmiş girişlerden yapının harimine

geçilmektedir. Harimdeki serbest taşıyıcı ayaklar onarımlarla düzenlenmiş olup üzerleri sıvalı ahşap sütunlardır. Beden duvarları içerisinde

kalan ve birbirinden farklı başlıklara ve kaidelere sahip olan sütunlar ise devşirmedir. Yapının doğu duvarındaki bir pencere ile türbeye bağlantı sağlanmıştır. Ayrıca burada yer alan kapı açıklıklarından minarelere ve bey mahfiline ulaşılmaktadır. Harimin kuzey tarafına doğu-batı doğrultusunda boydan boya tamamen kesme taştan üç bölümlü olarak yapılmış mahfile kuzey cephenin doğu köşesindeki fevkanî kapıdan da girilmektedir. Kapı taşla kapatılarak örülmüş olup çıkışı sağlayan duvarla bağlantılı merdivenler de tıraşlanmıştır.

Yapı süsleme detayları açısından oldukça dikkat çekicidir. Taçkapı, mihrap, mahfil korkulukları, pencerelerden bazıları, yapıyı saran kornişle sütun başlıklarında taş, kapı kanatlarıyla minber ahşap işçiliğine sahiptir. Eyvan şeklinde düzenlenen taçkapı köşeleri pahlanmış minare kaideleriyle birlikte ele alınmıştır. Taçkapının dış yüzü büyük oranda yenilenmiş olmasına rağmen kalan izlerden bu yüzeyin yıldızlardan gelişen geometrik bordürlerle bezendiği anlaşılmaktadır. Kaburgalı çapraz tonozla örtülü eyvanın yan duvarları belli bir yükseklikten başlayan geometrik, bitkisel ve figürlü süslemelerden oluşan kompozisyonlarla bezenmiştir. On iki kollu yıldızlardan gelişen geometrik şema üst ve alt kısımda birbirini keserek yer değiştiren bordürlerle çevrelenmiştir. Rûmî ve palmet dizisinin yanında sarmal dal şeklinde akan bordürün içinde çeşitli hayvan figürleri görülmektedir. Stilize olarak işlenen hayvan başları spiral kıvrık dalların uçlarında ve aralarındaki boşluğu dolduracak biçimde verilmiştir. Bu figürlerden bazıları tahrip olmakla birlikte kuzey panoda otuz yedi, güney panoda kırk iki figür bulunmaktadır. Her iki panoda kırk beş adet figürün simetrik olarak yerleştirildiği anlaşılmaktadır. Bu bezemenin yanında yer alan taçkapı nişleri keskin hatlarıyla farklı bir görünüm sergilemektedir. Bezemeleriyle dikkat çeken giriş açıklığının üzerine iki satır halinde düzenlenmiş bir vergi kitâbesi yerleştirilmiştir. Bunun da üstünde ajur tekniğinde yapılmış ve yer yer tahrip olmuş gül pencere bulunmaktadır. Kapının iki yanında yükselen çifte minareden soldaki yıkılmıştır. Her iki minareye giriş içeride yer alan kapılarla sağlanmaktadır. Sağdaki minare çıkışı aynı zamanda kuzeyde yer alan mahfil katına da bağlantıyı temin etmektedir. Sekizgen gövdeli minarede köşeler kalın silmelerle

belirginleştirilmiş, tek şerefeli minare kurşun kaplı külâhla sonlanmıştır.

Caminin kuzey cephesinde yer alan kapı açıklığını saran bordürler taş işçiliği açısından son derece zengin özellikler göstermektedir. Dıştan içe doğru daralarak sıralanan bordürler, yıldız geçmeler yanında rûmî-palmet kompozisyonlarından oluşan bezemelerle biçimlendirilmiştir. Ayrıca bezemeler içerisinde alçak kabartma olarak yapılmış çift başlı kartal figürü yer almaktadır. Dalgalı bir çerçeve içerisine yerleştirilen kartal figürünün gövdesi cepheden işlenirken profilden verilen başlar düğüm yaparak birleşmiş ve üst kısım palmete dönüşmüştür. Kartalın kanat ve bacakları iki yana açılmıştır, kuyruk ise yelpaze şeklindedir.

Taş işçiliğiyle dikkat çeken mihrap geniş geometrik bordürler ve bir yazılı bordürle çevrelenmiştir. Beş kenarlı nişin içinde geometrik motifler görülür. Köşelikleri derin oyulmuş bitkisel süslemeyle dolgulanmış yaşmak bölümünde ajurlu bitkisel motifli bölüm ilgi çekicidir. Nişin iki yanında bitkisel süslemeli birer başlık, üstte ise ajurlu dokuz kabora bulunmaktadır. Harimin kuzeyinde yer alan mahfil ajur tekniğinde yapılmış taş korkuluklara sahiptir. Geometrik geçmelerden oluşturulmuş, yer yer rûmîlerle süslenmiş bu korkuluklardan günümüze sadece doğu kısmındaki ulaşmıştır.

Yapının en orijinal yönlerinden biri de sivri kemer ve daire şeklinde düzenlenmiş pencereleridir. Bu pencerelerden bir kısmı sade bir açıklık şeklinde olmasına karşılık batı cephesinde alt sıradakiler oldukça farklı özellikler göstermektedir. Buradaki dört pencereden üçü bezemeli sivri kemerli, diğer pencere ise kare şeklinde alınlıklıdır. Mermer bir lento ile dikdörtgen bölümden ayrılan sivri kemerin içi ajur tekniğiyle yapılmış, birbirinden farklı taş şebekelere sahiptir.

Caminin kuzeyindeki kapının ahşap kanatları özenli bir işçilikle ele alınmıştır. Motifler gerçek kündekârî, yuvarlak ve düz satıhlı oyma, çift kanatlı oyma ve kakma tekniklerinde yapılmıştır. Yer yer yıpranmış ve bazı kısımları değişmiş olsa da kanatların büyük bir kısmı orijinalliğini korumaktadır. Kapı kanatları rûmî bir bordürle üç bölüme ayrılmıştır. Üst kısımda kıvrık bitki süslemeleriyle zenginleştirilmiş âyet kitâbeleri yer alırken bunun altındaki dikey dikdörtgen yüzey sekiz kollu yıldızdan

gelişen geometrik geçmelerle doldurulmuştur. Yüzeye hâkim olan iki tam, bir yarım sekiz kollu yıldızın ara dolgularında beş köşeli yıldızlar görülürken bunların içleri palmet ve rûmî birleşiminden oluşan kompozisyonla dolgulanmıştır. Doğudaki ahşap kapı kanatları ise teknik ve süsleme açısından farklı özellikler göstermektedir. Kuzeydeki kapı kanatları gibi bu kanatlar da üç bölümden oluşmakta, üstte iki satır halinde kitâbeler görülmektedir. Sağdaki levhada Kur'an'dan âyetler, soldaki levhada Hacı Muhammed olarak usta kitâbesi bulunmaktadır. Alt bölüm bezemesiz bırakılmış ve bu kısım dış etkilerle aşınmıştır. Ortadaki panolarda on dört kollu yıldızdan gelişen geometrik bir düzenleme görülmektedir. Taçkapıda giriş açıklığının üst kısmında Karamanoğulları'na ait 874 (1469-70) tarihli vergi kitâbesi mevcuttur. Ahşap kapı kanatlarının da bu tarihte yapılmış olabileceği tahmin edilmektedir.

Günümüzde Niğde'deki Dışarı Camii'nde bulunan, Sungur Ağa'nın adının geçtiği yapının orijinal ahşap minberi son derece özenli bir işçiliğin ürünüdür. Sonradan ilâve edilen bir kaide üzerine oturtulan yedi basamaklı minber yer yer yenilenmiş ve cilâsı silinmiştir. Minberin ayna kısmı ile köşkün alt kısmındaki dikdörtgen yüzey kündekârî ve oyma, korkuluklar ajur ve çatma tekniğiyle, kitâbeler ise kabartma olarak yapılmıştır. Vaktiyle caminin kuzeydoğusunda Osmanlı devrinde inşa edilen bir şadırvan bulunmaktaydı. Kesme taştan yapılmış kubbesiyle sekizgen planlı ve sütunlara oturan sivri kemerli açıklıkları olan bu yapı 1960'lı yıllarda yıktırılmıştır.

Sungur Ağa Camii mimari detaylar açısından kendine özgü özelliklere sahiptir. Yapıda görülen gotik karakterler (kaburgalı tonoz, gül pencere ve silmeler) Kıbrıs üzerinden gelen etkilere işaret etmektedir. Özellikle yapının beden duvarları içerisinde

kalan ve bütün cephelere yansıyan sivri kemerler Ortaçağ Anadolu mimarlığında karşılaşılmayan bir detaydır. Caminin yok olan üst örtüsünü taşıdığı anlaşılan bu kemerlerle yapının dıştan algılanması sağlanmıştır. Gerek taşıyıcı ayaklarla gerekse kubbelerle ana mekânın dışa yansıması Osmanlı mimarlığının karakteristik özelliğidir. Sungur Ağa Camii bu özelliğiyle Bursa Ulucamii için bir prototip oluşturmaktadır.

Sungur Ağa Türbesi. Sungur Ağa Camii'nin doğu cephesinde taçkapının güneyinde caminin beden duvarına bitişik olarak inşa edilmiştir. Türbe, sekizgen bir kaide üzerinde yükselen çokgen gövde ve bunu örten bir külâhtan oluşmuştur. Kaideden gövdeye geçişte taşkın mukarnaslı bir friz kullanılırken sekizgen gövdenin üst kısmı mukarnaslı üçgen çıkmalarla onaltıgene dönüşmüş ve yapı onaltıgen bir külâhla örtülmüştür. Sekizgen gövdenin onaltıgene dönüşmesi Anadolu mimarisinde ender görülen bir uygulamadır. Bu tarz bir düzenleme Hudâvend Hatun Kümbeti'nde de görülmektedir. Sıra dışı iki örneğin de aynı şehirde olması tesadüf olmaktan çok uzaktır. Dolayısıyla her iki yapıda da aynı ustaların çalıştığı sonucuna varmak mümkündür. Cami ile aynı tür kesme taş malzemeden inşa edilen türbenin pencere lentosunda, yer yer taçkapıda ve yapının onaltıgen yüzeyini çepeçevre dolaşan kuşakta mermer kullanılmıştır. Türbe, doğu cephesinde yer alan pencere ile aydınlanırken batıdaki pencere caminin harimiyle ilişkilendirilmiştir. Ayrıca türbenin güney cephesinin sağ üst köşesine sonradan küçük, basit bir pencere daha açılmıştır. Yapının kuzey cephesini kaplayan taçkapı, basık kemerli bir açıklık üzerinde yükselen mukarnaslı bir yaşmakla bunu saran sivri kemerden oluşmuştur. Oldukça yıpranmış olan taçkapıda kitâbe için ayrılan mermer panolar boş bırakılmış, basık kemerli giriş açıklığı doğudaki pencere gibi sonradan blok taşlarla kapatılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

A. Gabriel, Monuments turcs d'Anatolie, Paris 1931, I, 131-132; a.mlf., Niğde Türk Anıtları (trc. A. Akif Tütenek), Ankara 1962, s. 36; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1984, s. 201; Uğur Tanyeli, "Batılılaşma Dönemi Öncesinin Türk Mimarlığında Batı Etkileri (14.-17. Yüzyıl)", Türk Kültüründe Sanat ve Mimari (haz. Mehmet Saçlıoğlu - Gülsün Tanyeli), İstanbul 1993, s. 158-161; Kemal Göde, Eratnalılar: 1327-1381, Ankara 1994, s. 31; Ömür Bakırer, "Niğde Sungurbey Camisi'nin Taçkapı ve Pencereleri İçin Bazı Düşünceler", Celal Esad Arseven Anısına Sanat Tarihi Semineri Bildirileri, 7-10 Mart 1994, İstanbul 2000, s. 73-84; Mehmet Özkarcı, Niğde'de Türk Mimarisi, Ankara 2001, s. 50-72; Zeynep

Demircan, Orta Anadolu’daki İlhanlı Dönemi Mimari Eserleri (yüksek lisans tezi, 2003), Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 157-186; Baha Tanman, “14. ve 15. Yüzyılların Anadolu Türk Mimarlığında Gotik Etkiler”, Afife Batur’a Armağan: Mimarlık ve Sanat Tarihi Yazıları, İstanbul 2005, s. 213-225; M. Zeki Oral, “Anadolu’da Sanat Değeri Olan Ahşap Minberler, Kitabeleri ve Tarihçeleri”, VD, sy. 5 (1962), s. 62-64; A. Akif Tütenk, “Niğde’de Sungur Bey Camii Doğu Duvarında Farsça Pir Ahmet ve Kasım Hanlarla Sungur Beyle İlgili İki Kitabe”, TTK Bildiriler, VII (1972), I, 402-404; Hüdavendigar Akmaydalı, “Niğde Sungur Bey Camii”, VD, sy. 19 (1985), s. 147-178.

Zeynep Demircan

SUNÎ TOHUMLAMA

(bk. İLKĀH).

SUN‘ÎZÂDE MEHMED EMİN

(bk. SEYYİD MEHMED EMİN EFENDİ).

SUN‘ULLAH EFENDİ

(ö. 1021/1612)

Osmanlı şeyhülislâmı.

960 (1553) yılında İstanbul’da doğdu. Kanûnî Sultan Süleyman devri kazaskerlerinden İskilipli Molla Câfer Çelebi’nin oğludur. Babasından ve Zenbillizâde Fudayl Çelebi’den ders aldıktan sonra amcazadesi olan Ebüssuûd Efendi’ye intisap ederek 977’de (1569) ona mülâzım oldu. Ardından müderrislik görevine başladı. İlk olarak 978 Ramazanında (Şubat 1571) 40 akçeyle Beşiktaş’ta Hayreddin Paşa Medresesi’ne tayin edildi. Muharrem 984’te (Nisan 1576) Mahmud Paşa Medresesi’ne müderris oldu. Şevval 987’de (Aralık 1579) Zemahşerî’nin Bakara sûresi tefsiri üzerine bir risâle yazdı. Bu risâle muhtemelen, 1580’de Şah Sultan Medresesi’ne tayini için dersiâm olarak hazırlayıp camide takrir ettiği bir deneme dersi mahiyetindeki çalışmasının yazılı şeklidir. Şâban 988’de (Eylül 1580) Hangâh Medresesi, Şâban 990’da (Eylül 1582) Sahn-ı Semân Medresesi müderrisliğine getirildi. Sonuncu görevi üç yıl kadar sürdü. Bu sırada, Kasımpaşa Kulaksız Mezarlığı’nda yahudilerin gürültü yaparak müslümanları rahatsız etmeleri üzerine III. Murad’ın 17 Cemâziyelevvel 993 (17 Mayıs 1585) tarihli fermanıyla açılan tahkikatı Galata kadısı ve Beyazıt mütevellisiyle birlikte yürüttü (BA, MD, nr. LVIII, hk. 111/103). Şevval 993’te (Ekim 1585) Şehzade Medresesi’ne, Şâban 996’da (Temmuz 1588) Üsküdar Vâlide-i Atik Medresesi’ne müderris oldu.

Sun‘ullah Efendi bundan sonra geleneğe uygun biçimde kadılık mesleğine geçti. Bursa’da çıkan büyük bir yangın üzerine Ebüssuûdzâde Mustafa Efendi’nin yerine Zilkade 998’de (Eylül 1590) Bursa kadılığına tayin edildi. Ardından süratle ilerleyerek Cemâziyelâhir 999’da (Nisan 1591) Edirne ve 20 Receb 1000’de (2 Mayıs 1592) İstanbul kadılığına getirildi. Aynı yıl içinde 9 Şevval’de (19 Temmuz) Anadolu kazaskeri, 13 Şevval 1001’de (13 Temmuz 1593) Rumeli kazaskeri oldu. Bu görevde iken Rumeli kazaskeri divanında tutulan sicil İstanbul Şer‘iyye Sicilleri Arşivi’ndedir (Rumeli Kazaskerliği, nr. 21). III. Mehmed’in cülûsunda

padişaha biat eden erkân arasında Rumeli kazaskeri olarak yer aldı. Cülûsu müteakip yapılan görev değişiklikleri sırasında azledildi, ancak emekli ücretinden başka hil'at giydirilerek gönlü alındı. Ayrıca Muharrem 1007'de (Ağustos 1598) emekli ücretine 50 akçe zam yapıldı.

İlmiye mesleğindeki kademeleri tamamladıktan sonra Hoca Sâdeddin Efendi'nin vefatı üzerine 12 Rebîülevvel 1008'de (2 Ekim 1599) şeyhülislâm oldu. Şeyhülislâmlığı döneminde sosyal meseleler yanında siyasî konularda da ağırlığını hissettirdi. Tarihçi Selânikî, dürüstlüğünü çok takdir ettiği Sun'ullah Efendi'nin toplumun nizam ve intizamı için ısrarla üzerinde durduğu hususları etraflıca anlatır. Bunlar

arasında vakıfların idaresindeki israfın, kadınların çarşı ve pazarlarda rastgele gezmelerinin önlenmesi, rüşvetin yasaklanması, saraylı kadın ve hadımların idareye müdahalelerine engel olunması, paranın değerinin korunması, bozulmuş olan ilmiye mesleğine çekidüzen verilmesi konuları öne çıkar.

Bu sırada saraya ve özellikle Vâlide Safiye Sultan'a yakınlık peyda eden Kira Kadın'ın (Esparanzo Malchi) iltizam ve gümrükleri ele geçirmesi yüzünden zarara uğrayan sipahilerin çıkardığı hadiselerde onların taraftarı olarak rol oynadı. Sipahilerin başlarını talep ettikleri kimselerin katli için fetva vermediyse de sürgüne yollanabileceklerini bildirdi. Ancak çıkan olayların kontrolünü sağlayamadı, Kira Kadın ile iki oğlu öldürüldü. Bu yüzden vâlide sultan tarafından sipahileri tahrikle suçlandı. Sun'ullah Efendi'nin etkin rol üstlendiği diğer bir konu Eflak voyvodalığı meselesiyle ilgilidir. 1009'da (1601) Eflak Voyvodası Mihal (Mihai Viteazul) ve elçisi Dimo'nun yanlış davranışları ve birçok müslümanın ölümüne sebep olmaları yüzünden haklarında fetva istendiğinde Sun'ullah Efendi, Mihal ve elçisinin ahd ve emanının şer'an makbul olmadığı, katl ve tenkil olunmalarının vâcip olduğu şeklinde sert bir fetva verdi, bunun üzerine elçi öldürüldü. Bu uygulama daha sonra tartışmalara yol açtı, hatta Sadrazam İbrâhim Paşa bu şekildeki uygulamadan çok rahatsız olarak durumu padişaha bildirdi. Sun'ullah Efendi'nin, merkezî idareyi çok meşgul eden Karayazıcı Abdülhalim'in affı, ayrıca ona görev verilmesinde de etkili olduğu bilinmektedir. Karayazıcı daha sonra karışıklıklar çıkarınca Sun'ullah Efendi ağır eleştirilere mâruz kaldı. Sonunda 2 Safer 1010'da (2

Ağustos 1601) görevinden azledildi. Bu azilde yeni sadrazam Yemişçi Hasan Paşa ile aralarındaki ihtilâfın önemli rol oynadığı kaydedilmektedir. Bir yıldan fazla süren mâzuliyet döneminde de Sun‘ullah Efendi devlet meselelerinden uzak kalmadı. Meselâ sadâret kaymakamı Damad Halil Paşa'nın rüşvet aldığını III. Mehmed'e arzedince Halil Paşa görevinden alınarak Saatçi Hasan Paşa kaymakamlığa getirildi. Anadolu'da karışıklıkların artması üzerine Hasan Paşa azledilince yine Sun‘ullah Efendi ile sıkı temasta olan Güzelce Mahmud Paşa kaymakam oldu.

Sun‘ullah Efendi 22 Receb 1011 (5 Ocak 1603) tarihinde ikinci defa şeyhülislâmlığa getirildi, ancak otuz dört gün sonra 25 Şâban'da (7 Şubat) azledildi. Bunun sebebi Sadrazam Yemişçi Hasan Paşa aleyhindeki faaliyetleridir. Bu çekişme sırasında Sun‘ullah Efendi ve Güzelce Mahmud Paşa sipahilere, Sadrazam Yemişçi Hasan Paşa yeniçerilere dayandı. Hasan Paşa, fitnenin sebebinin Sun‘ullah Efendi olduğunu belirterek onun asıl hedefinin hilâfet makamı olduğuna, yeniçerilerin de onun ortadan kaldırılmasını veya Rodos'a sürülmesini istediklerine dair bir telhis hazırladı. Gelen hatt-ı hümâyunda görevden alınıp Rodos'a sürülmesi emredildi. Durumu önceden haber alan Sun‘ullah Efendi gizlendi, bu arada hakkında saltanata geçmek istediği şeklinde dedikodular yayılmaya başladı. Bununla birlikte sipahi isyanını bastıran Yemişçi Hasan Paşa'nın bir süre sonra azledilmesi ve idamı üzerine önemli bir rakibi ortadan kalkan Sun‘ullah Efendi yeniden güç kazandı ve III. Mehmed'in vefatı, yerine oğlu I. Ahmed'in cülûsunun (Aralık 1603) ardından 10 Muharrem 1013'te (8 Haziran 1604) üçüncü defa şeyhülislâm oldu. Bu dönemde yine çeşitli idarî ve askerî kararlarda, toplanan meşveret meclislerinde etkin rol oynadı. Özellikle Sadrazam Derviş Paşa ile karşı karşıya geldi. Hatta 1015 Saferinde (Haziran 1606) yapılan bir meşverette I. Ahmed ile tartıştı. Sefer için hazırlanan ordunun hareket etmesi gerektiğini, ayrıca erzak temini için geliri doğrudan padişahın şahsî masraflarına ait olan Mısır hazinesinden para takviyesini istedi; padişah ise bunu reddetti. Muhtemelen bu olaydan dolayı şeyhülislâma karşı olan kırgınlığını da aynı meşverette ordu ile sefere gitmesi için kendi aleyhine davrandığı kanaatindeki yeni sadrazam Derviş Paşa'nın devreye girmesi sonucu onu azletmekle gösterdi (22 Rebîülevvel 1015 / 28 Temmuz 1606). Fakat bu mâzuliyet dönemi kısa sürdü. Ebülmeyâmin Mustafa Efendi'nin vefatı üzerine 22 Receb 1015'te (23 Kasım 1606) yeniden şeyhülislâm oldu. Bu tercihte I. Ahmed'in Derviş

Paşa’ya karşı olan tavrı etkili oldu. I. Ahmed onunla yaptığı görüşmede Derviş Paşa’nın icraatının yetersizliğinden yakındı ve yerine kimin getirilmesi gerektiği konusunda ona danıştı. Sonuçta sadrazamlığa Sun‘ullah Efendi’nin etkisiyle Kuyucu Murad Paşa getirildi. Fakat bir süre sonra Sun‘ullah Efendi, Kırım hanlığına tayin meselesine karışması ve devlet adamlarıyla ters düşmesi yüzünden I. Ahmed tarafından tekrar azledildi (20 Safer 1017 / 5 Haziran 1608). Bundan sonra inzivaya çekilen Sun‘ullah Efendi 1020’de (1611) hacca gitti. Döndükten bir süre sonra 8 Safer 1021’de (10 Nisan 1612) vefat etti. Fâtih Camii’nde Aziz Mahmud Hüdâyî’nin kıldırdığı cenaze namazının ardından Kırkçeşme’de Hüsam Bey Mescidi’nde yol kenarına, daha önce vefat eden büyük oğlu Mehmed Çelebi’nin mezarı yanına defnedildi.

Sun‘ullah Efendi’nin içinde bulunduğu bu hadiseler ilmiye teşkilâtı kadar Osmanlı siyasî ve askerî tarihini de etkilemiş, özellikle yeniçerilerle sipahiler arasında düşmanlığın artmasında rol oynamıştır. Onun saltanata alternatif biri gibi gösterilmiş olması da siyasî gücü hakkında fikir verir. Kaynaklarda dürüst, samimi, azli pahasına da olsa doğruyu söylemekten çekinmeyen bir âlim olduğu belirtilir. Döneminin ricâlini şiddetle eleştirmesiyle meşhur Âlî Mustafa Efendi, Sun‘ullah Efendi’den hep takdirle bahsetmiştir. Selânikî, Atâî, şair Cinânî, Koçi Bey de ondan sitayişle söz etmiş, Hasanbeyzâde, Naîmâ gibi bazı tarihçiler Sun‘ullah Efendi’nin etrafındakilere çabuk inandığını, bu yüzden Karayazıcı ve Kırım Hanlığı meselelerinde hata ettiğini belirtmiştir. Sun‘ullah Efendi’nin çeşitli konularda verdiği fetvaları içeren standart, tertipli, henüz basılmamış bir fetva mecmuası bulunmaktadır (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 502). Ayrıca yer yer fetvalarının asıllarına da rastlanmaktadır (İpşirli, sy. 13 [1987], s. 228-256). Sun‘ullah Efendi’nin münşeat mecmualarında çeşitli mektupları yanında şiirleri de bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MAD, nr. 18155, s. 4; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 235, 270, 279, 323, 342; II, 525-526, 574, 652, 691, 850, 854-855, 860-861; Âlî Mustafa

Efendi, Mevâidü’n-nefâis fî kavâidi’l-mecâlis,

İstanbul 1956, s. 102-109; Atâî, Zeyl-i Şekāik, II, 552-557; Hasanbeyzâde Ahmed, Târih (haz. Şevki Nezihi Aykut), Ankara 2004, II, tür.yer.; Mehmed b. Mehmed er-Rûmî (Edirneli)’nin Nuhbetü’l-tevârîh ve’l-ahbâr’ı ve Târîh-i Âl-i Osmân’ı (haz. Abdurrahman Sağırlı, doktora tezi, 2000), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, II. kısım, s. 108; Koçi Bey, Risâle (Aksüt), s. 35-36; Naîmâ, Târih, I, 247-249, 310, 393, 446-448, 450; Devhatü’l-meşâyih, s. 39-42; Sicill-i Osmânî, III, 233-234; İlmiyye Salnâmesi, s. 422-426; Mehmet İpşirli, “Şeyhülislâm Sun‘ullah Efendi”, TED, sy. 13 (1987), s. 209-256; R. C. Reep, “Ṣunʿ Allāh”, EI² (İng.), IX, 873-874.

Mehmet İpşirli

SUN‘ULLAH GAYBÎ

(ö. 1087/1676’dan sonra)

Mutasavvıf-şair.

Kütahya’da doğdu. Sohbetnâme adlı eserinde 1059’da (1649) İstanbul’a giderek Olanlar Şeyhi İbrâhim Efendi’ye intisap ettiğini belirtir. Bu sırada yirmi-yirmi beş yaşlarında olabileceği düşüncesinden hareketle 1034-1039 (1624-1629) yılları arasında doğduğu söylenebilir. Babası Kütahya’da müftülük yapan ve Müftî Derviş diye tanınan Ahmed Efendi, Elmalılı Sinân-ı Ümmî’nin halifesidir. Dedesi Şeyh Beşir Efendi, Çavdar Şeyhi lakabıyla tanınır. Sünbüliyye tarikatının pîri Sünbül Sinan’ın halifesi olan büyük dedesi Kalburcu Şeyhi Pîr Ahmed’in Burhânü’l-elhân fî hükmi’t-tegannî ve’d-deverân adlı bir risâlesi bulunmaktadır. Sohbetnâme’deki bir ifadeden Olanlar Şeyhi İbrâhim Efendi’nin Sun‘ullah’ın babasını tanıdığı anlaşılmaktadır. Tahsilini muhtemelen çocukluk ve gençlik dönemlerini geçirdiği Kütahya’da yapan Sun‘ullah Gaybî, İstanbul’a babasının tavsiyesi üzerine İbrâhim Efendi’ye intisap etmek için gitmiş olmalıdır. Bîatnâme, Rûhu’l-hakîka, Risâle-i Esmâ ve Mekârimü’l-ahlâk gibi risâlelerinde dinî ilimlere dair önemli eserleri kaynak olarak kullanması onun iyi bir eğitim aldığını göstermektedir.

İbrâhim Efendi’nin 1065’te (1655) vefatından sonra Kütahya’ya dönerek Bayramî-Melâmî (Hamzavî) çizgide eserler telif eden Sun‘ullah Gaybî’nin 1076’da (1665) tekrar İstanbul’a gidip bir süre kaldığı, bu dönemde Yâr Ali b. Siyâvuş’un Farsça Maḳāṣıdü’l-ʿayniyye adlı eserini tercüme ettiği belirtilir (Uzunçarşılı, s. 235). Ancak kendisi eserlerinde İstanbul’a gittiğinden bahsetmemektedir. Adı geçen eserin tercümesi (Makāsıd-ı Envâr-ı Gaybiyye, İÜ Ktp., TY, nr. 2233) Abdülmecid Sivâsî’ye aittir. Gaybî’nin ölüm tarihi belli değildir. Son eseri Risâle-i Esmâ’yı 1087’de (1676) yazmış olduğuna göre bu tarihten sonra vefat etmiş olmalıdır. Kütahya Musallâ Kabristanı’nda bulunan türbesi şehrin önemli ziyaretgâhlarındandır.

Sun‘ullah Gaybî eserlerinde mensup olduğu iki ayrı tarikatın silsilesini kaydeder. Buna göre Olanlar Şeyhi İbrâhim Efendi yoluyla Bayramî-Melâmî, Kütahya’daki Balıklı Tekkesi’nin kurucusu ve babasının pîrdaşı Muslihuddin Efendi yoluyla Halvetî tarikatına mensuptur. Bazı mecmualarda Gaybî Dede ve Gaybî Baba şeklinde anılarak Bektaşî-meşrep, bazılarında Hurûfî diye gösterilir. Rıza Tevfik, bazı gazelleri ve “Keşfü’l-gıtâ” adlı manzumesinden hareketle onun Hurûfî olduğunu söylerse de bu yanlıştır. Nitekim kendisi Risâle-i Esmâ’da zikir anlayışıyla ilgili bilgi verirken tarikat silsilelerini “silsile-i Muhammediyye” şeklinde tanımlar, Halvetî ve Bayramî-Melâmî silsilelerini kaydeder. Bîatnâme’de Bayramî-Melâmî silsilesini “silsiletü’z-zeheb” olarak nitelendirir.

Sun‘ullah Gaybî, Türk tasavvuf şiirinin önemli temsilcilerinden biridir. M. Fuad Köprülü onu Yûnus Emre takipçileri arasında sayar. Hüseyin Vassâf, Sun‘ullah’ın adının tezkirelerde zikredilmemesini mensup olduğu Bayramî-Melâmî geleneğine karşı olumsuz tutum dolayısıyla kendisini gizlemesine bağlar. Rıza Tevfik ise onu basit ve açık bir Türkçe ile felsefî konuları işleyebilen nâdir şairlerden biri diye nitelendirir. Gaybî çoğunluğunu aruz, bir kısmını hece vezniyle yazdığı şiirlerinde tecelli, devir nazariyesi ve insân-ı kâmil düşüncesi gibi tasavvufun temel konularını işlemiştir. Risâle-i Halvetiyye ve Bayramiyye’nin giriş cümlelerinden Kütahya’da mülhidlik ve zındıklıkla itham edildiği anlaşılan Sun‘ullah Gaybî hayatının sonlarına doğru yazdığı bazı risâleleri bu yanlış anlaşılmayı ortadan kaldırmak için kaleme almıştır. Devir nazariyesini anlattığı doksan dokuz beyitlik “Keşfü’l-gıtâ” manzumesi tasavvufî çevrelerde çok tanınmıştır.

Eserleri. 1. Divan. İlâhi, na‘t, devriye, şathiye, mi‘râciyye ve münâcât türü 115 manzumeyi ihtiva eder. Gaybî ve divanı üzerine Bilal Kemikli tarafından hazırlanan doktora tezi (1998, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) basılmıştır (İstanbul 2000). Divanın biri eksik ve hazırlayanı bilinmeyen iki neşri daha bulunmaktadır (İstanbul 1963; haz. Abdurrahman Doğan, İstanbul 2001). Kemikli neşrinin baş tarafında “Keşfü’l-gıtâ” manzumesi de yer almaktadır. 2. Sohbetnâme. 1059-1065 (1649-1655) yılları arasında Olanlar Şeyhi İbrâhim Efendi’nin sohbetlerine katılan Gaybî, İbrâhim Efendi’den dinlediği sözleri derleyerek bu kitabı telif etmiştir. Bir-iki cümlelik 560 paragraftan meydana gelen eser İbrâhim Efendi’nin hayatı, tasavvuf anlayışı ve çevresine ilişkin en sağlam bilgileri vermesinin yanında

dönemin dinî-içtimaî tarihine de ışık tutacak önemli bir kaynaktır. Eserin 1071 (1660) tarihli müellif hattı nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Hacı Mahmud Efendi, nr. 3137/1). 3. Tarîku'l-hak fî teveccühi'l-mutlak. İnsân-ı kâmil nazariyesi çerçevesinde kaleme alınmıştır (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3137/2). 4. Rûhu'l-hakîka.

1072'de (1661) yazılan eserde tarikatta gidilen yol ile hakikate en kolay ne şekilde ulaşılacağı meselesi ele alınmaktadır. 5. Bîatnâme. Mürşid-mürid ilişkisi, muhabbet, zikir ve zikir çeşitleri, zikir telkini gibi konuları içerir. Kâmil bir mürşidde bulunması gereken özelliklere değinilen eser Bayramî-Melâmî geleneğinin önemli bir kaynağıdır. 6. Risâle-i Halvetiyye ve Bayramiyye. Müellif esere bir ad vermemiş, bu ad daha sonra müstensihler tarafından kaydedilmiştir. 1073'te (1662) yazılan eserin tek nüshası Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Genel, nr. 1441/1). Şeriat, tarikat, hakikat ve mârifet kavramları üzerinde duran müellifin insan, insân-ı kâmil ve aşk hakkındaki görüşleri dikkat çekmektedir. 7. Mekârimü'l-ahlâk fî tarîki'l-uşşâk. 1072'de (1661) kaleme alınan eserde tasavvuf ve ahlâk ilişkisi konu edilmektedir. 8. Akāidnâme. Sun'ullah Gaybî'nin tasavvufî görüşlerini içeren eserde Sünnî ulemânın tasavvufa olan ilgilerine değinilmiş, bazı mutasavvıfların inançlarında görülen sapmalara işaret edilmiştir. 9. Risâle-i İlm ü Amel. Gaybî'nin 1074 (1663) yılında yazdığı bu risâle onun ilim ve amel hakkındaki görüşlerinin yanı sıra döneminin ilim anlayışını yansıtması bakımından önemlidir. 10. Risâle-i Esmâ. İki bölümden oluşan eserin ilk bölümünde isim, müsemmâ ve ism-i zât gibi kavramlar ele alınmış, esmâ-i hüsnâ şerhedilmiş ve ism-i a'zamdan bahsedilmiştir. İkinci bölümde sülûk, tâlibin izlemesi gereken yol, mürşid, aşk, erkân-ı sülûk gibi konuların yanında rüya üzerinde genişçe durulmuştur.

"Hudâ rabbim nebim hakkā Muhammed'dir. Resûlullah / Hem İslâm dînidir dînim kitâbımdır kelâmullah" beytiyle başlayan ilmihal niteliğinde elli iki beyitlik bir manzume Gaybî'nin eserleri arasında zikredilmektedir. Kütahya'da basılan bu manzumenin (1307) XX. yüzyılın başlarına kadar Kütahya halkının çoğu tarafından ezbere bilindiği belirtilmektedir. Ancak divan nüshalarının hiçbirinde yer almaması, eski tarihli nüshasının bulunmaması, bütün şiirlerinde "Gaybî" mahlası olduğu halde bu şiirin mahlassız olması, ayrıca Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Mârifetnâme'sinde

“Hakkı” mahlasıyla 114 beyit halinde yer alması manzumenin Gaybî’ye aidiyetini şüpheli hale getirmektedir. Mes’ele-i Sülûk (AÜ İlâhiyat Fakültesi Ktp., nr. 1468/18, vr. 178b-182b), Risâle fî halli’d-devrân (AÜ İlâhiyat Fakültesi Ktp., nr. 1468/19, vr. 183b-184b) ve Risâle-i Redd-i Hulûl ve İttihad (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 107/3) adlı risâlelerin de Sun‘ullah Gaybî’ye ait olduğu kesin değildir. Gaybî’nin eserleri arasında gösterilen Tuhfetü’l-uşşâk ise Niyâzî-i Mısrî’ye aittir. Sun‘ullah Gaybî’nin eserleri ve Tuhfetü’l-uşşâk ile Makāsıd-ı Ayniyye tercümesi dışında ona nisbet edilen diğer risâleler Abdurrahman Doğan tarafından yayımlanmıştır (Kütahyalı Sun‘ullah Gaybî, İstanbul 2001). Çeşitli okuma hataları ihtiva eden bu yayın dikkatle kullanılmalıdır (eserlerin yazma nüshaları için bk. Sun‘ullâh-i Gaybî Divânı, s. 42-80; Doğan, s. 97, 172, 272, 293, 301, 315, 320, 330, 351, 384, 400, 413, 426).

BİBLİYOGRAFYA

Sun‘ullah Gaybî, Sohbetnâme, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3137/1, tür.yer.; Sun‘ullâh-i Gaybî Divânı (haz. Bilal Kemikli), İstanbul 2000; Osmanlı Müellifleri, I, 136; Fuat Köprülü, İlk Mutasavvıflar (İstanbul 1919) (haz. Orhan F. Köprülü), Ankara 1976, s. 347-348; Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ (haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz), İstanbul 2006, II, 493-502; Abdülbâki [Gölpınarlı], Melâmîlik ve Melâmîler, İstanbul 1931, s. 114-122; a.mlf., Tasavvuf Şiiri Antolojisi, İstanbul 1972, s. 160-173; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Kütahya Şehri, İstanbul 1932, s. 235-238; Hamza Güner, Kütahya Şairleri, İstanbul 1967, s. 149, 178-179; Rıza Tevfik’in Tekke ve Halk Edebiyatıyla İlgili Makaleleri (haz. Abdullah Uçman), İstanbul 1992, s. 192-206, 274-282; Abdurrahman Doğan, Kütahyalı Sun‘ullah Gaybî, İstanbul 2001; Bilal Kemikli, “Türk Tasavvuf Edebiyatında Risâle-i Devrân ve Semâ Türü ve Gaybî’nin Devran ve Semaa İlişkin Görüşleri”, AÜİFD, XXXVII (1997), s. 443-460; a.mlf., “Popüler Dinî Kültüre Dâir Bir Manzûme ve Üç Şâir: Hudâ Rabbim Manzûmesi Etrafında Tartışmalar”, İslâmî Araştırmalar, XIV/ 3-4, Ankara 2001, s. 492-500.

Bilal Kemikli

SUR

(bk. KALE).

SÛR

(الصور)

Kıyametin kopmasını ve insanların yeniden dirilmesini ifade eden bir Kur'an terimi.

Sözlükte "seslenmek, ses çıkarmak; eğmek" mânasındaki savr kökünden türeyen sûr "ses çıkaran eğri boynuz" demektir. Bazı dilcilere göre sûr "şekil" anlamına gelen sûretin çoğuludur (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ṣvr" md.; Lisânü'l-ʿArab, "ṣvr" md.). Kelime on âyette sözlük anlamı "üfürmek, üflemek" olan nefh kökünden türeyen fiillerle kullanılmakta, bunların üçünde göklerin ve yerin mevcut düzeninin bu üfleyişle bozulacağı, diğerlerinde ise insanların kabirlerinden kalkıp huzûr-i ilâhîye gidecekleri belirtilmektedir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ṣûr" md.). Bir âyette (el-Müddessir 74/8) "boru, borazan" mânasındaki nâkūr kelimesi, "ses çıkarmak" anlamına gelen nakr kökünden türemiş nukıre fiiliyle kullanılarak ikinci nefhaya, yani yeniden diriliş olayına temas edilir. Sûr konusu Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd ve Tirmizî gibi muhaddislerin rivayetlerinde de yer almıştır (Wensinck, el-Muʿcem, "ṣûr" md.).

Sûrun ve ona üflemenin mâna ve mahiyeti konusunda âlimler farklı görüşler ileri sürmüştür. Büyük çoğunluğu oluşturan gruba göre sûr gerçek anlamda bir boynuz, boru veya borazan, üfürme ise ona üflenince korkunç, sarsıcı ve kulakları sağır edici bir ses çıkarılmasıdır. Bazılarına göre sûret kelimesinin çoğulu olup, üfürme de "can verme" demektir. Bu durumda "nefh-i sûr" "ruhların bedenlere (sûretler) iade edilmesi" anlamına gelir. Ancak bu yorum hem dil âlimleri hem müfessirler tarafından kabul edilmemiştir. Zira sûret kelimesinin çoğulu sûr değil Kur'an'da da geçtiği gibi (el-Mü'min 40/64; et-Tegābün 64/3) "suver"dir (Lisânü'l-ʿArab, "ṣvr" md.). Ayrıca çeşitli hadis rivayetlerinde sûrun boynuz veya borazandan ibaret olduğu ifade edilmiştir. Fahreddin er-Râzî de ikinci görüşün dil açısından tutarsızlığına temas ettikten sonra ilgili âyetlerde yer alan nefh-i sûrdan maksadın ruhların cesetlere iadesi olsaydı Cenâb-ı Hakk'ın bunu

doğrudan doğruya kendi zâtına nisbet edeceğine dikkat çeker. Nitekim Kur'an'da Hz. Âdem'in yaratılışı anlatılırken "ona şekil verdiğim ve ruhumdan üflediğim zaman ..." (el-Hicr 15/29) buyurulmuştur. Benzer ifade Hz. Meryem'in Îsâ'ya hamile kalması hususunda da kullanılmıştır (et-Tahrîm 66/12; Mefâtîḥu'l-ġayb, VII, 35-36).

Boynuz veya borazandan ibaret bulunduğunu kabul edenlerin sûrun şekli konusunda fikir beyan etmemelerine karşılık Ebû Hüreyre'den gelen bir rivayette onun yerle gök arası genişliğinde çok büyük bir şey olduğu nakledilmiştir (Kurtubî, el-Câmiʿ, XVI, 216). Sûrun nurdan veya kristal saflığında beyaz inciden yapılmış, ruhlar adedince deliği bulunan bir tür boru olduğunu ileri sürenler de vardır (Gazzâlî, İḥyâʾ, IV, 636; Kurtubî, el-Câmiʿ, XVI, 217; et-Teẕkire, I, 277; Süyûtî, el-Büdûrü's-sâfire, s. 80; ed-Dürrü'l-menẟûr, VII, 253). Abdüsselâm b. İbrâhim el-Lekānî sûrun, içinde ruhları barındıran ve onların sayısınca

delikleri bulunan bir boru olduğunu ileri sürmüştür (İtḥâfü'l-mürîd, s. 214).

Sûra kaç defa üfürüleceği konusunda da çeşitli görüşler vardır. 1. Sadece Mâtürîdî'nin, sahibini zikretmeden yer verdiği, Kur'an'da bir tek sesten söz edilmesine (Yâsîn 36/49, 53) dayanan görüş sûra yalnızca bir defa üfürüleceği şeklindedir (Teʾvîlât, III, 578). Elmalılı Muhammed Hamdi, sûra birkaç defa üfürme ile bir tek üfürme ve bir tek sayha arasında herhangi bir çelişkinin bulunmadığını söyler. Zira kıyametin kopması ve yeniden dirilişin Allah için "ol deyip oldurma" tarzında bir anlık iş olması bakımından çok üfürme tek üfürme gibidir (Hak Dini, VII, 5316). 2. Sûra iki defa üfürüleceğini söyleyen âlimlerin çoğunluğu, Yâsîn sûresinde (36/49) önce kıyametin kopmasını ifade eden korkunç bir ses, arkasından yeniden diriltme ve inşâ için sûra üflenmesi (36/51), Zümer sûresinde (39/68) sûra üfürülmesiyle bazı istisnalar hariç bütün canlıların öleceği, ardından yeniden dirilişi sağlayacak ikinci bir üfürmeden bahsedilmiş olması, Nâziât sûresinde (79/6-7) kâinatı sarsan bir şeyi ikincinin takip edeceğinden söz edilmesiyle istidlâl etmiş, ayrıca muteber hadis kaynaklarında iki üflemeden bahsedilmiş olmasını da göz önünde bulundurmuştur (Buhârî, "Tefsîr", 39/4; 78/1; Müslim, "Fiten", 116, 141, "Feżâʾil", 159). 3. Sûra üç defa üfürüleceğini iddia edenler çeşitli sûrelerde yer alan nefh-i sûr âyetlerini birleştirmişler ve Ebû Hüreyre'den rivayet

edilen uzun bir hadiste üç üfleyişten söz edilmesine dayanmışlardır (Kurtubî, el-Câmiʿ, XVI, 216; İbn Kesîr, Tefsîr, III, 282). 4. Kādî İyâz ile İbn Hazm'a nisbet edilen ve sûra dört defa üfürüleceğini ileri süren görüşün, Kur'an ve Sünnet'te böyle bir beyan bulunmamakla birlikte aksine de işaret edilmediği, kıyametin kopmasından itibaren huzur-ı ilâhîye varacak zamana kadar birçok kozmik olayın vuku bulabileceği şeklinde bir akıl yürütmeye dayandığı söylenebilir (Süyûtî, el-Büdûrü's-sâfire, s. 90; Âlûsî, XIX, 31).

Sûra İsrâfil'in üfüreceği şeklinde genel bir kabul bulunmakla birlikte bazı rivayetlerde bu iş için iki meleğin hazır beklediğinden (İbn Mâce, "Zühd", 33), bazılarında da İsrâfil'in sağında Cebrâil'in, solunda Mîkâil'in bulunduğundan (Ebû Dâvûd, "Ḥurûf", 1) söz edilmektedir. Nakledildiğine göre Hz. Peygamber'e sûra iki üfleniş arasında ne kadar zaman geçeceği sorulmuş, o da "kırk" diye cevap vermiştir. Râvi Ebû Hüreyre'ye bu rakamla neyin kastedildiği sorulduğunda yıl mı, ay mı yoksa gün mü kastedildiğini sormadığını ifade etmiştir (Buhârî, "Tefsîr", 39/78; Müslim, "Fiten", 28). Bu rivayete dayanılarak sûra iki üfürüş arasında kırk yıl geçeceği hususu genel kabul görmüştür (Gazzâlî, ed-Dürretü'l-fâḫire, s. 49; Kurtubî, et-Tezkire, I, 287). Kıyametin kopuşu sırasında ölmeyeceği bildirilenlerin (en-Neml 27/87; ez-Zümer 39/68) kimler olduğu hususunda da farklı görüşler ileri sürülmüştür. Mâtürîdî, bunların Allah'ın arşını taşıyan sekiz melekle Cebrâil, Mîkâil, İsrâfil, Azrâil, şehidler ve peygamberler olabileceğini, ancak Resûl-i Ekrem'den bu hususta bir beyan gelmedikçe kesin bir hüküm verilemeyeceğini söylerken (Teʾvîlât, III, 578; IV, 323; V, 232) bazıları bu arada hûrileri, cehennemin görevlileri olan Mâlik'i ve zebânileri zikretmiş (Âlûsî, XXIII, 28), Lekānî ise bunların dört büyük melek, hûriler ve Hz. Mûsâ olduğunu söylemiştir (İtḥâfü'l-mürîd, s. 214-215).

Herkesin ölümüyle birlikte kıyametinin koptuğu kabul edilir. Ancak İslâmiyet'in üç esas halinde özetlenmiş iman konularının üçüncüsü olan âhiret hayatı gerçek anlamda kıyametin kopmasıyla başlar. On âyette tekrarlanan sûra üflenişin ilki asıl kıyameti başlatan kozmik olayı ifade etmektedir. İkinci üfleniş ise bütün insanların ve Allah'ın murat ettiği diğer canlıların yeniden dirilip huzur-ı ilâhîye çıkmalarını hazırlar. Kıyametin bu sahneleri için naslarda yer alan kavram ve tasvirler gayb âlemine ait olup

insana hadisenin oluşum şekli hakkında değil, onun hedef ve amacına dair bilgi ve mesajlar verir. Bu noktada insan aklı haber verilenleri çelişkiye düşmeden anlamak, kalp ve duygu âlemi de inanıp ibret almakla görevlidir. Bu sebeple sûrun mahiyeti hakkında kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Ancak ona üflenişin, yani en büyük kozmik değişimin iki merhalede gerçekleşeceği söylenebilir. Dirâyet tefsirinin ilk mümessilini teşkil eden İmam Mâtürîdî'nin gerek bu meselede gerekse diğer gaybî konularda tekrar ettiği gibi sübûtu kesin olan nasların zâhirî-lugat mânalarını kabul etmenin yanında şekil ve mahiyetlerini belirlemekle vakit geçirmemek, mesajlarını alıp onların gereğini yerine getirmeye çalışmak en uygun davranıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ṣyḥ", "nfḫ" md.leri; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Riyad 1424/2003, IX, 339-341; XV, 416-419; XVII, 111-112; XVIII, 131-135; XXIII, 418-420; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü Ehli's-sünne (nşr. Fâtıma Yûsuf el-Hıyemî), Beyrut 1425/2004, II, 134; III, 577-578; IV, 206, 207, 323-324, 562, 571; V, 231, 232, 312, 374; Gazzâlî, ed-Dürretü'l-fâḫire (nşr. M. Abdülkādir Ahmed Atâ), Beyrut 1407/1987, s. 47, 49-50; a.mlf., İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn, Kahire 1968, IV, 635-636; Zemahşerî, el-Keşşâf (Kahire), III, 325-326; IV, 151, 212; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, Beyrut 1411/ 1990, VII, 35-36; XXI, 146; XXII, 98-99; XXIII, 3, 106, 188-189; XXVI, 76-79; XXVII, 16-17; XXX, 95; XXXI, 10; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, el-Câmiʿ (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî v.dğr.), Beyrut 1427/2006, VIII, 430-432; XI, 370; XII, 134; XV, 88-89; XVI, 216-219; XVII, 460-462; a.mlf., et-Teẕkire fî aḥvâli'l-mevtâ ve umûri'l-âḫire (nşr. Ebû Süfyân Mahmûd b. Mansûr), Medine 1417/1997, I, 259-266, 277-288; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Cîze 1998, XIX, 303-314; a.mlf., Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm (nşr. Sâmî b. Muhammed es-Selâme), Riyad 1418/1997, III, 281-284; V, 200, 315, 495; VI, 216-217, 581; VII, 116-117, 400; VIII, 211, 264-265, 304-305; Süyûtî, el-Büdûrü's-sâfire (nşr. Ebû Abdullah M. Hasan eş-Şâfiî), Beyrut 1416/1996, s. 66-68,

75-90; a.mlf., ed-Dürrü'l-menṡûr, Beyrut 1403/1983, III, 297-298; VI, 384; VII, 61-63, 249-257; VIII, 327-328, 406; Abdüsselâm b. İbrâhim el-Lekānî, İtḥâfü'l-mürîd, Kahire 1375/1955, s. 214-215; Âlûsî, Rûḥu'l-meᶜânî, VII, 191; XV, 44-45, 260; XVII, 64; XIX, 30-31; XXIII, 27-31; XXIX, 43-45; Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-Menâr, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), VII, 531-532; Elmalılı, Hak Dini, V, 3707-3708, 3710, 4137; VII, 5316-5321, 5452, 5556; Adil Bebek, "Mâtürîdî'nin Kelâm Sisteminde Âhiret İnancı", MÜİFD, sy. 19 (2000), s. 17-19.

Adil Bebek

TÜRK EDEBİYATI.

İslâm inancına göre İsrâfil'in en önemli görevi sûra üflemesidir. Âyet ve hadislerde nefîr, nâkūr gibi isimlerle anılan bu boruyu üfleme görevi sebebiyle İsrâfil dinî ve edebî metinlerde "melekü's-sûr, sâhibü's-sûr, sâhib-i nefîr / nâkūr" gibi sıfatlarla anılmış, sûr ise daha çok "sûr-ı İsrâfîl / Sirâfîl, sûr-ı mahşer, sûr-ı haşr, sûr-ı kıyâmet" vb. tamlamalarla yer almış, üflemek, çalmak, vurmak gibi fiillerle birlikte zikredilmiştir. Nesîmî'nin, "Çalındı kıyâmetin nefîri / Ey sağır işitmedin safîri // Haşrin günü geldi uykudan dur (kalk) / İnanmaz isen gözünü aç gör // Sûr ünün işitmedi kulağın / Tayındı (kaydı) bu köprüden ayağın" beyitleri bu tür kullanımlara örnek gösterilebilir. Yazıcıoğlu Mehmed'in Muhammediyye'deki, "Sûru demiştir Resûlullah kim ol bir nûrdur / Şekli boynuz şeklidir eyle bu söze i'tikād" beytinde ifade edildiği gibi bu borunun boynuz şeklinde ve başka edebî metinlerde zikredildiği üzere kırmızı mercandan yapıldığı kabul edilmektedir. Türk edebiyatında sûrun ayrıca kıyamet, mahşer, haşr gibi kelimelerle birlikte anıldığı, böylece tenasüp sanatına imkân verildiği görülmektedir.

Üç defa üfleneceği belirtilen sûrun, "nefha-i fezâ" denilen birinci üflenmesinde Allah'ın diledikleri dışında yerde ve gökteki bütün varlıklar dehşete düşecektir. Yûnus'un, "İsrâfil sûru vurula yerin yüzü denşürüle (değiştirile) / Harâb ola yaş u kuru çarh-ı felek de yorula" beyti bu safhayı anlatır. "Nefha-i sâik" ismiyle anılan ikinci üflenişte kıyamet kopacak ve bütün mahlûkat ölecektir. Aynı şiirin devamındaki, "Kimesne kalmaya bunda fenâ ola hepsi sinde" mısraında bu durum anlatılmaktadır. "Nefha-i

kıyâm" olarak adlandırılan üçüncü üflenişinde bütün ölüler diriltilerek mahşere gitmeye hazır hale gelecektir. Yûnus Emre'nin kıyamet ve âhiret ahvalinden bahseden şiirleriyle devriyelerinde İsrâfil ve sûr daha ziyade bu özelliğiyle yer almıştır: "İsrâfil sûrunu vura hep mahlûkat yerden dura / Diriliben haşre vara kadı anda Sübhân ola." Bu safhada artık Allah'tan başkasının varlığı söz konusu değildir: "İsrâfil sûr vurucak mahlûk yine turucak / Senin ününden artuk (başka) kulağım işitmeye"; Muhammediyye'deki, "İki kez sûr urusardır birisi kırmak için / Biri dirgürmek (diriltmek) içindir kim ola yevme't-tenâd" beyti sûrun üflenişinin ardından olacakları anlatmaktadır.

Türk edebiyatının doğrudan dinî olmayan metinlerinde sûr çeşitli teşbih, istiare, mecaz, mecâz-ı mürsel gibi sanatlar yapılarak zikredilmiştir. Şeyhî bir kasidesinde baharda eserek kâinatı kış uykusundan uyandıran sabâ rüzgârını İsrâfil'in sûra üfürmesiyle ölülerin dirilmesine benzetir: "San sayhasında sûr-ı Sîrâfîl urur sabâ / K'emvât-ı hâk cûşa gelip çâk eder kefen." Âtıf ise, "Ey sûr-ı kıyâmet yine gavgā ise maksûd / Kaldırma bizi hâkte âsûde yatarken" beytindeki "gavgā" kelimesiyle bir taraftan mahşerdeki karmaşaya işaret ederken diğer taraftan ölümle dünyadaki kavgalardan kurtulup mezarda rahat etmişken yeniden sıkıntıya düşmek istemediğini ifade eder.

Ney gibi bazı nefesli sazların etkileyici sesleri Neşâtî'nin, "Hâlet-i sûr-ı Sîrâfîl'i nümâyân eyler / Âteşîn nağme ile eylese neyler feryâd" beytindeki gibi sûra benzetilmiştir. Mehmed Âkif de Şerif Muhittin Targan için yazdığı, "Şarkın Yegâne Dâhî-i San'atına" başlıklı şiirinde onun udundan çıkan nağmeleri, "Evet yüksek, senin ûdun kadar yüksek figān ister / Gel ey Dâvûd-ı san'at sûr-ı mahşerden nevâ göster" mısralarıyla anlatmıştır. "Ezanlar" şiirinde ise, "Coşunca âlem-i câmidde sayha-yi tehlîl / Minâreler bana gelmişti sûr-ı İsrâfîl" mısralarında, dünya üzerinde her an okunarak yeri göğü inleten ezan seslerini sûrun etkileyici sadasına, minareleri de sûrun kendisine benzetmektedir. "Said Paşa İmamı" şiirinde mevlidhanın mevlid okurken Boğaz'ın karşı sahillerinde yankılanan sesini, "Sûr-ı mahşer gibi sesler çıkarır şimdi Boğaz / Tutuşur cephe-i Sînâ'ya döner sîne-i cev / Sanki yüzlerce yanık ney savurur yer yer alev" mısralarıyla dile getirmiştir.

Muhammediyye, Envârü'l-âşıkīn, Müzekki'n-nüfûs gibi dinî-tasavvufî eserlerle Mârifetnâme gibi aynı zamanda dinî ve tasavvufî özellikler taşıyan metinlerde İsrâfil çok defa müstakil bölümlerde ele alınmıştır. Şairane hayallere ve halk kültüründe yer bulan rivayetlere dayalı olarak geliştirilen bu bölümlerde sûr hakkında çok çeşitli bilgilere rastlanır. Muhammediyye'de, "Emr ede Allah İsrâfîl'e ede i'tidâd / Sûr ura ola helâk cümle halâyık ıttırâd" beytiyle başlayan "Faslün fî nefhi's-sûr", ayrıca mahlûkatın tekrar diriltilmesi için ikinci defa sûra üflenecek olması sebebiyle "Faslün fi'l-haşr" bölümleri yer alır. Devriyelerde de temas edilen sûra Sezâî-yi Gülşenî'nin, "Bir zaman Âdem'le vurdum sayhalar / Dest-i İsrâfil'de olan sûruyam" beyti örnek verilebilir. Cinânî'nin, "İlâhî o gün kim ola nefh-i sûr / Kıyâm ede mahşerde ehl-i kubûr" beytindeki gibi sûrun münâcâtlarda da yer aldığı görülmektedir.

Muhammediyye'de sûr hakkında verilen bilgiler halk kültüründeki telakkileri âdeta özetlemektedir: "Sûrunun dört şu'besi ola dura dört köşede / Biri Şark'ta biri Garp'ta olusar edip edâ // Biri yer altında biri gökler üstünde ola / Altı delikli ola çıkısar onlardan sadâ" beyitlerinin (nr. 5059-5064) devamında altı delikli sûr üflendiğinde birinci deliğinden çıkan ses bütün peygamberlerin, ikincisinde bütün meleklerin, üçüncüsünde cinlerin, dördüncüsünde insanların, beşincisinde şeytanların, altıncısında hayvanların dirilmesine sebep olacağı anlatılmaktadır.

Ölülerin yeniden diriltilmesi sırasında sûrun üflenecek olması ve ölümün bir nevi derin uykuya benzetilmesinden hareketle Cinânî, "Zihî hâb-nuşîn-i rûz-ı ubûr / Uyandırmaz onu meğer nefh-i sûr" beytini söylemiştir. Yûnus Emre'nin, "Senin kaşın durmadan ok yay atar kurmadan / İsrâfil sûr vurmadan nice canlar uyana" beyti de Allah'ın çeşitli ikazlarının farkına varmayanları sûrun kendine getirebileceğini anlatmaktadır. Mehmed Âkif Osmanlı halkının perişan halinden bahsederken şöyle demektedir: "Öyle dalgın ki meğer sûrunu İsrâfîl'in / İşitip yattığı yerden azıcık silkinsin"; "Sizi kim kaldıracak sûru mu İsrâfîl'in / Etmeyin ... Memleketin hâli fenâlaştı ... gelin".

Bektaşî ve Alevî şairlerinin şiirlerinde Kul Hüseyin'in, "İsrâfil ağzında sûrdur muhabbet" mısraındaki gibi muhabbet, Kul Himmet'in, "İsrâfil çalar sûr Ali ile" mısraındaki gibi Hz. Ali ile birlikte bazan da bir sır olarak anılır.

Türk halk şiirinde de benzer özelliklerle zikredilen sûr Müdâmî'nin, "Âhım üfler İsrâfil'in sûrunu" mısraındaki gibi daha samimi ifadelerde yer almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbrahim Cûdî, Lugat-ı Cûdî, Trabzon 1332, s. 640; İlhan Ayverdi - Ahmet Topaloğlu, Misalli Büyük Türkçe Sözlük, İstanbul 2005, III, 2860; Seyyid Nesîmî Divanı'ndan Seçmeler (haz. Kemâl Edib Kürkçüoğlu), Ankara 1985, s. 5; Yazıcıoğlu Mehmed, Muhammediye (haz. Âmil Çelebioğlu), İstanbul 1996, II, 327-328, 332-334; Cinânî, Cilâü'l-kulûb (haz. Mustafa Özkan), İstanbul 1990, s. 78, 268; Hasan Sezayî Divanı (haz. Ali Rıza Özuygun), İstanbul 2005, s. 472; Ali Nihad Tarlan, Şeyhî Divanını Tetkik, İstanbul 1964, s. 232; Ahmet Talât Onay, Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar, Ankara 1992, s. 379; Kenan Erdoğan, Niyazî-i Mısrî: Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Dîvanı, Ankara 1998, s. 49; İsa Kayaalp, Sultan Ahmed Divanının Tahlili, İstanbul 1999, s. 211; Nevin Akkaya, Türk Halk Şiirinde Özel Adlar, Balıkesir 1999, s. 25, 189, 259, 605, ayrıca bk. İndeks; İskender Pala, Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, İstanbul 1999, s. 357-358; Pakalın, III, 277-278; Lütfullah Cebeci, "İsrâfil", DİA, XXIII, 180-181.

Mustafa Uzun

SÛR

(صور)

Lübnan'ın Akdeniz kıyısında bir şehir.

Kuruluşu milâttan önce 3000'li yıllara kadar inen Sûr (Tyre, Tyrus), Beyrut'un yaklaşık 83 km. güneyinde yer alır. Kıyıda taşlık bir araziyle 600 m. uzağındaki bir adadan oluşan şehir 15 hektarlık bir alanı kaplar. Kıyı ile ada arasındaki bağlantı bir köprü ile sağlanmıştır. Fenikeliler döneminde Akdeniz sahilindeki stratejik konumu ve limanı sebebiyle önemli bir ticaret merkezi olan Sûr, Büyük İskender'in istilâsında uğradığı tahribatın ardından milâttan sonra 64 yılında Roma hâkimiyetine girmiştir. Rivayete göre Hz. Îsâ Sûr'a gitmiş ve havârilerden Aziz Pavlus burada bir kilise inşa etmiştir.

Sûr, Hz. Ömer zamanında Şürahbîl b. Hasene tarafından barış yoluyla fethedildi (17/638). Muâviye b. Ebû Süfyân 27 (648)

yılında Kıbrıs'a gerçekleştirdiği ilk deniz seferi öncesinde Sûr'da mevcut olan tersaneyi onartıp şehri tahkim ettirdi. Daha sonra Benî Rebîa ve Benî Hanîfe gibi Arap kabilelerinin yanında Ba'lebek, Humus ve Antakya'da yaşayan İranlı kabileler Sûr, Akkâ ve diğer bazı şehirlerde iskân edildi (42/662-63). Böylece şehirde tarımla uğraşan yerli hıristiyanlarla daha çok Bizans'a karşı gazâ ile meşgul olan müslümanlardan oluşan bir toplumsal yapı ortaya çıktı. Sûr, Abdülmelik b. Mervân tarafından tamir ettirildi. Hişâm b. Abdülmelik döneminde Akkâ'daki tersanenin buraya nakledilmesinin ardından şehir Araplar'ın deniz kuvvetleri üssü haline geldi. Şehrin su ihtiyacı bu dönemde yaptırılan su kemeri vasıtasıyla sağlanmaya başlandı.

Bir süre İhşîdîler'in yönetiminde kalan Sûr 358 (969) yılından itibaren Fâtımî hâkimiyetine girdi. 388'de (998) Allâka adlı bir Arap denizcisi Fâtımîler'e karşı ayaklanıp şehri ele geçirdi ve bağımsızlığını ilân ederek kendi adına para bastırdı. Daha sonra şehri zapteden Fâtımîler halkın büyük kısmını katlettiler. 1047'de Sûr'u ziyaret eden Nâsır-ı Hüsrev, Suriye

kıyılarındaki şehirler içerisinde muhkem surları ve zenginliğiyle tanınan Sûr'da beş altı katlı binaların yer aldığını, canlı ve temiz bir çarşısı ile pazarları bulunduğunu, halkının çoğunluğu Şiîler'den meydana gelmesine rağmen kadısının Sünnî olduğunu kaydeder (Sefernâme, s. 23-24). Şehir 455 (1063) yılından 482'ye (1090) kadar zaman zaman bağımsız hareket eden Benî Ebû Ukayl'e mensup valiler tarafından yönetildi. Sûr hâkimi Kadı Aynüddevle Ebü'l-Hasan b. Ebû Ukayl, Fâtımîler'e karşı harekete geçince Halife Müstansır-Billâh veziri ve başkumandanı Bedr el-Cemâlî'yi gönderip şehri kuşatma altına aldırdı (462/1070). Bunun üzerine Aynüddevle, Suriye'deki Türk Emîri Kurlu Bey'den yardım istedi. Kurlu, emrindeki 6000 atlı ile harekete geçip Bedr el-Cemâlî'nin hâkimiyetindeki Sayda'yı kuşatınca Bedr kuşatmayı kaldırıp Sûr'dan ayrılmak zorunda kaldı. Selçuklu emîrlerinden Atsız b. Uvak 466 (1074) yılında Sûr'a hâkim oldu. Atsız'ın öldürülmesinden sonra şehir Suriye Selçuklu Sultanı Tutuş'un hâkimiyetine girdi. 482'de (1089) Bedr el-Cemâlî tarafından gönderilen Nâsırüddevle el-Cüyûşî kumandasındaki birlikler Sûr'u Tutuş'tan geri aldı. 490 (1097) yılında Sûr Valisi Küteyle, Fâtımîler'e karşı harekete geçtiğinden Halife Müsta'lî-Billâh, Efdal b. Bedr el-Cemâlî kumandasında bir ordu sevkederek şehri ele geçirdi. Halkını korkunç bir katliamla cezalandırdı. Küteyle Mısır'a götürülüp idam edildi. Sûr'da Müsta'lî-Billâh adına hutbe okunup sikke bastırıldı.

Sûr stratejik konumu, limanı ve tersanesinden dolayı Haçlı seferleri sırasında önemli merkezlerden biri olarak öne çıktı. I. Haçlı Seferi'ne katılan birlikler Kudüs'e doğru ilerlerken Urfa ve Antakya'dan gelecek şövalyeleri beklemek için iki gün Sûr'da kaldılar. Şehirdeki müslüman garnizonu surların içinde kaldığından bu sırada bir çatışma olmadı. Sûr halkı Kudüs Haçlı Kralı I. Baudouin'e kıymetli hediyeler gönderip şehirlerinin güvenliğini sağlamaya çalıştı. 1106'da Sûr Valisi İzzülmülk, Dımaşk hâkimi Tuğtegin ile beraber Haçlı hâkimiyetindeki Tibnîn (Toron) Kalesi'ne hücum etti. Ancak Kral Baudouin'in Taberiye'den Sûr'a hareket etmesi üzerine hemen geri çekildi. 501'de (1108) şehri bir ay süreyle kuşatan Baudouin, İzzülmülk'ün 7000 dinar ödemesi karşılığında kuşatmayı kaldırma teklifini kabul etti. Sûr ve Askalân dışında bütün Suriye sahillerine hâkim olan Haçlılar ertesi yıl şehri kuşatma altına aldılar. Vali İzzülmülk, yardıma geldiği takdirde şehri kendisine teslim edeceğine söz vererek Tuğtegin'den âcil yardım istedi. Büyük bir ordu toplayarak harekete

geçen Tuğtegin önce Haçlılar'ın denizden destek almalarını engellemek için Sayda ve civarını tahrip etti. Bunun üzerine I. Baudouin kuşatmayı kaldırıp Akkâ'ya çekilmek zorunda kaldı (Nisan 1112). Tuğtegin'in Dımaşk'a dönmesinin ardından Sûr'da Fâtımî hâkimiyeti devam etti. 1113'te Haçlılar'ın Sûr'a karşı yeni bir saldırıya hazırlandıklarını haber alan İzzülmülk yardım için tekrar Tuğtegin'e başvurdu. Tuğtegin, Sûr'u teslim alıp korumak üzere kumandanlarından Emîr Mesud'u askerî birliklerle gönderdi. Tuğtegin'in hâkimiyetine giren şehirde Fâtımîler adına hutbe okutulmaya ve sikke bastırılmaya devam edildi.

II. Baudouin 1119'da ticarî imtiyazlar karşılığında Venedikliler'den yardım istedi. 1123 Mayıs sonunda Akkâ'ya ulaşan Venedikliler, sahilde müslümanların elinde kalan iki müstahkem mevkiden biri olan Sûr üzerine sefer düzenleme hususunda Haçlılar'la anlaştılar. Kudüs ordusu 15 Şubat 1124'te Sûr'u kuşattı. Bu sırada Fâtımîler, Kudüs'e saldırmaya teşebbüs edip etrafa baskınlar düzenleyerek Sûr'u kurtarmayı denediler. Ordusuyla Bâniyâs'ta bekleyen Tuğtegin, üzerine gönderilen Haçlı kuvvetleriyle savaşmayı doğru bulmayıp Dımaşk'a döndü. Şehre yardıma gelmeye niyetlenen Artuklu Emîri Belek b. Behrâm, Menbic'de şehid düştü (6 Mayıs 1124). Dışarıdan yardım alma ümidi kalmayan Sûr garnizonu 7 Temmuz 1124'te şehri Haçlılar'a teslim etti. Şehirden ayrılmak zorunda kalan Sûrlular Dımaşk ve Gazze'ye gittiler. 1187'de Hittîn mevkiinde yapılan savaşta yenilgiye uğrayan Haçlılar'dan canlarını kurtarabilenlerin bir kısmı kara tarafından surlarla korunan Sûr'a kaçtılar. Hittîn savaşından sonra sahildeki şehirleri zaptetmeye başlayan Selâhaddîn-i Eyyûbî 2 Ekim 1187'de Kudüs'ü fethetti. Konrad ve Montferrat idaresinde Sûr'da toplanan Haçlılar Avrupa'dan âcil yardım istemek zorunda kaldılar.

Kasım 1187'de Sûr'u kuşatan Selâhaddîn-i Eyyûbî, kışın bastırması ve orduda çıkan salgın hastalıklar yüzünden kuşatmaya son verip 1188 yılının ilk günlerinde Sûr'dan ayrıldı. Aynı yılın yaz aylarında Sicilya kralının gönderdiği yetmiş gemilik donanma Sûr'un tahkimatını güçlendirdi. Böylece Haçlılar'ın elinde kalan tek müstahkem şehir olan Sûr, III. Haçlı Seferi orduları için önemli bir üs oldu. I. Richard ile Selâhaddîn-i Eyyûbî arasında 1 Eylül 1192'de yapılan barış anlaşmasına göre Yafa ve Sûr arasındaki sahil şeridi Haçlılar'da

kaldı. 1201 ve 1203 yıllarındaki depremler şehrin ve surların tahrip olmasına yol açtı.

İmparator II. Friedrich ile Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-Kâmil arasında Şubat 1229'da imzalanan antlaşmaya göre Kudüs, Akkâ ve sahildeki birçok şehirle beraber Sûr da Haçlılar'ın hâkimiyetinde kaldı. Kıbrıs Kralı III. Hugue, 1269'da Haçlı devletinin kralı olarak tanındıktan sonra 1243'ten beri Sûr hâkimi olan Philippe de Montfort ile eski antlaşmazlığı ortadan kaldırıp krallıkta yeniden birliği sağladı. Böylece Hugue, Haçlılar tarafından Kudüs'ün kaybından beri geleneksel taç giyme yeri olan Sûr katedralinde taç giyme imkânını buldu. Haçlılar arasındaki birliği zayıflatmak isteyen Memlük Sultanı I. Baybars, Philippe'i Sûr'da Haşhaşîler'e öldürttü (Ağustos 1270). 1266 ve 1269'da Sûr'a iki sefer düzenleyen I. Baybars ile şehrin hâkimi arasında 1271'de bir antlaşma yapıldı. 1285'te Sûr'da yönetimi elinde tutan Prenses Marguerite gelirlerinin yarısını vermeyi taahhüt ederek Sultan Kalavun ile on yıllık bir antlaşma imzaladı. Memlük Sultanı Halîl b. Kalavun 18 Mayıs 1291'de Akkâ'ya hâkim olduktan sonra 14 Temmuz 1291'de Sûr'u da ele geçirdi. Halkın bir kısmını öldürttü, geri kalanları da esir aldı ve şehri tamamen tahrip ettirdi. 1326'da şehri ziyaret eden İbn Battûta eskiden çok mâmur olan Sûr'un harap halde olduğunu kaydeder (Seyahatnâme, I, 91).

XII. yüzyılın ikinci yarısında Sûr'da cam sanayii, çinicilik ve dokumacılık gelişmişti. Doğu'da şeker sanayiinin merkezi durumunda olan Sûr aynı zamanda başlıca ipek üretim merkezlerindendi ve "zendado" (zendal) denilen bir dokuma cinsiyle ünlüydü. Sûr'un erguvanî boyasını elbiselik kumaşlarda kullanmak moda haline gelmişti. Sûr camı çok eskiden beri olağan üstü parlaklığıyla ünlüydü. Boya ve cam sanayiinde çalışan işçilerin tamamına yakını yahudiydi. Şehrin üç dört kapısı vardı. Deniz tarafında iki yüksek kule arasında bulunan dar bir girişle limana girilebiliyordu. Gerektiğinde kulelere bir zincir gerilerek kapatılabilen liman üç taraftan şehrin istihkâmlarıyla çevrilmişti.

Yavuz Sultan Selim'in 1516 Mercidâbık zaferinden sonra Sûr şehri de Osmanlı ülkesine katıldı. Başlangıçta Şam sancağının bir kaza merkezi olan şehir Sayda'nın sancak haline getirilmesiyle buraya bağlandı. XVII. yüzyılda Dürzî Emîri Ma'noğlu Fahreddin harap durumda olan Sûr'u

onarmaya çalıştıysa da çabaları sonuçsuz kaldı. Bu yüzyılın ikinci yarısında şehri ziyaret eden Evliya Çelebi'nin harap yerlerin çokluğuna vurgu yapması bu hususu teyit etmektedir. Bu dönemde Sûr'da bir cami, üç mescid, birçok mâmur kilise, yirmi dükkân ve bir han vardı (Seyahatnâme, IX, 216). XVIII. yüzyılın sonlarında Akkâ Valisi Cezzâr Ahmed Paşa'nın Sûr'daki ticaret hayatını canlandırma çabaları da sonuç vermedi. 1865 Vilâyet Nizamnâmesi'nin ardından Sayda vilâyeti lağvedilerek bağlı sancakların Suriye vilâyetine dahil edilmesinden sonra Sûr Beyrut sancağına bağlı bir kaza merkezi haline getirildi. 1889-1890 ile 1892-1893 yılları arasında Sûr kazasına üç nahiye ile 133 köy bağlıyken 1893-1894 ile 1908-1909 yıllarında köy sayısı 145'e çıktı. 1909-1910 yıllarında ise nahiye sayısı bire inerken köy sayısı değişmedi (Özgen, s. 66). II. Abdülhamid'e sunulan 27 Eylül 1891 tarihli bir raporda aralarında Sûr'un da bulunduğu yerleşim birimlerinde çoğalan yabancı okullarda Arap milliyetçiliği ve Osmanlı düşmanlığı yapıldığı bildiriliyor, bunlara karşı Osmanlı Devleti'nin de okul açması tavsiye ediliyordu.

Sûr'un 1840'ta 3000 olan nüfusu 1913'te 3749'u müslüman, 1758'i Katolik, 519'u Rum, 516'sı Mârûnî ve 30'u Protestan olmak üzere toplam 6573'e ulaştı. Fransa'nın Eylül 1921'de Büyük Lübnan Devleti'nin kurulduğunu ilân etmesiyle bu devletin sınırları içerisine dahil oldu. Günümüzde Lübnan'ın idarî birimlerinden biri olup merkezi Sayda şehri olan Cenûb muhafazasının sınırları içinde bulunmaktadır. 1948 Arap-İsrail savaşı ve sonrasındaki gelişmelerin ardından Sûr'a yoğun bir Filistinli göçü oldu ve bundan sonra şehrin nüfusu sürekli arttı. 1967'deki "Altıgün savaşları" sırasında da Sûr şehri önemli bir askerî üs durumundaydı. 1984'ten beri UNESCO tarafından bir dünya kültür mirası alanı olarak gösterilen Sûr'un 2008 yılında 41.421 olan nüfusunun yaklaşık % 80'i müslüman (% 60'ı Şiî), % 7'si Mârûnî ve % 10'u Katolik, geri kalanı da Ortodoks hıristiyandandır.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 168-169; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 163-164; Kudâme b. Ca'fer, el-Ḫarâc (Zebîdî), s. 290; Nâsır-ı Hüsrev, Sefernâme (trc. Abdülvehap Tarzi), İstanbul 1950, s. 23-24; İbnü'l-Kalânisî, The Damascus Chronicle of the Crusades (trc. H. A. R. Gibb), London 1932, s. 75, 82, 119-126, 128-130, 142, 165-166, 170-172, 261, 282; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, X, 68, 157, 221, 390-392, 489-491; XI, 428-429, 436-439; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân (nşr. Ali Sevim), Ankara 1968, s. 143, 153, 178; F. Carnotensis, Fulcher of Chartres, A History of the Expedition to Jerusalem: 1095-1127 (trc. F. R. Ryan), Knoxville 1969, s. 142, 203, 255-262, 264-268; W. Tyrensis, A History of Deeds Done Beyond the Sea (trc. E. A. Babcock - A. C. Krey), New York 1943, I, 39, 331, 469, 491, 514, 550, 552, 555; II, 1-21, 205; İbn Battûta, Seyahatnâme (trc. A. Sait Aykut), İstanbul 2004, I, 91; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), IX, 216; Mehmed Refik - Mehmed Behcet, Beyrut Vilâyeti I: Cenûb Kısmı, Beyrut 1335, s. 295-309; W. B. Fleming, The History of Tyre, New York 1915, s. 80-132; Coşkun Alptekin, Dimaşk Atabegliği (Togteginliler), İstanbul 1985, s. 44-45, 58-59; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, tür.yer.; Hasan Kubeysî, Teṭavvürü Medîneti Ṣûr: 1900-1975, Beyrut 1986; Hasan Deyyâb, Târîḫu Ṣûri'l-ictimâʿî: 1920-1943, Beyrut 1988; Ali Sevim, Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi, Ankara 1989, s. 47, 52, 70, 134; Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Lübnân mine'l-fetḥi'l-İslâmî ḥattâ süḳūṭi'd-devleti'l-Ümeviyye: 13-132 h./634-750 m., Trablus 1410/1990, s. 232-241; a.mlf., Lübnân, min ḳıyâmi'd-devleti'l-ʿAbbâsiyye ḥattâ süḳūti'd-devleti'l-İḫşîdiyye: 132-358 h./750-969 m., Trablus 1412-13/1992, tür.yer.; a.mlf., Lübnân, mine's-siyâdeti'l-Fâṭımiyye ḥatte's-süḳūṭ bi-yedi'ṣ-ṣalîbiyyîn: 358-518 h./969-1124 m., Trablus 1414/1994, I, 283-311; II, 303-350; Asuman Özgen, 1272h/1855-6 ile 1328h/ 1910 Yılları Arasında Suriye, Bağdat, Basra, Musul, Beyrut, Hicaz ve Yemen Vilayetlerinin İdari Taksimatı (yüksek lisans tezi, 2001), Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 66; Birsel Küçüksipahioğlu, Trablus Haçlı Kontluğu Tarihi: 1109-1187, İstanbul 2007, tür.yer.; Atilla Çetin, "II. Abdülhamid'e Sunulmuş Beyrut Vilâyetindeki Yabancı Okullara Dâir Rapor", TK, XXII/ 253 (1984), s. 316-324; E. Honigmann, "Sûr", İA, XI, 42-46; M. Lavergne, "Ṣūr", EI² (İng.), IX, 883-885.

Ebru Altan

SÛR-ı HÜMÂYUN

(bk. DÜĞÜN).

SÛRE

(السورة)

Kur'ân-ı Kerîm'i oluşturan 114 bölümden her biri.

Sözlükte "sıçramak, duvara tırmanmak" anlamındaki sevr (sevre) kökünden türeyen sûre kelimesi (çoğulu süver) "yüksek ve güzel bina, evin bir bölümü veya katı, yüce mertebe, şan ve şeref, alâmet ve nişan" mânalarına gelir. Terim olarak "Kur'ân-ı Kerîm âyetlerinin bir araya getirilmesi sonucunda oluşan, sınırları vahiy doğrultusunda Resûl-i Ekrem tarafından belirlenen bölüm" demektir. Kur'an'ın belli bölümlerine sûre denilmesi, birbiriyle âhenkli veya mânevî derecesi yüksek parçalardan meydana gelmesi yahut onların her birinin Kur'an binasının bir katını veya bir parçasını teşkil etmesi sebebiyle olmalıdır. Sûre kelimesi Kur'an'da dokuz yerde tekil, bir yerde çoğul olarak zikredilir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "svr" md.). Bunlardan Nûr sûresinin başındakine "dinî hükümlerden ve hikmetli sözlerden bir demet" mânası da verilmiştir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "svr" md.). Sûreler kendi içinde bütünlüğü olup Kur'ân-ı Kerîm binasını meydana getiren bölümlerdir. Bununla ilgili en güçlü delil, benzerinin yapılması konusunda meydan okunan (el-Bakara 2/23) en küçük Kur'an birimini sûrenin teşkil etmesidir (Fahreddin er-Râzî, II, 117). Çağdaş müfessirlerden Emîn Ahsen Islâhî, sûrenin Kur'an yorumundaki merkezî konumuna vurgu yaparak her bir sûrenin bir ana konusunun bulunduğunu, kısa da olsa ondaki kelime ve cümlelerin belli bir konuyu destekleyecek özellikler taşıdığını belirtir (Birışık, sy. 11 [2001], s. 71-75).

Yaygın anlayışa göre Kur'ân-ı Kerîm'de 114 sûre mevcuttur (Zerkeşî, I, 349). Aralarında besmele bulunmayan Enfâl ile Tevbe sûrelerini tek sûre kabul eden telakkiye göre bu sayı 113'tür. Ayrıca Kur'an'ın sûre sayısı hususunda ittifak bulunmadığı ileri sürülmüş, Übey b. Kâ'b'ın mushafında 116, Abdullah b. Mes'ûd'un mushafında 112 sûre yer aldığına dair rivayetler bunun delili olarak zikredilmiştir. Halbuki bu mushafların ikisi de şahsî nüshalar olup birinde Muavvizeteyn'in bulunmaması, diğerinde Kunut dualarının yer alması Muavvizeteyn'in Kur'an'dan sayılmadığı, Kunut

dualarının da Kur’an’dan sûreler olduğu sonucunu doğurmaz. Önemli olan husus, Hz. Osman’ın 114 sûreden oluşan mushafları üzerinde ashabın ittifak etmesi ve bu konuda herhangi bir tartışmaya rastlanmamasıdır (bk. MUSHAF).

Hz. Osman’ın mushaflarındaki sûre tertibinin tevkīfî mi yoksa ictihadî mi olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bunların ilki tertibin sahâbenin ictihadı ile meydana geldiği yönündedir. Nitekim Resûl-i Ekrem bir gece namazında kıraate Bakara sûresiyle başlamış, ardından Nisâ ve Âl-i İmrân’ı okumuştur (Müslim, “Ṣalâtü’l-müsâfirîn”, 203). İbn Atıyye el-Endelüsî’nin bazı âlimlerin de katıldığı görüşüne göre sûrelerin büyük bir kısmının tertibi Hz. Peygamber’in sağlığında tamamlanmış, diğerlerininki sahâbeye bırakılmıştır. Üçüncü görüş ise mushafın tamamının tertibinin tevkīfî olduğu, yani Cebrâil’in işaretleri doğrultusunda Resûlullah tarafından yapıldığı şeklindedir. Fahreddin er-Râzî ve daha pek çok âlim bu görüşü benimsemiş, konuyla ilgili naklî ve aklî delillerden söz edilmiştir. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’in Cebrâil’e son arzından sonra vahiy tamamlanmış, aradan fazla bir zaman geçmeden Resûl-i Ekrem vefat etmiştir. Bu son okumada Zeyd b. Sâbit gibi Kur’an konusunda uzman olan sahâbîler de hazır bulunmuştur (Şen, s. 113-123; Tekineş, sy. 56 [2002], s. 51-56). Ayrıca Hz. Osman tarafından nüshalarının çoğaltılmasına kadar Kur’an son tertibe göre okunmuştur. Sahâbenin bu tertibe itiraz etmemesi ve şahsî nüshaların ortadan kaldırılmasına önemli bir itirazın gelmemesi de bunun delillerinden sayılmıştır.

Sûreler Mekkî ve Medenî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Konuyla ilgili görüşler arasında en fazla kabul göreni hicretten önce nâzil olan âyet ve sûrelerin Mekkî, sonra nâzil olanların Medenî olduğu şeklindedir. Hicretten sonra inen bir âyetin Mekke’de veya Arafat’ta inmesi onun Mekkî sayılmasını gerektirmeyeceği gibi hicretten önce Mekke dışında nâzil olan âyet veya sûre de Medenî olmaz. Zerkeşî’ye göre (el-Burhân, I, 281) sûrelerin seksen beşi Mekkî, yirmi dokuzu Medenî, Süyûtî’ye göre (el-İtḳān, I, 33) seksen ikisi Mekkî, yirmisi Medenî, on ikisi ihtilâflıdır. Ancak yaygın telakkiye göre sûrelerin seksen altısı Mekkî, yirmi sekizi Medenî’dir. Mekkî bir sûre içinde Medenî âyetlerin, Medenî sûreler içinde Mekkî olanların bulunması mümkündür. Mekke döneminde indirilen sûre ve âyetlerde daha çok inanç konularından, müşriklerin içine düştüğü

çelişkilerden, geçmiş peygamberlerin çağrılarına olumlu karşılık vermeyen ümmetlerin başına gelen ibret verici olaylardan, ahlâkî ve insanî değerlerden bahsedilmiş olup bu sûrelerde âyetler çoğunlukla kısa ve mensur şiir biçimindedir, âyet sonları (fâsıla) arasında büyük çapta benzerlik vardır. Ancak bazı Medenî sûrelerin Mekkî sûrelerdeki üslûbu taşıdığı görülmektedir. Bunun örnekleri arasında Ra‘d, Rahmân ve Zilzâl sûreleri yer alır. Medenî sûrelerde toplumun inşası, İslâm kardeşliği, içtimaî ve fıkhî konularla ilgili âyetler yer alır; genellikle anlatım üslûbu hâkim olduğundan âyetler ve sûreler uzundur (ayrıca bk. KUR'AN). Sûreler Hz. Peygamber'in hazarda veya seferde olması, gündüz veya gece, yaz veya kış mevsiminde inmesine bakılarak hazarî-seferî, nehârî-leylî, sayfî-şitâî gibi gruplara da ayrılmıştır (Süyûtî, I, 56-76).

Bazı sûreler birden fazla adla anılır. Zerkeşî bu isimlendirmelerin vahye dayalı (tevkīfî) olma ihtimalini daha güçlü bulur (el-Burhân, I, 367). Konuyla ilgili rivayetler ise bu adlardan birçoğunun sahâbe tarafından verildiğini göstermektedir. Sûre adları peygamberler, mümin, kâfir ve münafıklar, önemli tarihî olaylar, âhiret halleri, hayvanlar, tabiatın çeşitli özellikleri, güneş, ay ve yıldızlarla ilgili olup bu durumun bir medeniyet algısı ve inşası için önemli olduğu düşünülmektedir. Sûrelerin sûretü'l-Bakara, sûretü Âl-i İmrân gibi adlarla anılmasının uygun olmadığı, bunun yerine "es-sûretü'lletî tüzkerü fîhe'l-Bakara" (içinde ineğin anıldığı sûre), "es-sûretü'lletî yüzkerü fîhâ Âlü İmrân" (içinde İmrân ailesinin anıldığı sûre) denilmesinin gerektiğine dair rivayet uydurma kabul edilmiştir. Sûrelerin gruplandırılarak adlandırıldığı da bilinmektedir. Bu adlandırmaların çoğu Resûl-i Ekrem'e dayandırılırken bir kısmı onların uzunluğuna ve kısalığına göre yapılmış, bir kısmında ise başka özellikler göz önünde bulundurulmuştur. Bir hadise göre yapılan tasnifte sûreler tıvâl (tuvel), miûn, mesânî ve mufassal diye anılır (Müsned, IV, 107). Yaygın telakkiye göre Kur'an'ın Fâtiha dışındaki ilk yedi sûresine es-seb‘u't-tıvâl (yedi uzun sûre) denilmiştir. Ancak bu grubun Yûnus, hatta Kehf sûresiyle sona erdiğini kabul edenler de vardır. Miûn ise tıvâl dışında kalan ve âyet sayısı 100 civarında olan sûreler için kullanılmıştır. Fakat hangi sûrelerin bu gruba girdiğine dair açık bir bilgi yoktur. Zira sûre sıralamasına bakıldığında tıvâlin sonuncusu kabul edilen Hûd'dan itibaren âyet sayısı 182 olan Sâffât'ın sonuna kadar devam eden

sûreler içinde âyet sayısı otuz-doksan dokuz arasında değişen sûrelerin bulunduğu görülür. Buna göre miûnu, peş peşe gelip gelmediğine bakılmaksızın Yûnus'tan Sâffât'a kadar âyet sayısı 100'ün üzerinde olan sûreler teşkil etmektedir. Bunun yanında 100 âyetlik hacme sahip bulunan sûrelerin de bu grup içinde mütalaa edilmesi mümkündür. Mesânî grubunun hangi sûre ile başlayıp hangisiyle bittiği de belli değildir. Ancak bunların Yûnus sûresinden sonra Kāf (veya Hucurât) sûresine kadar âyet sayısı 100'ün altına düşen sûreler olduğu görüşü yaygındır. Bu gruba mesânî denmesinin sebebi miûn ile birlikte meydana gelen çift dizinin ikincisini teşkil etmesi, muhtevalarında yer alan mesellerin ibretler ve geçmişten haberler şeklinde iki yönlü olması veya içerdikleri kıssaların tekrarlanmasıdır. Araları besmele ile sık sık ayrıldığı ya da içlerinde mensuh âyetlerin az bulunduğu için mufassal diye anılan grubun ise Kāf ile başlayıp Nâs sûresiyle bittiği görüşü hâkimdir (Süyûtî, I, 199-200). Bakara ile Âl-i İmrân sûreleri zehrâveyn (çifte güller); "hâ-mîm"le başlayan Mü'min, Fussılet, Şûrâ, Zuhruf, Du-hân, Câsiye ve Ahkāf sûreleri havâmîm (hâ-mîmler) veya Âlü hâ-mîm (hâ-mîmli, hâ-mîmle başlayan); tâ-sîn veya "tâ-sîn-mîm"le başlayan Şuarâ, Neml, Kasas sûreleri tavâsîn; Allah'ı tesbihle başlayan Hadîd, Haşr, Saf, Cum'a, Tegābün sûreleri müsebbihât; "kul" (söyle) emriyle başlayan Cin, Kâfirûn, İhlâs, Felak ve Nâs sûreleri kalâkıl; Kâfirûn ile İhlâs ihlâseyn, ayrıca bu ikisiyle Felak ve Nâs sûreleri mukaşkışeteyn (tedavi eden); İhlâs, Felak ve Nâs sûreleri muavvizât, yalnız Felak ve Nâs sûreleri muavvizeteyn diye anılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'in sûrelere ayrılmış olmasının bazı hikmetlerinden söz edilmiş, bu arada her yaşta ve seviyede insanın onu öğrenip ezberlemesinin ve ibadetlerde okunmasının kolaylaştırıldığı hususu belirtilmiştir (Fahreddin er-Râzî, II, 117; Zerkeşî, I, 362; Süyûtî, I, 207-208).

Sûreyle ilgili olarak telif edilen eserler oldukça zengin bir literatür oluşturmaktadır. Sûrelerin faziletine dair rivayetler için Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'i ile İbn Mâce ve Tirmizî'nin es-Sünen'lerinde bölümler ayrılmış, ayrıca müstakil kitaplar yazılmıştır. Bunun yanında sûrelerin tertibi, başlangıç ve son cümleleri, birbiriyle münasebetleri, adları ve konularına dair kitaplar, makaleler telif edilmiş ve tez çalışmaları yapılmıştır (bk. FEVÂTİHU'S-SÜVER; HAVÂTİMÜ's-SÜVER; MÜNÂSEBÂTÜ'l-ÂYÂT ve's-SÜVER; NAZMÜ'l-KUR'ÂN). Ebü'l-Alâ el-Maarrî'nin Naẓmü's-süver (Yâkūt, III, 161), Vâhidî'nin Feżâʾilü's-süver

(Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1631, vr. 15-36), İbnü’z-Zübeyr es-Sekafî’nin el-Burhân fî tertîbi süveri’l-Ḳurʾân (nşr. Muhammed Şa‘bânî, Rabat 1986), Burhâneddin el-Bikāî’nin Meṣâʿidü’n-naẓar li’l-işrâfi ʿalâ maḳāṣıdi’s-süver (nşr. Abdüssemî‘ Muhammed Haseneyn, I-II, Riyad 1987), Abdülazîz b. Abdülvâhid el-Miknâsî’nin Naẓmü süveri’l-Ḳurʾân (Zerkeşî, I, 340), Süyûtî’nin Tertîbü süveri’l-Ḳurʾân (nşr. es-Seyyid el-Cümeylî, Beyrut 1986), Tenâsüḳu’d-dürer fî tenâsübi’s-süver (nşr. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, Dımaşk 1983) ve ʿİlmü’l-münâsebât fi’s-süveri ve’l-âyât (nşr. Muhammed b. Ömer b. Sâlim Bâzmûl, Mekke 1423/2002) adlı kitapları klasik dönem eserleridir.

Modern dönemde yazılanlardan bazıları şunlardır: Rif‘at Fevzî Abdülmuttalib, el-Vahḍetü’l-mevżûʿiyye li’s-sûreti’l-Ḳurʾâniyye (Beyrut 1406/1986); Abdullah Mahmûd Şehhâte, Ehdâfü külli sûre ve maḳāṣıdühâ fi’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm (I-II, Kahire 1980); Muhammed Halîl Çiçek, Delâlâtü esmâʾi süveri’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm min menẓûrin ḥaḍâriyyin (Beyrut 1421/2001); Seyyid Râşid el-Câbirî, Esmâʾü’s-süveri’l-Ḳurʾâniyye: Delâlât ve işârât ([baskı yeri yok], 1423/2002); Richard Bell, The Qurʾan: Translated with a Critical Rearrangement of the Surahs (I-II, Edinburgh 1937-1939); Ahmed Kemâl Muhammed el-Mehdî, Vaḥdetü’l-hedef fi’s-sûreti’l-Ḳurʾâniyye (doktora tezi, 1426/2005, Câmiatü’l-Ezher Külliyyetü usûli’d-dîn); Faruk Tuncer, Kur’ân Sûrelerindeki Eşsiz Ahenk (İstanbul 2003); Faik Yılmaz, Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münasebet (doktora tezi, 1995, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); İlhami Günay, Kur’ân-ı Kerîm Sûreleri Arasındaki Münasebet (yüksek lisans tezi, 1996, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Abdülkerim Çömçe, Mekkî ve Medenî Sûrelerin Özellikleri (yüksek lisans tezi, 1992, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Bu konudaki makalelerin bir kısmı şöylece sıralanabilir: Sakıp Yıldız, “Âyet ve Sûreler Arasındaki Münasebet” (Diyanet Dergisi, XXI/1 [Ankara 1985], s. 35-40; XXI/2, s. 11-15; XXI/3, s. 3-7); Mustafa Çetin, “Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münasebet ve İnsicam” (Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, VI [İzmir 1989], s. 505); M. Kemal Atik, “Âyet ve Sûrelerin Tevkifiliği Meselesi” (Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 6 [Kayseri 1989], s. 201-218); İbrâhim Abdurrahman Halîfe, “İsmü’s-sûre yümeṣṣilü rûḥahe’l-ʿâm” (Ḥavliyyetü Külliyeti uṣûli’d-dîn, IX [Kahire 1992], s. 33-72); Ahmet Bedir, “Sûrelerin İsimleri” (Harran

Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 5 [Şanlıurfa 1999], s. 167-216); Saffet Sancaklı, “Sûrelerin Faziletiyle İlgili Bazı Tefsirlerde Yer Alan Apokrif Hadislerin Kritiği” (İslâmî Araştırmalar Dergisi, XIV/ 1 [Ankara 2001], s. 129-144); D. Frolov, “The Problem of the ‘Seven Long’ Surahs”, Studies in Arabic and Islam (ed. S. Leder v.dğr., Paris 2002, s. 193-203); Hayrettin Öztürk, “Hazreti Peygamber (a.s.) Döneminde Kur’an Âyetlerinin ve Sûrelerinin Tespit ve Tertibi Hakkında Bir Değerlendirme” (Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 20-21 [Samsun 2005], s. 213-236).

BİBLİYOGRAFYA

Cevherî, eṣ-Ṣıḥâḥ, “svr” md.; Lisânü’l-ʿArab, “svr” md.; Müsned, IV, 107; İbn Atıyye el-Endelüsî, el-Muḥarrerü’l-vecîz (nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed), Beyrut 1422/2001, I, 49-50; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, II, 117; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, III, 161; Zerkeşî, el-Burhân fî ʿulûmi’l-Ḳurʾân (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar‘aşlî v.dğr.), Beyrut 1415/1994, I, 281, 340, 349, 355, 361, 362, 367; Süyûtî, el-İtḳān (Bugā), I, 33, 56-76, 166, 194, 199-200, 207-208; M. Abdülazîm ez-Zürkānî, Menâhilü’l-ʿirfân (nşr. Fevvâz Ahmed Zemerlî), Beyrut 1413/1992, I, 287-291; A. Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Qur’ān, Baroda 1938, s. 182; W. Montgomery Watt, Bell’s Introduction to the Qur’ān, Edinburgh 1970, s. 58; Ziya Şen, Kur’an’ın Metinleşme Süreci, İstanbul 2007, s. 113-123; Abdülhamit Birışık, “Kur’an’da İç Bütünlük: Islâhî’nin Tefsir Yöntemi”, Dîvân: İlmî Araştırmalar, sy. 11, İstanbul 2001, s. 71-75; Ayhan Tekineş, “Cibrîl’in Son Dersi Arza-i Ahîra”, Yeni Ümit, sy. 56, İstanbul 2002, s. 51-56; F. Buhl, “Sûre”, İA, XI, 48; A. T. Welch, “Sūra”, EI² (İng.), IX, 885.

Abdülhamit Birışık

SÛRET

(bk. RESİM).

SÛRET

(الصورة)

Duyu veya akılla algılanan bir şeyi o şey yapan öz ve ilke anlamında felsefe terimi.

Sözlükte “şekil, biçim, benzer ve örnek” anlamına gelen sûret kelimesi felsefe terimi olarak bir şeyin mahiyeti, onu o şey yapan özdür (Kindî, s. 186). İbn Sînâ bu konuda beş ayrı tarif vermekteyse de en yaygını “bulunduğu şeyi güç halinden fiil

alanına çıkaran cevher” şeklinde olanıdır (Abdülemîr el-A‘sem, s. 243-244). Varlığın ilkesini madde (heyûlâ) ve sûret (form) diye kabul eden Aristo’ya göre varlık maddede gerçekleşen sûretten ibarettir (Metafizika, 105a). Varlığın meydana gelmesi için potansiyel bir güç ve bir imkân sayılan ilk madde ancak bir şekle büründükten sonra varlık kazanır. Kâinatta şekilsiz madde ve maddesiz şeklin bilfiil bulunması imkânsız olduğundan bunlar varlığın özünü oluşturan iki cevherdir. Bu teoride madde güç, sûret ise fiil durumundadır; fiil güçten önce geldiği için sûret maddeden öncedir. Aynı zamanda sûret, varlık sahnesinde yer alan canlıların ilk yetkinliği (kemal) sayıldığından varlığın ilk ve tam sebebi sûrettir. Çünkü her nesnenin tarifi şekline bakılarak yapılır. Madde ise ikinci derecede bir sebeptir. Fakat bu iki ilke arasında herhangi bir zıtlık söz konusu değildir. Bu sebeple bir konumda madde olan bir başka konumda sûret olabilmektedir; meselâ kereste ağaca göre sûret, mobilyaya göre maddedir.

Aristo’nun İslâm Meşşâî felsefesinde de benimsenen görüşüne göre bir şeyin ne olduğunu anlamak için onun sebebini bilmek ve ilk sebeplere kadar gitmek gerekir. O halde kâinatta ortaya çıkan her çeşit olgu ve olayın gerçekleşmesinde dört sebep aranmalıdır. Bunlar maddî, sûrî, fâil (muharrik) ve gāî sebepten ibarettir. Ancak fâil ve gaye sebebi sûrî sebebe indirgemek mümkün olduğundan varlığın ilkesi olarak geriye madde ve sûret kalmaktadır. Meşşâî felsefesinde ilk maddenin sûretle birleşmesini

sağlayan, gökkürelerinin dairesel hareketiyle ay feleğinin aklı sayılan faal aklın etkisidir. Dolayısıyla ne madde sûretin ne de sûret maddenin ilkesidir. Ay altı âlemindeki varlıklara şekil ve sûret vererek cins ve türleri belirlediği için faal akıl “vâhibü’s-suver” diye de anılmaktadır. Bu bakımdan sûret canlıların ilk yetkinliğinin sebebi olduğu kadar “cins ve tür” anlamına gelen son yetkinliğin de sebebidir. Buna göre herhangi bir nesne maddesi itibariyle tam eksikliği, sûreti açısından tam yetkinliği temsil etmektedir (Fârâbî, s. 64-65). Dış dünyadaki nesnelerin zihindeki soyut kavramlarına zihnî sûret, varlığın cins ve türlerine cinsî ve nev‘î sûret, soyut göksel varlıklara ruhanî sûret denildiği gibi Eflâtun’un ideaları da İslâm kaynaklarında sûretin çoğulu olan “suver” ile (bazan müsül) “es-suverü’l-Eflâtûniyye” diye ifade edilir.

BİBLİYOGRAFYA

Aristoteles [Aristo], Metafizika, 105a-b; Ya‘kūb b. İshak el-Kindî, Felsefî Risâleler (trc. Mahmut Kaya), İstanbul 2006, s. 186, 240; Fârâbî, el-Medînetü’l-fâżıla (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1986, s. 64-65; İbn Sînâ, eş-Şifâ˒ el-İlâhiyyât (1), s. 80-89; a.mlf., en-Necât (nşr. Mâcid Fahrî), Beyrut 1405/ 1985, s. 237-239; Abdülemîr el-A‘sem, el-Musṭalaḥu’l-felsefî ˓inde’l-˓Arab, Beyrut 1997, s. 243-244; Cîrâr Cihâmî - Semîh Dügaym, el-Mevsû˓atü’l-câmi˓a li-musṭalaḥâti’l-fikri’l-˓Arabî ve’l-İslâmî, Beyrut 2006, I, 1611-1618.

Mahmut Kaya

TASAVVUF.

Tasavvufta sûret terimi genellikle iki anlamda kullanılmıştır. Birincisinde “şekil, görüntü, zâhir, mazhar” gibi kelimelerle eş anlamlı olarak “bir şeyin duyularla algılanan dış görüntüsü ve varlığı” demektir. Bu anlamıyla sûret mâna karşısındaki lafız, gerçeklik karşısındaki görüntü, ruh karşısındaki beden, öz karşısındaki şekil, bâtın karşısındaki zâhir durumundadır. Sûfîler idrak ettikleri bu sûreti tabir ya da te’vil ederek lafızdan mânaya intikal

etmeyi, zâhirden bâtına geçmeyi, görüntüden gerçekliğe, mecazdan hakikate ulaşmayı bir yorum yöntemi diye benimsemişlerdir. Rüya esnasında misal âleminde ya da uyanıklık halinde müşâhede âleminde görülen hayalî sûretlerin gerçek mânalarına ulaşmak için tabir edilmesi bu yöntemin bir örneğidir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Fuṣûṣü'l-ḥikem'in Mûsâ faslında sûret-mâna ikilemini Hallâc-ı Mansûr'un öne çıkardığı kavramlardan olan nâsût-lâhût karşıtlığı ile de açıklar. Hz. Mûsâ'nın hayatındaki çeşitli olaylarda (Mûsâ'nın kayığa bindirilip nehre atılması hadisesi gibi) nâsût diye isimlendirilen sûretle nehre salınan kayık, yani Mûsâ'nın bedeni kastedilir (Fusûsu'l-hikem, s. 219). İkinci olarak sûret "bir şeyin hakikati, mahiyeti, ruhu, sebebi" anlamında kullanılmıştır. Muhakkik sûfîler bu anlamdaki sûretle bir şeyin ilâhî bilgideki hakikatini kastederler. Sadreddin Konevî, bir şeyin hakikatini idrak etmenin o şeyin ilm-i ilâhîdeki sûretini tasavvur etmek olduğunu söyler. Buna göre sûret "eşyanın ilm-i ilâhîdeki hakikatleri (hakāik-ı ilâhiyye), mahiyetleri (suver-i ilmiyye)" mânasında kullanılmıştır. Bu iki anlamı arasında irtibat kurularak sûret "bir şeyin bütünlüğü, yapısı, toplamı ve zihindeki tasavvuru" şeklinde tarif edilebilir. Bu terim anlamından hareketle Tanrı'nın sûreti, insanın sûreti, âlemin sûreti, ilk taayyünün sûreti, varlığın sûreti, hakîkatü'l-hakāikin sûreti gibi tamlamalar halinde pek çok sûret tarzından söz edilmiştir. İbnü'l-Arabî tamlama olmaksızın "es-sûret" kelimesiyle sadece Hakk'ın sûretini kasteder (Kâşânî, s. 332; Suâd el-Hakîm, s. 572).

Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve takipçileri bütün merhale ve unsurlarıyla varlık anlayışlarını ve yaratılış teorilerini, "Allah -ya da rahmân- Âdem'i kendi sûretine göre yarattı" hadisindeki (Buhârî, "İstiʾẕân", 1) sûret kelimesine anlamlar yükleyerek açıklamışlar, böylece Allah, âlem ve insan arasındaki ilişki ve benzerliğin açıklanmasını hedeflemişlerdir. İbnü'l-Arabî'ye göre âlem Hakk'ın sûreti, insân-ı kâmil ise hem âlemin hem Hakk'ın sûreti üzerindedir (el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye, IV, 21).

Sûfîlerin üzerinde durduğu konulardan biri Tanrı'nın bir sûretinin olup olamayacağı meselesidir. Sûfîler, bu meseleyi kendilerinin tecsîme düştüğü ve Mücessime'den oldukları iddialarına cevap verirken tartışmışlar (Nablusî, s. 77-83), Tanrı'nın "şekil ve cisim" anlamında bir sûreti olmadığını kabul etmekle birlikte O'nun dünyada ve âhirette farklı sûretlerde tecelli ettiğini ileri sürmüşler, Hakk'ın kıyamet günü farklı

sûretlerde zuhur edeceği şeklindeki anlayıştan hareketle “ilâh-ı mu‘tekad” (inançtaki ilâh) kavramına ulaşmışlardır (İbnü’l-Arabî, Fusûsu’l-hikem, s. 329-348). İbnü’l-Arabî’den itibaren sûfîlerin Tanrı anlayışları, dinler arası ilişkiler, din üzerindeki görüş ayrılıkları gibi konularda atıf yaptıkları ana kavramların başında gelen ilâh-ı mu‘tekad anlayışı, Tanrı’nın aslında bir sûretinin olmayışıyla insanın bir şeyi mutlaka bir sûrete göre tasavvur etmesi olgusundan ortaya çıkmıştır.

İbnü’l-Arabî’ye göre Tanrı için sûret O’nun zıt özelliklere (ilâhî sıfatlara) sahip bir varlık olduğunu ifade eder. Bu yönüyle Tanrı zıtları kendinde toplayan bir varlık olup sûreti de bu zıtlığın bir toplamıdır. Bu özelliği O’nu bilmeyi imkânsızlaştırmaktadır (Hücvîrî, s. 398). Ancak İbnü’l-Arabî ve takipçileri, zıtları kendinde toplayan varlığı yine ancak zıtları kendinde toplayan bir varlığın bilebileceği, diğer bir ifadeyle Allah’ı bilmenin ancak insan vasıtasıyla mümkün olabileceği sonucuna varmışlardır. Bu yönüyle Hakk’ın sûreti üzerine yaratılan insan “kevn-i câmi‘” diye isimlendirilmiştir (Fusûsu’l-hikem, s. 25). “Allah insanı kendi sûretine göre yarattı” hadisi böylece, “Allah insanı zıt özelliklere sahip bir varlık olarak yarattı” anlamı kazanmıştır. Tasavvuf literatüründe bu hadis başka naslardan yararlanılarak da açıklanır. Allah insanın yaratılışını överken “iki elimle yarattığım” (Sâd 38/75) ve “kendi ruhumdan üfledim” (el-Hicr 15/29) demektedir. Sûfîler

âyetteki iki eli iki zıt nitelik (celâl-cemâl gibi), Hakk’ın ruhunu da O’nun sûreti şeklinde yorumlamışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Hücvîrî, Keşfü’l-mahcûb (Uludağ), s. 398; İbnü’l-Arabî, Fusûsu’l-hikem (trc. ve şerh Ekrem Demirli), İstanbul 2006, s. 25, 219, 329-348; a.mlf., el-Fütûḥâtü’l-Mekkiyye, Beyrut, ts., IV, 21; Sadreddin Konevî, Tasavvuf Metafiziği: Miftâhu gaybi’l-cem ve’l-vücûd (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2002, s. 14, 23; Abdürrezzâk el-Kâşânî, Tasavvuf Sözlüğü (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2004, s. 332; Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî, Gerçek Varlık: Vahdet-i Vücûd’un Müdafaası (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2003,

s. 77-83 vd.; Suâd el-Hakîm, İbnü'l-Arabî Sözlüğü (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2005, s. 571-575.

Ekrem Demirli

SÛRETÜ'l-ARZ

(صورة الأرض)

İbn Havkal'in (ö. IV./X. yüzyıl) İslâm dünyası coğrafyasına dair eseri

(bk. İBN HAVKAL).

SÛRÎ, Muhammed b. Ali

(محمّد بن علي الصوري)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Abdillâh es-Sûrî (ö. 441/1049)

Hadis âlimi ve şair.

376 (986) veya 377 (987) yılında Lübnan'ın güneyindeki sahil şehri Sûr'da doğdu, Sâhilî ve Şâmî nisbeleriyle de anılır. İlk eğitimini Sûr'da aldı. Sekiz yaşlarında iken şair ve edip Ebû Muhammed Hasan b. Hâmid'den şiir dinledi. 389'da (999) Sayda'da İbn Cümey' el-Gassânî ve Muhammed b. Leys el-Mevsılî'den hadis öğrendi. Daha sonra Trablus'ta muhaddislerin ve edebiyatçıların meclislerine devam etti. Humus'ta şiir öğrenimini sürdürdü. Askalân'da Ebü'l-Feth Ahmed b. Mutarrif el-Askalânî'den edebiyat okudu, şiirlerini ve diğer eserlerini rivayet etmek üzere ondan icâzet aldı. Tahsilini ilerletmek maksadıyla Mısır'a gitti; orada birkaç yıl kalarak hadis hâfızı Abdülganî b. Saîd el-Ezdî başta olmak üzere birçok âlimden hadis yazdı. Önceleri şiir ve edebiyatla meşgul olan Sûrî yaşı ilerledikten sonra hadis tahsiline ağırlık vererek hadis meclislerine devam etti. Enbâr, Kûfe, Basra ve Ukberâ'yı bu amaçla dolaştı. Onun sadece Basra'da 400 hocadan faydalandığı belirtilmiştir (İbnü'l-Cevzî, XV, 322). Sûrî 418'de (1027) hayatının sonuna kadar kalacağı Bağdat'a yerleşti. Orada hadis hâfızları Ebû Muhammed Hasan b. Muhammed el-Hallâl, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed en-Nuaymî gibi âlimlerden faydalandı ve hadis ilminde önemli şahsiyetler arasında yer aldı. Bu sebeple hocası Abdülganî el-Ezdî de kendisinden rivayette bulunmuş, bazan adını açıkça zikretmiş, bazan da kinayeli bir ifadeyle ondan Verd b. Ali diye söz etmiştir.

Sûrî'nin önde gelen talebesi Hatîb el-Bağdâdî onunla uzun müddet beraber oldu ve kendisinden çok miktarda hadis yazdı. Ebü'l-Hüseyin b. Tuyûrî, Sûrî öldüğünde onun kız kardeşinin yanında on iki çuval kitabı bulunduğunu, Hatîb el-Bağdâdî'nin bu bölgeye gittiğinde Târîḫu Bağdâd dışında kalan eserlerinin çoğunu Sûrî'nin bu kitaplarından istifade ederek yazdığını ileri sürmüşse de (Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, IV, 21-22) Zehebî

çeşitli kimseler tarafından nakledilen bu iddianın doğru olmadığını belirtmekte, Hatîb'in hâfıza gücü, hadis seyahati, hadis öğrenme ve onu anlama bakımından Sûrî'den daha üstün olduğunu söylemektedir (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVIII, 283). Sûrî'nin diğer talebeleri arasında Ca'fer b. Ahmed es-Serrâc, Ebü'l-Velîd el-Bâcî ve Kādılkudât Ebû Abdullah ed-Dâmegānî de bulunmaktadır. Elinden kan aldırdıktan sonra bir daha iyileşemeyen Sûrî 29 Cemâziyelâhir 441'de (28 Kasım 1049) Bağdat'ta vefat etti ve Bağdat Camii Kabristanı'na defnedildi.

Hadis ilmine olan vukufu ve derinliğiyle bilinen Sûrî'nin bu yönüne işaret eden Hatîb el-Bağdâdî "Bağdat'a hadis ilmini ondan daha iyi bilen bir kimse gelmedi" demiştir. Sûrî çok kuvvetli olan hâfızasına dil uzatanlara, "Resûlullah'ın hadislerinden hangisini istiyorsanız senedini söyleyin, size metnini okuyayım, yahut metnini okuyun, size senedini bildireyim" diye karşılık vermiştir (Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 1115-1116). Onun hadis öğrenme ve öğretmedeki titizliği dile getirilmekte, bazan bir hadisi şeyhine defalarca okuduğu, hatasını gördüğü zaman şeyhini bile tenkit etmekten çekinmediği, bir râvinin ve rivayetinin doğruluğundan emin olmadıkça ondan kesinlikle hadis rivayet etmediği belirtilmektedir. Bir gözü görmemesine rağmen bir ciltlik yazıyı bir risâleye sığdıracak kadar ince yazı yazma yeteneğine sahipti. Sûrî aynı zamanda güzel ahlâklı, geçimli, nüktedan ve şakacı bir kişiliğe sahipti. Hadis rivayet ederken şaka yapması dolayısıyla eleştirilmiş, o da bu konuda kendisini kınayanlara şiirle cevap vermiştir. Hadisçileri ve hadis ilmini eleştirenlere reddiye mahiyetinde şiirler yazmıştır. Sûrî, Hanbelî mezhebine bağlıydı. Ömrünün sonlarında zühde meyletti. Onun bayram ve teşrik günleri dışında bütün yılı oruçlu geçirdiği kaydedilmiştir.

Eserleri. 1. el-Fevâʾidü'l-ʿavâli'l-müʾerreḫa mine'ṣ-ṣıḥâḥi ve'l-ġarâʾib. Sûrî, akranı olan Ali b. Muhassin et-Tenûhî'nin rivayet ettiği, on dokuzu hadis olmak üzere âlî isnadlı yirmi beş rivayeti bu çalışmasında tahrîc etmiştir (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Beyrut 1406/1985, 5. cüz). 2. el-Fevâʾidü'l-münteḳāt ve'l-ġarâʾibü'l-ḥisân ʿani'ş-şüyûḫi'l-Kûfiyyîn. Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Alevî'den seçtiği rivayetleri bu çalışmasında bir cüzde toplamıştır (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Beyrut 1407/1987). 3. Baḳıyye min mecmûʿati eḥâdîs̱ maʿa mülâḥazâtin fî naḳdi'l-esânîd. Fuat Sezgin'in British Museum'da (Mahtûtât Şarkıyye, nr. 3057/2, vr. 45-46)

nüshasının bulunduğunu belirttiği risâle, el-Fevâʾidü’l-ʿavâli’l-müʾerreḫa mine’ṣ-ṣıḥâḥ ve’l-ġarâʾib’in sonunda Fevâʾid fî naḳdi’l-esânîd adıyla yayımlanmıştır (s. 109-114). Sûrî’nin bazı eserler üzerine yazdığı notları ve tenkitleri de bulunmaktadır. Dârekutnî’nin Ẕikru esmâʾi’t-tâbiʿîn’e dair yazdığı hâşiyenin bir nüshası Köprülü Kütüphanesi’ndedir (nr. 40/4). Ayrıca Dârekutnî’nin Ricâlü’l-Buḫârî ve Müslim adlı eseri hakkında hâşiyeleri, Berdîcî’nin Ṭabaḳātü’l-esmâʾi’l-müfrede mine’ṣ-ṣaḥâbe ve’t-tâbiʿîn ve aṣḥâbi’l-ḥadîs̱’i ile İbn Sa‘d’ın eṭ-Ṭabaḳātü’l-kübrâ’sı üzerine notları ve eleştirileri bulunduğu belirtilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ali b. Muhassin et-Tenûhî, el-Fevâʾidü’l-ʿavâli’l-müʾerreḫa mine’ṣ-ṣıḥâḥ ve’l-ġarâʾib (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1406/1985, neşredenin girişi, s. 11-42; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, III, 103; Sem‘ânî, el-Ensâb (Bârûdî), III, 565; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XV, 322-324; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, III, 433-434; a.mlf., Muʿcemü’l-üdebâʾ, IV, 21-22; İbn Abdülhâdî, ʿUlemâʾü’l-ḥadîs̱, III, 308-311; Zehebî, Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, III, 1114-1117; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVII, 627-631; XVIII, 283; Sezgin, GAS (Ar.), I, 483.

Nuri Topaloğlu

SÛRÎLER

Kuzey Hindistan’da hüküm süren bir İslâm hânedanı (1540-1564).

Hânedanın kurucusu Şîr Şah Sûr Ferîdüddin b. Miyân Hasan, Hindistan’ın kuzeybatı bölgesindeki Rûh’ta yaşayan Afgan asıllı Sûr kabilesine mensuptur. Bundan dolayı hânedan Sûrîler adını almıştır. Ferîdüddin’in babası Miyân Hasan, Delhi Sultanlığı’nın bir kolu olan Lûdîler’in

hizmetinde çalışıyordu. Ferîdüddin önce İbrâhim Han Servânî’nin, onun 926’da (1520) ölümü üzerine İbrâhim Han Lûdî’nin hizmetine girdi. 932’de (1526) Şîr Han, 941’de (1535) Şîr Şah unvanını aldı. Bengal’deki istikrarsızlıktan yararlanarak Bengal Sultanı Mahmud’u mağlûp etti ve bölgeyi ele geçirip haraca bağladı. Bâbürlü Hükümdarı Hümâyun, Şîr Şah Sûr’a karşı harekete geçerek onun hâkimiyetindeki toprakları işgal ettiyse de 946 (1539) ve 947 (1540) yıllarında yapılan savaşlarda yenilerek İran’a Safevîler’e sığındı. Şîr Şah, topraklarını hızla genişletip Mâlvâ, Raisen, Mültan, Sind ve Pencap’ın bir kısmına hâkim oldu. Bihâr’daki Patna şehrini merkez yapan Şîr Şah, Bengal dahil Kuzey Hindistan’ın yeni hâkimi oldu ve hânedanını tesis etti (947/1540). Şîr Şah beş yıl süren hükümdarlığı boyunca topraklarını genişletmeye çalıştı (bk. ŞÎR ŞAH). Şîr Şah’ın Kālincâr kuşatması sırasında ölümünün ardından küçük oğlu Celâl Han ağabeyi Âdil Han’ı Agra yakınlarında mağlûp ederek İslâm Şah (Selim Şah) unvanıyla tahta geçti (952/1545). İslâm Şah çok zeki ve cesur bir hükümdardı. Ancak Afgan kabileleri arasında birliği sağlayamadı ve dokuz yıl hüküm sürdükten sonra öldü (961/1554). Yerine geçen on iki yaşındaki oğlu Fîrûz Şah kumandanlarından Mübâriz Han tarafından öldürüldü. İktidarı ele geçiren Mübâriz Han, Muhammed Âdil Şah unvanıyla tahta çıktı (961/1554). Ancak o da otoriteyi sağlamakta zorlandı, ülke malî ve idarî açıdan büyük buhranlarla karşılaştı. Bunun üzerine İbrâhim Han, Ahmed Han ve Muhammed Han gibi hânedan mensupları tahtı ele geçirmek için seferber oldular. Sonunda İbrâhim Han, Delhi’de hâkimiyet kurup iktidarı Sûrîler’in önde gelen kumandanlarından Hindu asıllı bir mühtedi olan İskender Han’a (Hemu) teslim etti. İskender Han, Bâbürlüler’le yapılan ikinci Panipat savaşında öldürüldü. Bunu fırsat bilen

Bâbürlü Hükümdarı Hümâyun Lahor'u işgal etti ve Sirhind'de Afganlar'ı yenip Delhi'ye girdi (4 Ramazan 962 / 23 Temmuz 1555). Böylece Sûrîler'in Delhi'deki hâkimiyeti sona erdi; ancak hânedanın Bengal'deki egemenliği 971 (1564) yılına kadar devam etti. Bengal'de Şîr Şah'tan sonra Hızır Han, Muhammed Han, Hızır Han Bahadır ve Giyâseddin Celâl Şah hüküm sürdüler. Sûrîler, Hindistan İslâm mimarisine kalıcı eserler bırakarak katkıda bulunmuşlardır. Bunlar arasında Bihâr'ın Sasaram şehrindeki türbelerle (Şîr Şah Sûr, babası Hasan Sûr ve mimar Alâvel [Alîval] Han'ın türbesi) Şîr Şah tarafından tesis edilen Delhi'nin Şîrgarh şehri, Purânâ Kal'a, Îsâ Han Niyâzî Türbesi (1545-1547) ve Rohtasgarh'ta kale içindeki Cami Mescid (1543) sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Ferishta, History of the Rise of the Mahomedan Power in India till the Year A.D. 1612 (trc. J. Briggs), Lahore 2004, s. 308-328; Yusuf Hikmet Bayur, Hindistan Tarihi, Ankara 1947, II, 34-38, 41, 53-57; R. Nath, History of the Sultanate Architecture, New Delhi 1978, s. 91-93; Iktidar Husain Siddiqui, Sher Shah Sur and his Dynasty, Jaipur 1995; a.mlf., "Despotism of the Sūrs (1540 A.D.-1555 A.D.)", Studies in Islam, II/3, New Delhi 1965, s. 153-187; a.mlf., "Shīr Shāh Sūr", EI² (İng.), IX, 448; The Architecture of the Indian Sultanates (ed. A. N. Lambah - A. Patel), Mumbai 2006, bk. İndeks; C. Talbot - C. B. Asher, India before Europe, Cambridge 2006, s. 119-128, 131, 149, 169; Hameed ud-Din, "Historians of Afghan Rule in India", JAOS, LXXXII/1 (1962), s. 44-51; C. E. Bosworth, "Sūrs", EI² (İng.), IX, 894.

Azmi Özcan

SURİNAM

Amerika kıtasında en fazla müslüman nüfus oranına sahip ülke.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Kuzeyden Atlas Okyanusu, güneyden Brezilya, batıdan Guyana ve doğudan Fransız Guyanası ile çevrili olan ülkenin resmî adı Surinam Cumhuriyeti (Repupliek Suriname; eski adı Hollanda Guyanası), resmî dili Felemenkçe, yüzölçümü 163.270 km², nüfusu 492.829 (2004), başşehri Paramaribo'dur (242.946); nüfusu 100.000'i aşan başka şehri yoktur.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Yüzey şekillerinde dirençli billûrlu kayaçlar geniş yer kaplar. Ülke kuzeyden güneye doğru üç farklı coğrafî bölgeye ayrılır. Atlas Okyanusu kıyılarında içinde kumullar, bataklıklar ve haliçlerin bulunduğu düzlükler, onun güneyinde tedrîcen yükselen bir plato, orta ve güneyde ise tepelik alanlarla yükseltisi yer yer 1000 metreyi aşan dağlık kesim (Juliana tepesi 1230 m.) yer alır. İklim sıcak ve nemlidir. Yıllık ortalama yağış miktarı kuzey kıyılarında 2000 mm., güneyde 3000 milimetreyi bulur. En fazla yağış nisan-ağustos ve kasım-şubat dönemlerinde düşer. Yıllık ortalama sıcaklık 27 °C'dir. Kıyılar mangrov ormanları, plato savanlar ve kısa boylu ağaçlar, orta ve güney bölgeleri ise tropikal ormanlarla kaplıdır. Flora ve fauna zenginliği son yıllarda tahribata uğramış ve ülke yüzölçümünün yaklaşık % 12'si millî park ilân edilerek koruma altına alınmıştır. Courantyne ve Maroni'nin teşkil ettiği akarsuların debileriyle akış hızlarının yüksek olması ve üzerlerinde çok sayıda çağlayan bulunması sebebiyle ülkenin hidroelektrik potansiyeli yüksektir. Surinam ırmağı üzerine 1964'te boksit sanayiine enerji sağlamak amacıyla yapılan Blommestein Barajı'nın gölü (1560 km²) önemli bir tatlı su rezervuarıdır.

Surinam Güney Amerika'da en fazla göç veren ülkelerden biridir ve göç edilen ülkelerin ilk sırasında tarihî, kültürel ve ekonomik sebeplerden dolayı Hollanda bulunur. Azlığına rağmen nüfus çok çeşitli etnik ve dinî topluluklardan meydana gelmektedir. Başlıca etnik gruplar Hintliler (% 27), Kreoller (% 18), Cavalılar (% 15), Marunlar (% 15), Melezler (% 13), yerli Kızılderililer (% 4), Çinliler (% 2) ve beyazlardır (% 1). Siyah derili Kreoller ile kıyıdaki plantasyonlardan kaçarak ormanlara sığınan Marunlar eski Afrikalı kölelerin torunlarıdır. Marunlar'la Kızılderililer iç kesimdeki yağmur ormanlarında daha çok avcılık ve toplayıcılık yaparak geçinirler. Hintliler'le Cavalılar tarım ve diğer sektörlerde çalışır, Çinliler ticaretle uğraşırlar; beyazlar ise zengin sınıfı oluşturmaktadır. Nüfusun dinî yapısı Hindu (% 27,4), Protestan (% 25,2), Katolik (% 22,8), müslüman (% 19,6) ve animistlerden (% 5) oluşur. Afrika kökenlilerin çoğunluğu hıristiyandır. İslâm dini Endonezya ve Hindistan'dan gelen göçmenler arasında yaygındır. Surinam, Amerika kıtasının müslüman nüfus oranı en yüksek ülkesidir ve bundan dolayı 1997'den beri İslâm Konferansı Teşkilâtı'na üyedir. Felemenkçe, İngilizce ve yerel dilleri konuşan nüfusun çoğunluğu (% 77) kıyı kesiminde ve şehirlerde toplanmıştır. Zengin doğal kaynaklara rağmen gelir dağılımının dengesizliği yüzünden halkın yarıdan fazlası fakirdir.

Yüzölçümünün sadece % 1'i tarıma elverişlidir. Ekilen sahaların tamamına yakını kıyı ovalarında ve akarsu kenarlarındadır. Başlıca tarım ürünleri pirinç, muz, şeker kamışı ve tropikal meyvelerdir. Sığır yetiştiriciliği, kümes hayvancılığı, balıkçılık ve özellikle karides avcılığı ekonomik bakımdan kıymet taşır. Orman ürünleri ve hidroelektrik enerji başlıca doğal kaynaklar arasındadır. En önemli yer altı zenginlikleri büyük rezervli boksitle son yıllarda denizin sığ ve geniş şelf sahasında (kıta sahanlığı) keşfedilen petroldür; altın, bakır, platin, demir, kaolin ve nikel diğer zenginliklerdir. Ülke gelirinin büyük kısmı, kuzeydoğudaki Paranam bölgesinde işlenerek alüminyuma dönüştürülen veya ham madde olarak ihraç edilen boksitten sağlanır. Ulaşım kıyı bölgesinde gelişmiştir. Başşehir Paramaribo en önemli liman şehridir. Başlıca ihraç ürünleri alüminyum, ham petrol, kereste, karides, balık, pirinç ve muzdur. Surinam ve Guyana arasında deniz sınırı anlaşmazlığı vardır ve bölgede zengin petrol yataklarının bulunması sorunun çözümünü güçleştirmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Selami Gözenç, Orta ve Güney Amerika Ülkeler Coğrafyası, İstanbul 1993, s. 293-294; Geography and Development: A World Regional Approach (ed. J. S. Fisher), New Jersey 1995, s. 436; Ergin Gümüş, Ülkeler Coğrafyası, İstanbul 2004, s. 213-214; H. J. de Blij - P. O. Muller, Geography: Realms, Regions, and Concepts, New York 2006, s. 244; Encyclopedie van Suriname (ed. C. F. A. Bruijning - J. Voorhoeve), Amsterdam 1977, s. 73-74; "Surinam", Gelişim Büyük Coğrafya Ansiklopedisi, İstanbul 1981, V, 1303-1306; www. statistics-suriname.org (12 Ağustos 2008).

Halil Kurt

II. TARİH

Surinam'ın bilinen ilk sakinleri Kızılderililer'dir. Surinam sahilleri 1499'da İspanyol denizcisi Alonso de Ojeda tarafından keşfedildi; ancak İspanyollar'ın burayı ele geçirmesi yaklaşık bir asır sonra gerçekleşti (1593) ve hâkimiyetleri fazla uzun sürmedi. 1616'dan itibaren bölgede Hollanda, 1651'den sonra da İngiltere yerleşim merkezleri kurmaya başladı. Bu iki devlet arasında bölgeyi ele geçirmek ve sömürgeleştirmek için çıkan savaş sonunda İngiltere, Breda Antlaşması'yla (1667) New Amsterdam'a (New York) karşılık Surinam'daki haklarını Hollanda'ya bıraktı. 1680'lerde kurulan şeker kamışı ve kahve plantasyonlarında çalıştırılmak üzere Afrika'dan XIX. yüzyıla kadar sayısı 250.000'i bulan köleler, 1863'te kölelik kaldırılınca aynı iş için bu defa Hindistan ve Cava'dan çalışmak zorunda bırakılmış yerli işçiler getirildi; bu işçiler zamanla çalıştıkları topraklara yerleştiler. 1922'de Surinam'ın statüsü değiştirilerek bir sömürge iken Hollanda Krallığı'na doğrudan bağlı bir deniz aşırı eyalet haline getirildi. 1954'te Hollanda Guyanası denilen bu eyalete iç işlerinde bağımsızlık, 25 Ekim 1975'te tam bağımsızlık tanındı ve parlamenter bir cumhuriyet kuruldu. Şubat 1980'de askerî bir darbeyle hükümet devrildi, anayasa askıya alındı. 1982 yılında askerî otoriteler önde gelen on beş

muhalefet liderini tutuklatıp öldürtünce Hollanda ve Amerika Birleşik Devletleri, sivil bir hükümet kuruluncaya kadar yapmakta oldukları yardımı kestiklerini ilân ettiler. Kasım 1987'de yapılan seçimlerle askerî yönetime son verildi ve aynı günlerde hazırlanan yeni bir anayasa referandumla kabul edildi. 1990 yılı sonlarında ordu yeni bir darbeyle yönetime el koyduysa da dış baskılar yüzünden Mayıs 1991'de genel seçimlere gitmek zorunda kaldı. Hiçbir parti gerekli çoğunluğu sağlayamadığından bir koalisyon hükümeti kuruldu ve Birleşik Halk Meclisi, Ronald Venetiaan'ı başkanlığa seçti. Ardından yapılan seçimlerle de ülke hep koalisyon hükümetleri tarafından yönetildi. 1996 seçiminde muhalif liderlerden Jules Wijdenbosch başkanlığa seçildiyse de 2000 seçimlerinde Ronald Venetiaan tekrar başkanlık koltuğuna oturdu ve 2005 seçimlerinde de seçilmeyi başardı.

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Surinam'da kölelik diğer Hollanda kolonilerinde olduğu gibi ancak 1863 yılında kaldırıldı ve bu tarihe kadar müslüman köleler birçok defa ayaklandı. Bu ayaklanmaların en başarılı olanları Senegal doğumlu Arabî ve Zemzem isimli kölelerin önderliğinde gerçekleşenlerdir. Zemzem 1761'de Hollandalılar'ı kendileriyle barış imzalamaya mecbur bıraktı. Bu başarısıyla ele geçirdiği bölge hâlâ onun soyundan gelen kişiler tarafından yönetilmektedir. Köleliğin kaldırılmasından sonra Hollandalılar şeker kamışı plantasyonlarında zorunlu işçi çalıştırmaya başladılar. Bunun için Surinam'a 1873'ten 1916'ya kadar çoğu Endonezya'dan olmak üzere diğer sömürgelerinden yaklaşık 34.000 işçi getirdiler. Bunların 6000'i müslümandı ve kendilerine çok sert davranılıyordu. Kötü hayat şartları zorunlu çalışmanın kaldırıldığı 1922 yılından sonra artarak devam etti. Bu müslümanlar, 1927'den itibaren Hollanda tebaası ve 1954'ten beri özgür bir ülkenin vatandaşı olarak rahata kavuştular. Bugün söz konusu müslümanların torunları her iş dalında temsil edilmekte ve tarım ekonomisinde toprak sahibi ve hayvan yetiştiricisi, ticaret, endüstri ve taşımacılık sektörlerinde iş veren, ayrıca ülkenin idarî ve siyasî yönetiminde yetkili kişi sıfatıyla en iyi pozisyonlarda görülebilmektedir. Eski köle ve işçilerden oluşan müslüman toplumunun bu derece hızla yükselmesini

ülkede zorunlu iyi bir eğitim sisteminin bulunması sağladı. Evlilik hukukunda 1940 yılına kadar özellikle boşanma konusunda bir müslüman

için çok zor uygulamaların yer aldığı Hollanda medenî hukuku geçerliydi. Dinî nikâhı tanımayan bu hukuk sisteminden dolayı bazı yıllarda müslüman çocuklarının % 90'ından fazlası gayri meşrû kabul edildi. Bu problemleri ortadan kaldırmak amacıyla 1940 yılından itibaren yeni kanunlar hazırlanırken Doğu gelenekleri daha çok göz önünde tutularak bir yandan Hindular ve müslümanlar için özel evlilik düzenlemeleri yapılır, nikâh akidleri yerel ya da bir Doğu dilinde (Hintçe, Urduca, Malayca, Cavaca, Arapça) kaleme alınırken bir yandan da müslümanların tabutsuz gömülmesine izin verildi.

Çoğunluğunu 1930'larda Pakistan'dan gelen göçmenlerin oluşturduğu Surinam'daki Hint asıllı müslümanlar (% 30) Hanefî, Endonezyalı müslümanlar (% 65) Şâfiî mezhebine mensuptur. Hint asıllı imamlar vaazlarını Urduca verme geleneğini sürdürmektedir. Bu durum Endonezyalı müslümanların Hintliler'in camilerine nadiren gitmesine yol açmaktadır. Bir diğer sebep de kıblelerinin birbirine zıt yönlerde belirlenmiş olmasıdır. Geldikleri ülkedeki alışkanlıklarını sürdürerek Hintliler doğuya, Endonezyalılar batıya doğru yöneliyorlardı. Buna karşılık Hintli müslümanlar hem Endonezyalılar'la hem de Hindu Hintliler'le iyi geçindiler. 1949'da Müslüman Partisi, Hindu Partisi ve Hindistan-Cava Partisi'nin Birleşmiş Hindistan Partisi adı altında birleşmesinden de anlaşılacağı gibi Hindu ve Hint asıllı müslüman gruplar iç politikada da iyi anlaşmaktadır. Buna karşılık müslüman toplumu içinde Güneydoğu Asya kaynaklı Ahmediyye (Kādiyânîlik) hareketinin faaliyetleri yüzünden derin bir ihtilâf ortaya çıktı. 1937'de Kādiyân'dan gelen Emîr Ali isminde bir davetçi, kısa sürede ülkenin en önemli İslâmî organizasyonu halini alan Surinam İslâm Birliği (Surinaamse Islamitische Vereniging) adındaki örgütü kurmayı ve dindar Surinamlılar'ın üçte birini kendi tarafına çekmeyi başardı. Ona karşı Ehl-i sünnet kesimi 1978'de Surinam İslâm Cemiyeti adı altında örgütlendi. Bugün müslümanların büyük çoğunluğu bu iki örgüt etrafında kutuplaşmış durumdadır. Ülkede 150 cami ve elli İslâmî okul bulunmaktadır. Ramazan ayında bazan iki grup beraberce ibadet eder. Bu takdirde vaazlar genelde her iki grubun da anladığı Felemenkçe'de verilir. En büyük cami başşehir Paramaribo'nun merkezinde 1980'lerin ortalarında inşa edilen Jama Mescid'dir. 30'ar metrelik dört minareyle donatılmış olan cami bir XVIII. yüzyıl Aşkenazi sinagogunun bitişiğinde yer almakta, müslüman ve yahudi liderleri birbirlerinin mâbedlerine gidip gelmektedir.

1970'ten itibaren ramazan bayramı millî bayram olarak kutlanmakta ve müslümanlar diğer gruplar gibi tam bir dinî özgürlükten faydalanmaktadır. Ülkenin en büyük resmî müslüman kuruluşu olan Surinaamse Islamitische Vereniging'in yanı sıra yedi ayrı örgüt daha Surinam'daki müslümanların işlerine nezaret eder ki bunların en önemlileri Surinaamse Moeslim Associatie, Stitchting Islamitische Gemeenten Suriname ve Federatie Islamitische Gemeenten in Suriname'dir. Dinî dernekler ve Kur'an okulları bugün devletten küçük yardımlar almaktadır. Gösterilen bütün çabalara rağmen dinî eğitimdeki çöküş sebebiyle İslâmî hayat gittikçe yerini Batı tarzı hayata bırakmaktadır. Yakın zamanlarda Pakistan ve Endonezya'dan bazı hocalar Arapça'yı ve İslâm dininin temellerini öğretmek için ülkeye geldilerse de halen müslüman halkın % 3'ünden daha az bir kısmı Arapça konuşabilmekte veya okuyabilmektedir. Surinamlı müslümanlar Hollandaca ve İngilizce'de İslâmî bir edebiyatın oluşmaması, iyi yetişmiş din âlimlerinin bulunmaması, nisbeten düşük sosyoekonomik seviye ve Hollanda başta olmak üzere diğer ülkelere yönelik beyin göçü gibi problemlerle karşı karşıyadır.

BİBLİYOGRAFYA

M. Abdullah al-Ahari, "The Carribbean and Latin America", Islam Outside the Arab World (ed. D. Westerlund - I. Svanberg), Richmond 1999, s. 453-456; G. H. Bousquet, "Les Musulmans à Surinam", REI, XI (1937), s. 351-356; R. Reichert, "Muslime in den Guayanas", WI, X (1966), s. 51-54; S. A. H. Ahsani, "Muslims in Latin America: A Survey-Part I", JIMMA, V/2 (1984), s. 458-459; L. Luxner, "Muslims in the Carribbean", Aramco World (1987), s. 3-11; a.mlf., "Suriname", The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World (ed. J. L. Esposito), Oxford 1995, IV, 146-147; a.mlf., "Surinamese: Community of Suriname", Encyclopaedia of the World Muslims (ed. N. Kr. Singh - A. M. Khan), Delhi 2001, IV, 1365-1366; M. Safiyeta, "Surinam", el-Mevsûʿatü'l-ʿArabiyye, Dımaşk 2005, XI, 231-233.

Recep Şentürk

SURİYE

(سوريا)

Ortadoğu'da bir Akdeniz ülkesi.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. KÜLTÜR ve MEDENİYET

Kuzeyden Türkiye, doğu ve güneydoğudan Irak, güneyden Ürdün, güneybatıdan İsrail, batıdan Lübnan, Akdeniz ve Türkiye ile çevrilidir. Ülkenin resmî adı el-Cumhûriyyetü'l-Arabiyyetü's-Sûriyye, yüzölçümü 185.180 km², nüfusu 18.400.000 (2005), başşehri Şam (Dımaşk: 2.200.000), diğer önemli şehirleri Halep (2.500.000), Humus (923.000) ve Lazkiye'dir (417.000).

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Batıdaki Ensâriye, Antilübnan (Cebelişarkî) ve Dürzî dağları dışında yüzey şekilleri sade bir görünümdedir. Batıdaki dağlık yapı doğuda yerini ortalama yükseltisi 400-600 m. civarında olan ve 200 metreye kadar inebilen hafif dalgalı, geniş plato düzlüklerine bırakır. Antilübnan dağları üzerindeki Hermon dağı ülkenin en yüksek yeridir (2814 m.). Ensâriye dağlarıyla Akdeniz arasındaki dar şeritte küçük kıyı ovaları yer alır. Bunların en önemlisi

Tartûs'un güneyinde Nehrülkebîr'in suladığı Akkār ovasıdır. Süveydâ-Tedmür-Deyrizor hattının güneyinde kalan bölgede Bâdiyetüşşâm, Şâmiye ve Bâdiye gibi adlarla bilinen geniş çöl alanları bulunur. Genelde hafif dalgalı bir topografyaya sahip çöl alanında yer yer tuzlu bataklık ve vahalar göze çarpar. Türkiye'den gelen ve Suriye'deki uzunluğu 680 kilometreyi bulan Fırat, Lübnan'dan gelen Âsi ve Fırat'ın kolları Habur ile Belih

Suriye'nin en önemli akarsularıdır. Akarsular tarımda sulama için büyük önem taşıdığından üzerlerine birçok baraj yapılmıştır.

Batı kesimlerinde hüküm süren Akdeniz iklimi doğuya doğru gidildikçe değişir ve yağış miktarı azalır, sıcaklıklar artar; merkezî bölgelerde ve güneydoğuda çöl şartları hâkimdir. Yıllık ortalama sıcaklık, 32 °C ile Deyrizor ve Ebûkemal arasında kalan alanda en yüksek değerlere ulaşır; ancak sıcaklığın yarı kurak bölgelerde ve çöllerde 40 °C'in üstüne çıktığı görülür. Ensâriye dağlık kütlesinde yağışlar boldur ve Akdeniz'e bakan batı yamaçlarında 800-1000 mm. arasında olan yıllık ortalama yağış miktarı yüksek kesimlerde 1400 milimetreyi aşar. Bâdiyetüşşâm'da bu miktar 100 milimetrenin altına düşer. Akdeniz ikliminin görüldüğü batı kesiminde makinin yaygın olduğu Akdeniz bitki örtüsü, geri kalan büyük kesimde yarı kurak iklim şartlarında gelişen step formasyonu hâkimdir. Batıda Ensâriye dağlarının yükseklerinde kızılçam, meşe ve Halep çamına rastlanır. Güneydoğudaki Süveydâ, Deyrizor hattının ötesinde kalan saha çöl bitkilerinin yayılış alanıdır. Ensâriye, Antilübnan ve Abdülazîz dağlarında görülen ormanlar ancak % 3'lük bir alan kaplar.

Nüfusun % 50'si yirmi yaşın altındadır; yaşlı nüfusun (altmış beş yaş ve üstü) oranı çok düşüktür (% 3). Halkın büyük bölümü, yaşamaya uygun iklim özellikleri ve tarım alanlarının yer aldığı ülkenin batı kesiminde toplanmıştır. Nüfus yoğunluğu ortalamasının kilometrekarede 102 kişi (2005) olduğu ülkede bu değer Şam, Halep ve Lazkiye çevrelerinde 150 iken Hama, Humus, Tartûs, İdlîb ve Dârâ çevrelerinde 50-100 kişi arasında değişir; merkezde ve güneydoğu kesimlerinde ise beş kişinin altına düşer. En önemli etnik grupları Araplar, Türkler, Dürzîler, Ermeniler ve Kürtler oluşturur; ayrıca ülkede sayıları 300.000'i aşan Filistinli mülteciler bulunmaktadır. Toplam sayıları 1 milyondan fazla olan Türkler'in büyük çoğunluğu Halep, Menbic, Azâz, Lazkiye, Hama, Humus, Şam ve Kuneytıra'da oturmaktadır. Nüfusun % 85'ini müslümanlar, % 10'unu hıristiyanlar, geriye kalanın 260.000'ini Dürzîler meydana getirir.

Topraklarının yaklaşık % 30'unda tarım yapılan Suriye'nin ekonomisi bu sektöre ve hayvancılığa dayanır. Nüfusun yarısının çalıştığı tarım sektörünün millî gelirdeki payı % 25 kadardır. Batıda daha çok zeytin, pamuk ve üzüm, iç kesimdeki step alanlarında buğday ve arpanın ön plana

çıktığı tahıl türleri üretilir. Halkın temel geçim kaynaklarından birini teşkil eden hayvancılıkta geniş step alanlarının varlığı koyun yetiştiriciliğinin yaygınlaşmasına (% 80) yol açmıştır. Ülkede tarım ve hayvancılığa dayalı bir gıda ve tekstil sanayii ile pek gelişmemiş kimya ve çimento sanayii mevcuttur; ağır sanayinin petrol rafinesiyle (Humus ve Bâniyâs) sınırlı kaldığı söylenebilir. Yer altı kaynakları bakımından fakir olan Suriye topraklarından petrol, fosfat, doğal gaz ve asfaltit çıkarılır. Toplam 2,5 milyar varil rezervinin bulunduğu tahmin edilen petrol, tarım-hayvancılık ürünlerinin ve fosfatın yanında önemli ihraç maddelerinden biridir. İyi bir karayolu ağına sahip olan Suriye'de Lazkiye, Tartûs ve Bâniyâs limanları ile Dımaşk, Halep, Deyrizor ve Kamışlı havaalanları deniz ve hava ulaşımının başlıca merkezleridir. Demiryolları ise hatlarının eskiliği sebebiyle fazla önem taşımamaktadır. Turizm gelirlerinin kaynağını tarihî kalıntılarla eski eserler ve dinî merkezler oluşturmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Sami Öngör, Orta Doğu (Siyasi ve İktisadi Coğrafya), Ankara 1964, s. 210-216; Necdet Tunçdilek, Güneybatı Asya Fiziki Ortam, İstanbul 1971, s. 36, 43, 210; Syria: A Country Study (ed. T. Collelo), Washington 1988, s. 53-70, 129-163; Ali Yiğit, Türk Ülkeleri ve Türklerin Yaşadıkları Bölgelerin Coğrafyası, Elazığ 1996, s. 148-149; S. Lafleuriel-Zakri, Syrie: Berceau des civilisations, Courbevoie 1997; İbrahim Atalay, Kıtalar ve Ülkeler Coğrafyası, İzmir 2001, s. 32-33; Erdoğan Aslıyüce, Değişen Komşumuz Suriye, İstanbul 2003, s. 41, 70; Fatih Kirişçioğlu, "Suriye Türkleri", Avrasya Dosyası, Suriye özel sayısı: II/3, Ankara 1995, s. 131-142; Mehmet Şandır, "Suriye Türklüğü", Yesevi, IV/43, İstanbul 1997, s. 34-38.

Cemalettin Şahin

II. TARİH

Başlangıçtan Osmanlı Dönemine Kadar. İslâm fetihlerinden önce Suriye'de Bizans'ın

vasalı Gassânîler hüküm sürüyordu. Gassân, Kelb, Tenûh, Tağlib, Selîh gibi Arap kabilelerinden oluşan halk büyük ölçüde hıristiyanlaşmıştı. Sâsânîler, 613 yılında Gassânîler'i yenerek Dımaşk'ı ele geçirip bölgeyi hâkimiyetleri altına aldılar. Ancak Herakleios uzun süren savaşların sonunda 628'de Suriye'yi geri almayı başardı. Hicaz kabileleri ve özellikle Mekke halkı Kureyşliler, İslâm öncesinde Bilâdüşşâm diye adlandırdıkları Suriye, Lübnan, Ürdün ve Filistin ile ticarî ilişkiler kurmuşlardı. Kur'an'da işaret edildiği gibi (el-Kureyş 106/1-4). Kureyş kervanları kışın güneye (Yemen), yazın kuzeye (Suriye ve Filistin şehirleri) gidiyordu. Siyer kaynaklarında Hz. Peygamber'in, on iki yaşında iken bu kervanlardan birinde amcası Ebû Tâlib ile birlikte Suriye'nin güneyindeki Busrâ'ya kadar gittiği bildirilmektedir.

İslâm döneminde Suriye bölgesiyle ilk münasebet Resûl-i Ekrem'in davet mektupları dolayısıyla başladı. Gassânî Emîri Şürahbîl b. Amr, Resûlullah'ın Busrâ-Filistin valisine gönderdiği elçisini yakalatarak öldürtmüştü. Bunu savaş sebebi sayan Hz. Peygamber'in gönderdiği İslâm ordusuyla bölgede bulunan Bizans ordusu arasında Ürdün'ün güneyinde Mûte Savaşı meydana geldi (Cemâziyelevvel 8 / Eylül 629). Bundan bir yıl sonra, Bizans İmparatoru Herakleios'un Medine'ye karşı saldırı hazırlığı içinde olduğu yolunda gelen haberler üzerine Resûl-i Ekrem 30.000 kişilik bir orduyla Tebük Seferi'ne çıktı. Yaklaşık yirmi gün Bizans sınırlarına yakın bir mevkide beklediği halde Bizans ordusu karşısına çıkmayınca bölgedeki yerel emirliklerle cizye ödemeleri ve İslâm devletinin egemenliğini tanımaları şartıyla antlaşmalar yaptıktan sonra Medine'ye döndü. Hz. Ebû Bekir de isyan hareketlerinin bastırılmasının ardından İslâmiyet'in tebliği yanında bölgenin güvenliğini sağlamak, orada yaşayanların uğradığı zulüm ve haksızlığa son vermek için her biri 3000 kişiden oluşan üç ayrı birliği, ikisini Yezîd b. Ebû Süfyân ile Şürahbîl b. Hasene'nin kumandasında Tebük-Maan istikametinde Suriye ve Ürdün'e, üçüncüsünü Amr b. Âs kumandasında Eyle üzerinden sahil istikametinde Filistin'e doğru gönderdi (13/634). Amr b. Âs, Güney Filistin'de bulunan Vâdilarabe ve Dâsin'de (Gazze) Bizans kuvvetlerini yenilgiye uğratıp Gamrülarabât'a kadar ilerledi. Buna karşılık Bizans İmparatoru Herakleios

kardeşi Theodoros kumandasında büyük bir ordu gönderince halifenin emriyle Irak cephesinden Suriye cephesine intikal eden Hâlid b. Velîd, Dımaşk'ın güneyinde Mercirâhit'te Gassânî birliklerini yenilgiye uğrattı (18 Safer 13 / 23 Nisan 634). Güneye doğru ilerleyerek Amr b. Âs dışındaki kumandanlarla buluştu ve Busrâ ile bu şehrin içinde yer aldığı Havran bölgesini barış yoluyla fethetti. Ardından kuzeye yöneldi ve Ecnâdeyn'de Amr b. Âs'a yetişti. Başkumandanlığını Hâlid b. Velîd'in yürüttüğü Ecnâdeyn Savaşı'nda 80.000 kişilik Bizans ordusuna karşı kazanılan büyük zaferle Filistin ve Suriye'nin kapıları müslümanlara açılmış oldu (28 Cemâziyelevvel 13 / 30 Temmuz 634). Suriye'deki fetihler, bu zaferin müjdesi kendisine ulaştıktan sonra vefat eden Ebû Bekir'in yerine halifeliği üstlenen Hz. Ömer döneminde daha da genişledi. Fihl ve Mercüssuffer'de kazanılan zaferlerin ardından Dımaşk fethedildi (Receb 14 / Eylül 635). Bu dönemde Hama, Ba'lebek ve Humus şehirleri de müslümanların eline geçti.

Müslümanların bölgedeki başarıları üzerine Herakleios, hıristiyan Araplar'ın ve Ermeniler'in de katıldığı 50-100.000 kişilik bir orduyu Suriye'ye gönderdi. Bu gelişme karşısında Hâlid b. Velîd, Humus ve Dımaşk'taki kuvvetleri çağırdı ve sayıları 25.000'i aşan askerleriyle Yermük vadisine geldi. Yapılan meydan savaşında Bizans ordusu ağır bir yenilgiye uğradı (12 Receb 15 / 20 Ağustos 636). Yermük zaferiyle Bizans'ın bölgedeki direnci tamamen kırıldı. Daha sonra İslâm orduları Suriye'nin kuzeyine yöneldi. Şeyzer, Kınnesrîn ve Halep gibi şehirler Ebû Ubeyde b. Cerrâh tarafından fethedildi. Çok geçmeden Antakya'ya kadar bütün Suriye İslâm hâkimiyetine girdi. Lazkiye, Tartûs (Antartus) gibi sahil şehirleri ise zaman içerisinde İslâm topraklarına katıldı. Bizans'ın içinde bulunduğu ekonomik ve sosyal çöküntü ile Hıristiyanlık'taki mezhep mücadelelerinin yanı sıra bölge halkının büyük kısmının Arap olması ve özellikle müslümanların âdil uygulama ve davranışları Suriye'nin fethini kolaylaştırdı, bu sebeple Suriye şehirlerinin çoğu barış yoluyla ele geçirildi.

Kudüs'ün fethinden hemen önce Suriye'ye gelerek Câbiye'de konaklayan Hz. Ömer, bölgedeki valilerin katıldığı toplantıda fetihler neticesinde ortaya çıkan yeni meseleleri müzakere ederek gelirlerin paylaşımı ve zimmîlerin durumuyla ilgili önemli kararlar aldı (16/637). Fetihlerden sonra Suriye'nin güneyi ve merkezî kısımları Dımaşk, kuzey bölgeleri Humus cündüne bağlandı. 18 (639) yılındaki Amvâs veba salgını esnasında Suriye

fâtihlerinden Ebû Ubeyde b. Cerrâh ve Dımaşk Valisi Yezîd b. Ebû Süfyân başta olmak üzere pek çok sahâbî öldü. Hz. Ömer tarafından kardeşinin yerine Dımaşk valiliğine getirilen Muâviye b. Ebû Süfyân, Hz. Osman döneminde Filistin, el-Cezîre, Humus ve Kınnesrîn'in de kendisine bağlanmasıyla Suriye genel valisi oldu (24/645). Muâviye'nin Suriye valiliği Suriye tarihinde önemli bir dönüm noktası teşkil etmiştir.

İslâm fetihleri esnasında Suriye şehirlerinde yaşayan hıristiyan halkın bir kısmı Bizans ordusuyla Anadolu'ya giderken çoğunluk bulunduğu şehirlerde kalmıştı. Müslümanlar onlarla birlikte bu şehirlere yerleştiler. Muâviye b. Ebû Süfyân, İslâm öncesinde Suriye'ye yerleşmiş bulunan Benî Kelb'den bir kadınla evlenip bölgenin en büyük kabilesini arkasına aldı. Böylece Kelbîler'e ve Halife Hz. Osman'a dayandırdığı güç ve itibarını gittikçe arttırdı; kendisine çok bağlı disiplinli bir ordu kurmanın yanında başarılı yönetimiyle bölge halkının gönlünü kazandı. Ayrıca Benî Temîm, Kays, Esed gibi kabileleri Suriye'nin çeşitli bölgelerine yerleştirdi. Suriye'nin fethinde rol oynayan pek çok sahâbî de bölgede kaldı.

41 (661) yılında Emevî Devleti'nin kurulması ve Dımaşk'ın başşehir yapılması Suriye'nin önemini daha da arttırdı.

Fethedildiği yıllarda Dımaşk ve Humus cündlerine ayrılan Suriye'de Yezîd b. Muâviye devrinde kuzey bölgelerinin bağlandığı Kınnesrîn cündü oluşturuldu. Humus ve Kınnesrîn valileri nüfuz sahibi kabilelerden seçiliyordu. II. Muâviye'nin ölümü üzerine Kınnesrîn ve Humus valileri Abdullah b. Zübeyr'e itaat etmişti. II. Muâviye tarafından, yerine bir halife seçilinceye kadar devlet işlerini yürütmekle görevlendirilen ve Dımaşk'taki Kaysîler'in lideri olan Dahhâk b. Kays da Abdullah b. Zübeyr'i destekledi ve Câbiye görüşmelerinde halife seçilen Mervân b. Hakem'e karşı isyan etti. Kınnesrîn, Humus ve Filistin ordugâhlarından temin ettiği yardımla gücünü arttırdı. İki taraf arasında Mercirâhit'te yapılan savaşı Kelb kabilesinin desteklediği Mervân kazandı; böylece Emevî saltanatının devamını ve halifeliğin ailenin Mervânî koluna geçmesini sağladı (Muharrem 65 / Ağustos-Eylül 684). Mervân ilk olarak Abdullah b. Zübeyr'i destekleyen Kaysîler'e mensup valileri görevden aldı ve Suriye'de kontrolü tamamen ele geçirdi. Kelb ve Kays kabileleri arasındaki Mercirâhit savaşı, iki kabile grubu arasında Emevîler'in yıkılışına kadar

süren ve Suriye tarihinin karakteristiğini oluşturan kabile mücadelelerinin başlangıcı oldu.

Halife İbrâhim b. Velîd'e karşı isyan eden II. Mervân, Kınnesrîn Kaysîleri ve Velîd'in öldürülmesi yüzünden ayaklanan Humus halkının da katılımıyla Dımaşk üzerine yürüdü. Yemenli kabilelerden oluşan orduyu bozguna uğratarak Dımaşk'a girdi ve halife ilân edildi (127/744). II. Mervân, Yemen asıllı kabilelerin merkezi durumundaki Suriye'yi kendisi için tehlikeli buluyordu. Dımaşk'ta işleri yoluna koyduktan sonra hükümet merkezini kendisini destekleyen Kaysî kabilelerin merkezi olan Harran'a taşıdı. Ancak bu hareketi, baştan itibaren Emevî saltanatının devamını sağlayan Suriye'deki Yemen asıllı kabilelerin isyanına yol açtı. Humus, Dımaşk ve Taberiye'deki isyanları Kelbîler'in merkezi konumundaki Tedmür'deki isyanlar takip etti. II. Mervân ancak 128 (746) yılı yazında Suriye'yi tamamen itaat altına alabildi. Emevîler döneminde Suriye'nin imarına önem verildi. Emevî halifeleri Dımaşk, Halep gibi şehirlerde pek çok cami, saray ve kasır inşa ettirdiler. İslâm sanatının temelini teşkil eden ve sanat tarihi açısından büyük önem taşıyan bu eserlerden bazıları günümüze ulaşmıştır (aş.bk.). Tarımın gelişmesine özen gösteren Emevî idarecileri Suriye'de sulama kanalları açtırdılar.

Son Emevî halifesi II. Mervân'ın Büyük Zap Suyu Savaşı'nda Abbâsî ordusu karşısında ağır bir yenilgiye uğramasının (132/ 750) ardından Dımaşk ve diğer Suriye şehirleri kısa süre içinde Abbâsîler'e itaat etti. Suriye'de Emevî hâkimiyetini yeniden kurma çabaları kolaylıkla bastırıldı. Bu isyanlarda Abbâsîler'in Suriye'de Emevî mensuplarına yaptıkları haksızlıkların yanı sıra Suriye halkının Emevîler döneminde sahip bulunduğu imtiyazları kaybetmelerinin de büyük payı vardır. Ayaklanmaların ilki Kınnesrîn'de Kays kabilesinin isyanıdır. Tedmür ve Humus şehirlerinin de katılımıyla genişleyen, liderliğine Ebû Muhammed es-Süfyânî'nin getirildiği isyan Suriye Valisi Abdullah b. Ali b. Abdullah tarafından bastırıldı (133/751).

Abbâsîler'in yönetim merkezi olarak Irak'ı seçmeleriyle birlikte Suriye devlet merkezi olmaktan çıkıp Abbâsîler'e bağlı bir eyalet konumuna düştü. Suriye'nin kuzeyinde Bizans sınırındaki şehirler önemini korumakla birlikte Dımaşk, Humus ve Halep gibi şehirler eski önemini yitirdi. Ticaretin Irak

ve İran şehirlerine kayması bölgenin ekonomik yapısını zayıflattı. Öte yandan Kays ve Kelb kabileleri arasında Emevîler zamanında yaşanan gerilim Abbâsîler döneminde tarım toprakları üzerinde mücadeleye dönüştü. Hârûnürreşîd döneminde Suriye'nin idarî yapılanmasında değişiklikler yapıldı. Bizans saldırıları karşısında stratejik önem taşıyan Menbic, Dülûk, Ra'bân, Kûrus, Antakya ve Tîzîn, Kınnesrîn cündünden ayrılıp Avâsım adıyla müstakil bir bölge haline getirildi. Onun zamanında bölgede bazı karışıklıklar yaşandı. Suriye'nin güneyinde Havran bölgesinde 176'da (792-93) Arap kabileleri arasında başlayan mücadele, ancak Ca'fer b. Yahyâ el-Bermekî kumandasındaki bir ordunun bölgeye sevkiyle yatıştırılabildi (180/ 796).

Suriye'de Abbâsî yönetimine karşı en ciddi isyanlardan biri Halife Emîn döneminde ortaya çıktı. Emîn ile kardeşi Me'mûn arasındaki iktidar mücadelesi devam ederken Emevî Halifesi Muâviye'nin soyundan geldiğini iddia eden Ali b. Abdullah es-Süfyânî ayaklanarak Abbâsîler'in Dımaşk valisini şehirden çıkardı. Emîn, isyanı bastırmak için gönderdiği iki kumandanını Bağdat'taki durumun kötüleşmesi üzerine geri çekmek zorunda kaldı. Kelb kabilesinin desteğiyle Dımaşk'ta hilâfetini ilân eden Ali b. Abdullah ancak Kays kabilesinin müdahalesiyle bertaraf edilebildi (198/ 813). Me'mûn döneminde ise Nasr b. Şebes bölgede büyük bir isyan çıkardı. Önce Halep etrafındaki beldeleri ele geçiren Nasr, Sümeysât'a hâkim oldu ve taraftarlarının sayısını arttırdı. Suriye ve Mağrib vilâyetlerine vali tayin edilen Tâhir b. Hüseyin'i geri püskürttü. Nasr'ın isyanı Tâhir'in yerine vekil bıraktığı oğlu Abdullah tarafından bastırıldı (209/824).

Halife Me'mûn, Bizans seferleri esnasında 215-217 (830-832) yıllarında kışları geçirmek için Dımaşk'a gitti. Mu'tasım-Billâh döneminin sonlarında Filistin'de Emevî ailesinden geldiğini iddia eden Ebû Harb el-Müberka' isyan ederek çevresinde pek çok insan topladı. Dımaşklı İbn Beyhes de onun çağrısına uyup ayaklandı. İsyan Abbâsî birlikleri tarafından bastırıldı (227/842).

Halife Mütevekkil-Alellah, Bizans saldırılarına karşı Suriye sahillerine donanma yerleştirip sahil birlikleri kurduğu gibi Türk kumandanların nüfuzunu kırmak amacıyla devlet merkezini Arap unsurunun ağırlıklı olarak bulunduğu Dımaşk'a nakletmeye karar verdi. Safer 244'te (Mayıs

858) maiyetiyle birlikte Dımaşk'a gelen Abbâsî halifesi, Türk askerlerinin Irak'a dönmek için gösteri yapmaya başlamaları yüzünden Sâmerrâ'ya dönmek zorunda kaldı.

Suriye'nin kırsal kesiminde heteredoks Şiî hareketlerinin yaygınlaşmaya başladığı Mütevekkil-Alellah devrinde başlayan anarşi onun ölümünden sonra daha da arttı. Özellikle Kuzey Suriye'de Kilâb kabilesinin isyanları önemlidir. III. (IX.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren Suriye'de pek çok ayaklanma oldu. Îsâ b. Şeyh 256'da (870) Dımaşk'ı işgal ederek hilâfet merkezine gönderilen vergiyi kesti. Halife Mu'temid-Alellah, Türk kumandanlarından Emâcûr et-Türkî'yi Suriye valiliğine tayin edip bu isyanı bastırmakla görevlendirdi. İsyanı bastıran Emâcûr'un 878'de ölümünün ardından yerine geçen oğlu Ali, Bizans seferi için Suriye'ye gelen Ahmed b. Tolun'a tâbi olmayı ve hutbede onun adını okutmayı kabul etti (Şaban 264 / Nisan 878). Remle, Halep, Hama ve Humus valilerinin de itaat arzetmesiyle Suriye'de yeni bir dönem başladı. Âzatlısı Lü'lü'ü Suriye valiliğine tayin eden Ahmed b. Tolun döneminde Suriye'ye istikrar geldi, çıkan küçük çaplı isyanlar kolaylıkla bastırıldı.

Humâreveyh devrinde Muvaffak-Billâh tarafından gönderilen Abbâsî ordusu bütün Suriye'yi ele geçirdi. Bunu öğrenen Humâreveyh bizzat sefere çıktı ve Zilkade 272'de (Nisan 886) Dımaşk'ı, ardından Muhammed b. Ebü's-Sâc vasıtasıyla bütün Suriye'yi geri aldı. Bundan sonra Abbâsî halifesine bağlılığını bildiren Humâreveyh'in Dımaşk'ta hizmetçileri tarafından uyurken öldürülmesiyle (282/895) birlikte Suriye'de Tolunoğulları yönetimi zayıflamaya başladı. Bu dönemde gulât-ı Şîa'ya mensup İsmâilî-Karmatî hareketleri Suriye'ye nüfuz etti. Karmatîler Esed, Tay ve Temîm kabileleriyle birlikte önce Suriye (289/902), ardından Dımaşk üzerine yürüdüler (290/903). Dımaşk'ı ele geçirememekle birlikte Karmatîler'in bölgedeki lideri, Sâhibüşşâme diye bilinen ve emîrü'l-mü'minîn ve mehdî unvanlarını kullanan Hüseyin b. Zikreveyh Hama, Humus, Maarretünnu'mân ve Ba'lebek'i ele geçirdi. Ancak ertesi yıl Hama'da Abbâsî kuvvetlerine yenilerek yakalandı ve Bağdat'a götürülüp öldürüldü (291/903). Suriye'de birkaç yıl daha devam eden Karmatî isyanları, Halife Müktefî-Billâh'ın görevlendirdiği Muhammed b. Süleyman el-Hanîfî el-Kâtib ve Hüseyin b. Hamdân gibi kumandanların çabalarıyla sona erdirildi.

324 (936) yılında Suriye’nin halife tarafından Mısır genel valisi Muhammed b. Tuğç’a verilmesiyle bölgede İhşîdîler dönemi başladı. Bu yıllarda hilâfet merkeziyle arasının bozulması yüzünden Suriye’ye gelen eski emîrü’l-ümerâ Muhammed b. Râiḳ, Suriye’nin önemli bir kısmını ele geçirmeyi başardı. Muhammed b. Tuğç, İbn Râiḳ’in ölümünden sonra Dımaşk’a yürüyüp kontrolü sağladı. Ancak Seyfüddevle el-Hamdânî 334’te (945) Halep ve Humus’u, ardından Dımaşk’ı ele geçirdi. Muhammed b. Tuğç ona karşı harekete geçip savaşmaksızın Dımaşk’ı terketmeye mecbur etti. Daha sonra Humus’a, ardından Kınnesrîn’e geldi, burada yapılan savaşı da İhşîdîler kazandı (334/945-46). Ebü’l-Misk Kâfûr devrinde iki taraf arasında imzalanan antlaşmayla Suriye’nin kuzeyi Hamdânîler’e bırakıldı (Rebîülâhir 336 / Kasım 947). İhşîdîler’in Suriye’nin güneyindeki hâkimiyetleri, 357 (968) yılında Suriye’nin büyük kısmının ve Dımaşk’ın Karmatîler tarafından ele geçirilmesine kadar devam etti. IV. (X.) yüzyıl sonlarında Hamdânîler’in zayıfladığı dönemde Suriye’nin kuzeyi Bizans saldırılarına ve uzun süreli işgallere mâruz kaldı. Aynı devirde Güney Suriye, Filistin sahil şehirlerini eline geçiren Fâtımîler’in en önemli hedefi oldu. Kelb, Kilâb ve Tay kabileleri bu hâkimiyet mücadelesinde önemli rol oynadılar.

Fâtımîler, Suriye’yi kendilerini Bağdat’a götürerek Büveyhî idaresine ve Abbâsî hilâfetine son verecek seferin hareket noktası olarak görüyorlardı. Mısır’ı ele geçiren Fâtımîler’in Suriye’yi Karmatîler’den alma yönündeki ilk teşebbüsleri başarısızlıkla sonuçlandı (360/971). Azîz-Billâh, 977 yılında Dımaşk’ta bağımsızlığını ilân eden Türk Emîri Aftegin’in üzerine bizzat giderek onu esir aldı. Bu zafere rağmen Aftegin’in adamlarından Kassâm bölgedeki hâkimiyetini bir müddet sürdürdü. Irak Büveyhî Sultanı Adudüddevle’nin 983’te ölümünün ardından Suriye’de kendilerini daha güçlü hisseden Fâtımîler merkezî Suriye’de hâkimiyeti tam anlamıyla ele geçirdiler. 382 (992) yılında Hamdânîler’in elindeki Humus ve Hama’yı aldıktan sonra Halep’e doğru ilerleyen Fâtımî ordusu Bizans ordusunun yardıma gelmesi yüzünden geri çekildi. Fâtımîler, bölgedeki hâkimiyetlerinin ilk yıllarında Suriye’deki yerel liderlere özerklik verdiler; Suriye’nin güneyinde nüfuz sahibi olan Cerrâhîler’le iş birliği yaptılar. Ancak mahallî isyanları bastırmakta güçlük çektiler. Bu dönemde Fâtımî dâîlerinin bölgedeki propagandalarıyla Fâtımî / İsmâilî daveti Suriye’de

daha fazla yayılma imkânı buldu. Hâkim-Biemrillâh devrinde 404'te (1014) Halep ve civarı alındı. Suriye sahil şehirleri de Fâtımîler'in eline geçti. Kuzey Suriye'de Bizans'ın elinde Şeyzer gibi küçük birkaç şehir kaldı. Bu yıllarda henüz ortaya çıkan Dürzîlik inancı Karmatî mirasının hâlâ yaygın olduğu Suriye'de hızla yayıldı.

Suriye'nin kuzeyinde Fâtımî hâkimiyetinin zayıfladığı Halife Zâhir-Lii'zâzidînillâh döneminde Sâlih b. Mirdâs, Kelb ve Tay kabileleriyle anlaşarak önce Halep'ten Âne'ye kadar olan bölgenin kendisine bırakılmasını sağladı. 415'te (1024) Halep'i ele geçirip Mirdâsîler hânedanının temellerini attı. Suriye'nin merkezî birimleri ve Dımaşk, Fâtımî egemenliğinde kalsa da Mirdâsîler Fâtımîler'i birkaç defa yenilgiye uğrattılar, Halep ve Humus'u alıp onları Kuzey Suriye'den tamamen çıkardılar. Bununla birlikte Mirdâsî Emîri Şiblüddevle Nasr, Fâtımî tehdidine karşı Bizans hâkimiyetini tanımak ve vergi vermek zorunda kaldı.

Fâtımîler'in Dımaşk valisi Anuş Tegin, Suriye'deki Arap kabileleriyle iş birliği içerisinde Hama ve Halep'i ele geçirerek Mirdâsî hâkimiyetine son verdi. Ancak onun ölümünün ardından (433/1042) Halep'te Mirdâsî idaresi tekrar tesis edildi. Fâtımîler'in Güney Suriye'deki hâkimiyetleri, Selçuklu Emîri Atsız b. Uvak'ın 468'de (1075-76) Suriye'yi ele geçirip hutbeyi Abbâsîler adına okutmasıyla son buldu. Dımaşk'ı kuşatan Fâtımîler, yardım için gönderilen Melikşah'ın kardeşi Tâcüddevle Tutuş'un yaklaştığını öğrenince kuşatmayı kaldırarak geri çekildiler. Tutuş'un şehre girmesinin ardından Suriye ve Filistin Selçuklu Devleti kuruldu (471/1079). Daha sonra dikkatini Kuzey Suriye'ye yönelten Tutuş 479'da (1086) Halep'i de Selçuklu topraklarına kattı. Ukaylî Emîri Müslim b. Kureyş ile I. Süleyman Şah'ın sahneden çekilmeleri sebebiyle Tutuş Suriye'nin yegâne hâkimi oldu. Aynı yılın sonunda Halep'e gelen Sultan Melikşah, Halep valiliğini Kasîmüddevle Aksungur'a verdi. Bu dönemde Suriye'nin güneyi ve sahil şehirleri Tutuş'un, kuzeyi ise Aksungur'un elindeydi. Bu ikisinin arasındaki Şeyzer merkez olmak üzere Efâmiye ve Kefertâb'da Benî Münkız hüküm sürüyordu. Suriye'de Selçuklu yönetimi başlarken Batı Avrupa ve özellikle İtalya'da ticaret yeniden canlanmakta, bilhassa

Akdeniz'in doğu kıyısındaki şehirleri etkilemekteydi. Bu gelişme Halep ve Dımaşk gibi Doğu Akdeniz sahiline yakın şehirlere de yansıdı.

Selçuklular’ın bölgede siyasî istikrarı sağlamaları ticaretin gelişmesine katkıda bulundu. Selçuklular’ın Suriye ile birlikte İran ve Anadolu’ya da hâkim olmaları karayoluyla yapılan uluslararası ticareti geliştirdi.

Ağabeyi Melikşah’ın ölümüne kadar (485/ 1092) melik unvanıyla yetinen Tutuş onun vefat haberini alınca taht mücadelesine kalkışarak Rahbe, Musul, Halep, Nusaybin, Antakya, Urfa, Harran ve Rakka’yı ele geçirip adına hutbe okuttu. Ancak Melikşah’ın yerine geçen oğlu Berkyaruk’un bölgeye yaklaşması üzerine Dımaşk’a çekildi. Mayıs 1094’te Halep’i kuşatan Tutuş şehri ele geçirip Aksungur’u öldürttü ve Kuzey Suriye’yi Antakya’da hüküm süren Yağısıyan’a iktâ olarak verdi. Selçuklu tahtı için Berkyaruk’la yaptığı mücadeleyi kaybeden Tutuş’un ölümünün (488/1095) ardından oğlu Rıdvan Halep’e hâkim olmayı başardı, küçük kardeşi Dukak ise Dımaşk’ı ele geçirdi. Böylece Suriye Selçukluları ikiye bölünmüş oldu. Rıdvan 507’de (1113) ölümüne kadar Kuzey Suriye hâkimiyetini sürdürdü. Rıdvan’ın ardından oğulları vasıtasıyla devam eden Selçuklu Halep melikliği, şehir halkının Haçlılar’a karşı yardım çağrısı üzerine Halep’e gelen Artuklu Emîri Necmeddin İlgazi tarafından sona erdirildi (511/1117). Dımaşk ve Güney Suriye’de Dukak’ın 497’de (1104) ölümünün ardından hâkimiyet Dımaşk Atabegliği’nin (Börîler / Tuğteginliler) kurucusu Atabeg Tuğtegin’in eline geçti. Bu dönemde Cebelibahre’de Nusayrîler, Cebelisümmâk’ta Dürzîler, Batı ve Güney Suriye’de İsmâilîler gibi heterodoks unsurlar, Sünnî Selçuklular’la mücadelelerini ve bulundukları bölgelerdeki hâkimiyetlerini devam ettiriyorlardı. Tuğtegin’in ölümünden (522/ 1128) sonra Dımaşk’a hâkim olan oğlu Böri bölgede Haçlılar’ın müttefiki Bâtınîler’le mücadele etti. Dımaşk’ı ele geçirmek isteyen Haçlılar’ı da yenmeyi başardı (523/ 1129).

I. Haçlı Seferi esnasında Antakya’yı işgal eden Haçlılar (492/1099) Suriye’de Maarretünnu‘mân’ı yağmaladıktan sonra Hısnülekrâd üzerinden Lübnan’a girdiler. Haçlılar’ın eline geçen Lazkiye 1108’de Antakya Prinkepsliği’ne bağlandı. Ancak Suriye’nin iç kısımları Halep, Hama, Humus ve Dımaşk atabeglerin elindeydi. Haçlılar, Suriye’nin sadece sahil kesiminde hâkimiyet kurabildiler. Bu arada Halep ve çevresini ele geçiren Musul Atabegi İmâdüddin Zengî, bir yandan Haçlılar’a karşı cihad ilân ederken Suriye’nin güneyini de hâkimiyeti altına almaya çalıştı ve 524’te (1130) Hama’yı, ardından Humus’u topraklarına kattı.

İmâdüddin Zengî'nin 541'de (1146) ölümünden sonra Halep'te ve Kuzey Suriye'de hâkimiyet oğlu Nûreddin Mahmud Zengî'nin eline geçti. II. Haçlı Seferi'nin ardından Suriye'deki etkinliği daha da artan Nûreddin Zengî, 549'da (1154) Dımaşk'ı ele geçirerek Suriye'nin büyük oranda tek elde toplanmasını sağladı. Suriye şehirlerinin imarına önemli katkıda bulunduğu gibi Sünnî ulemâsını destekledi. Bölgedeki Haçlılar'a ve heterodoks zümrelere karşı onlardan yararlandı. Bu esnada Suriye'nin güneyinde Salhad ve Busrâ İsmâilîler'in elindeydi. Suriye'nin çöl olan doğu kısmında ise Tay kabilesine mensup Benî Fazl bazan Fâtımîler'le, bazan da Haçlılar'la anlaşarak hâkimiyetini devam ettiriyordu. Bu arada 552 (1157) yılında Suriye'nin kuzeyinde meydana gelen deprem pek çok şehirde büyük hasara yol açtı.

Nûreddin Zengî'nin 569'da (1174) ölümüyle başlayan taht mücadelesi, Mısır ve Suriye'yi birleştirmek isteyen Selâhaddîn-i Eyyûbî'ye Suriye'yi ele geçirme fırsatı verdi. Dımaşk'taki emîrlerin daveti üzerine Ekim 1174'te Mısır'dan Suriye'ye hareket eden Selâhaddin Dımaşk, Ba'lebek, Humus, Hama gibi önemli merkezleri kolaylıkla ele geçirdi. 579'da (1183) Halep'i de alan Selâhaddin, Hittîn Savaşı'nda Haçlılar'ı büyük bir yenilgiye uğratıp (583/1187) Kudüs'ü fethetti ve Haçlılar'ın elindeki kalelerin büyük kısmını geri aldı. 1192'de Haçlılar'la Sûr-Yafa arasındaki sahil şeridinin onlara bırakılması, iç kısımların Eyyûbîler'de kalması şartıyla antlaşma yapıldı.

589'da (1193) Selâhaddin'in ölümüyle Eyyûbî Devleti, Mısır ve Suriye'de birkaç kola ayrıldı. Suriye'de Selâhaddin'in oğulları arasındaki hâkimiyet mücadelesine müdahale eden kardeşi el-Melikü'l-Âdil büyük sultan olarak tanınmayı başardı. Onun döneminde Haçlılar'la çatışmadan uzak durulması Suriye'de ticaretin gelişmesini sağladı. Ancak Haçlılar zaman zaman Hama ve Humus gibi şehirlere saldırı düzenliyorlardı. el-Melikü'l-Kâmil Muhammed de Haçlılar'la anlaşma yoluna gitti. Onun ardından Suriye'deki Eyyûbî melikleri bağımsız hareket etmeye başladılar. el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb devrinde merkezî idarenin beylikler üzerindeki otoritesi iyice zayıfladı. Halep gibi bazı beyliklerin merkezle ilişkisi kesildi. 1240-1243 yıllarında Halep, Humus ve Dımaşk daha çok Anadolu Selçukluları'na tâbi kaldı.

Suriye Eyyûbî melikleri Mısır'da 648'de (1250) kurulan Memlük Devleti'ni tanımadılar ve meşrû hakları saydıkları Mısır sultanlığını onların elinden almak için harekete geçtiler. Moğol tehlikesi ortaya çıkınca aralarındaki mücadele Abbâsî halifesinin devreye girmesiyle iki taraf arasında antlaşmayla sona erdi. Suriye'ye saldıran Moğollar önce Halep'i, ardından Dımaşk'ı istilâ ederek Suriye'nin büyük kısmına hâkim oldular. Ancak Aynicâlût Savaşı'nda (658/1260) Moğollar'a ağır bir darbe vuran Memlükler, Suriye'nin büyük kısmını ellerine geçirdiler. İtaat arzeden Hama, Humus ve Kerek Eyyûbî emîrlerini ise görevlerinde bıraktılar. Hama gibi bazı küçük Eyyûbî beylikleri varlıklarını VIII. (XIV.) yüzyıl başlarına kadar devam ettirdiler.

Memlük Sultanı I. Baybars döneminde Suriye'de hem Moğollar'a hem de Haçlılar'a karşı başarı kazanıldığı gibi idarî düzenlemelere de gidildi. Haçlılar'ın Suriye'deki en önemli kalelerinden Hısnülekrâd alındı, Antakya Haçlı Prinkepsliği ortadan kaldırıldı, Trablus Haçlı Kontluğu ve Bâtınîler'in elindeki pek çok kale fethedildi. Suriye'ye sığınan birçok Türkmen ve Moğol kabilesi çeşitli merkezlere yerleştirildi. Kalavun döneminde 680 (1281) yılında Humus'ta yapılan savaşta İlhanlılar'a karşı büyük bir zafer kazanıldı. Suriye'nin Akdeniz sahilindeki stratejik kalesi Merkab (684/1285) ve ardından Lazkiye alındı. Böylece bölgede Haçlılar'ın elinde sadece Akkâ kalmıştı. el-Melikü'I-Eşref Halîl, babasının hazırlamış olduğu orduyla Akkâ'yı ele geçirerek bölgede iki yüzyıl devam eden Haçlı varlığına son verdi. Haçlılar'ın bölgeden çıkarılmasının ardından tekrar saldırmalarını önlemek amacıyla Suriye'deki pek çok kale yıkıldı. el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun devrinde Suriye'ye hücum eden İlhanlı Sultanı Gāzân Han Humus'u ele geçirdi (699/1299). Ardından Dımaşk'a saldıran İlhanlı kuvvetleri şehri tahrip ettiler. Ancak çok geçmeden şehir tekrar Memlükler'in hâkimiyetine geçti. Bu dönemde Haçlılar'ın elinde bulunan, Suriye'nin Akdeniz sahilindeki tek adası Ervâd da fethedildi (702/1302). Memlük kuvvetleri, Suriye'ye tekrar saldıran İlhanlılar'ı Tedmür'de ve Mercüssuffer'de (702/1303) yenerek Suriye'den çıkardılar.

Berkuk devrinde Suriye'de önemli karışıklıklar ve isyanlar çıktı. Malatya nâibi Mintaş ve Yelboğa en-Nâsırî isyanları yönetimi çok uğraştırdı. Dımaşk nâibi Tenem'in çıkardığı, Halep ve Hama nâiblerinin de

desteğiyle büyüyen ayaklanma zor bastırıldı (1400). Aynı yıl Suriye büyük bir tehlikeyle yüzyüze geldi. Timur önce Halep'i, ardından Dımaşk'ı işgal ve tahrip etti. İstikrar kayboldu, Suriye şehirleri ayrıca isyanlar sebebiyle tahribata mâruz kaldı. Sultan Ferec, Suriye seferinde bir isyan sonucu öldürüldü (815/1412). Suriye'deki bu isyanlar Şeyh el-Mahmûdî tarafından bastırılarak bölgede tekrar istikrar sağlandı.

Memlükler döneminde Suriye yüksek rütbeli memlük emîrleri tarafından yönetilen nâibliklere bölünmüştü. Dımaşk, Halep ve Hama nâiblikleri içerisinde en yüksek dereceli olanı Dımaşk nâibi bölgedeki diğer nâiblerden de sorumluydu. Ancak Memlükler veraset kuralına fazla itibar etmediğinden sultan değişiminde nâibliklerde isyanlar çıkıyordu. Zengîler ve Eyyûbîler devrinde yoğunluk kazanan ilmî hareket, sultanlar ve devlet adamlarının desteğiyle Memlükler zamanında daha ileri bir seviyeye ulaştı.

Memlükler'in ilk döneminde Haçlılar ve Moğollar'la yapılan uzun süreli savaşlar ve halka yüklenen ağır vergiler sebebiyle Suriye şehirlerinde ekonomik durum oldukça bozulmuştu. Haçlı ve Moğol tehlikesinin bertaraf edilmesi ve siyasî istikrarın sağlanmasının ardından ticarî hayat canlandı ve şehirler gelişti. Bu arada birkaç defa kıtlık, salgın hastalıklar, kuraklık ve depremler yaşandı. 1349 yılındaki veba salgını esnasında Suriye nüfusunun oldukça azaldığı bildirilmektedir. Burcî Memlük sultanlarının son zamanlarda bazı ürünlerin ticaretini kendi tekellerine almaları ve fiyatları istedikleri gibi belirlemeleri Suriye'nin ekonomik yapısını sıkıntıya soktu. IX. (XV.) yüzyılın ikinci yarısında askerler arasında çıkan karışıklıklar ve arttırılan vergiler yüzünden ekonomik hayat biraz daha bozulunca Suriye'de halk isyanları başladı. Sultan Kansu Gavri bu isyanları bastırmakta büyük zorluk çekti. Bu dönemde Memlük-Osmanlı ilişkilerinin gerginleşmesi sonucunda Suriye ayrıca iki büyük devlet arasında çatışma bölgesi haline geldi. 24 Ağustos 1516'da Halep'in kuzeyinde Mercidâbık'ta Memlükler'e karşı büyük bir zafer kazanan Yavuz Sultan Selim Suriye'yi Osmanlı topraklarına kattı.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 156-246; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), I-XI, bk. İndeks; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), III, 20-270; Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, Târîḫ (nşr. L. Şeyho v.dğr.), Beyrut 1909, s. 157, 186-187, 209-216, 236, 244-248, 253-272; İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Zekkâr), bk. İndeks; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), I-IV, tür.yer.; İbn Cübeyr, er-Riḥle (ed. W. Wright - M. J. de Goeje), Leiden 1907, s. 251-303; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, I-XIII, bk. İndeks; İbnü'l-Adîm, Zübdetü'l-ḥaleb, I-III, tür.yer.; İzzeddin İbn Şeddâd, el-Aʿlâḳu'l-ḫaṭîre fî ẕikri ümerâʾi'ş-Şâm ve'l-Cezîre (nşr. Yahyâ Zekeriyyâ Abbâre), Dımaşk 1991-92; İbn Vâsıl, Müferricü'l-kürûb, I-V, tür.yer.; İbn Battûta, er-Riḥle, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 63-113; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, IV, 75-248, ayrıca bk. İndeks; Makrîzî, es-Sülûk (Ziyâde), I-IV, tür.yer.; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire (nşr. M. Hüseyin Şemseddin), Beyrut 1413/1992, I-XVI, tür.yer.; Şemseddin İbn Tolun, İʿlâmü'l-verâ (nşr. M. Ahmed Dehmân), Dımaşk 1984, tür.yer.; a.mlf., Müfâkehetü'l-ḫillân fî ḥavâdiṯi'z-zamân (nşr. Halîl el-Mansûr), Beyrut 1998; Philiph K. Hitti, History of Syria, London 1951, s. 409-658; a.mlf., Syria: A Short History, New York 1959; N. Ziadeh, Urban Life in Syria under the Early Mamluks, Beirut 1953; a.mlf., "The Administration of Bilād ash-Shām from the Byzantines to the Early Arabs", MUSJ, L/2 (1984), s. 787-812; I. M. Lapidus, Muslim Cities in the Later Middle Ages, Cambridge 1967; W. B. Stevenson, The Crusaders in the East, Beirut 1968, bk. İndeks; E. Honigmann, Bizans Devleti'nin Doğu Sınırı (trc. Fikret Işıltan), İstanbul 1970, s. 92-133; Saîd Abdülfettâh Âşûr, Mıṣr ve'ş-Şâm fî ʿaṣri'l-Eyyûbiyyîn ve'l-Memâlîk, Beyrut, ts. (Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye); E. Ashtor, A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages, London 1976, tür.yer.; M. Cemâleddin Sürûr, Siyâsetü'l-Fâṭımiyyîne'l-Ḫâriciyye, Kahire 1396/1976, s. 111-160; Kamal S. Salibi, Syria under Islam, New York 1977; R. Stephen Humphreys, From Saladin to the Mongols, Albany 1977; Coşkun Alptekin, The Reign of Zangi, Erzurum 1978; a.mlf., Dimaşk Atabegliği (Togteginliler), İstanbul 1985; Emîne Baytâr, el-Ḥayâtü's-siyâsiyye ve ehemmü meẓâhiri'l-ḥaḍâre fî Bilâdi'ş-Şâm, Dımaşk 1980; F. McGraw Donner, The Early Islamic Conquests, Princeton 1981, s. 91-155, 245-250; Ahmed İsmâil Ali, Târîḫu Bilâdi'ş-Şâm fi'l-ʿaṣri'l-ʿAbbâsî, Dımaşk 1983; Ali Sevim, Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi, Ankara 1983; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, bk. İndeks; Afîf el-Behnesî, eş-Şâmü'l-ḥaḍâre, Dımaşk 1986; H. Kennedy,

The Prophet and the Age of the Caliphates, London 1986, tür.yer.; a.mlf., “The Towns of Bilād al-Shām and the Arab Conquest”, Proceedings of the Symposium on Bilād al-Shām during the Byzantine Period (ed. M. Adnan Bakhit - M. Asfour), Amman 1986, II, 88-99; Hüseyin Atvân, el-Coġrâfiyyetü’t-târîẖiyye li-Bilâdi’ş-Şâm fi’l-ʿaṣri’l-Ümevî, Beyrut 1987; G. R. Hawting, The First Dynasty of Islam, Carbondale 1987, s. 37-38, 48, 54, 98-103; Abdülazîz ed-Dûrî, “el-ʿArab ve’l-arż fî Bilâdi’ş-Şâm fî ṣadri’l-İslâm”, el-Müʾtemerü’d-devliyyü’r-râbiʿ li-târîẖi Bilâdi’ş-Şâm (nşr. Abdülkerîm Garâyibe v.dğr.), Amman 1987, II, 25-38; Necdet Hammâş, eş-Şâm fî ṣadri’l-İslâm, Dımaşk 1987; a.mlf., “Sûriyye”, el-Mevsûʿatü’l-ʿArabiyye, Dımaşk 2005, XI, 263-268; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Eyyûbî ve Devlet, İstanbul 1987; a.mlf., Salahaddin’den Baybars’a Eyyûbîler-Memluklar (1193-1260), İstanbul 2007; G. Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1991, bk. İndeks; İbrâhim Beydûn, Târîẖu Bilâdi’ş-Şâm: İşkâliyyetü’l-mevḳıʿ ve’d-devr fi’l-ʿuṣûri’l-İslâmiyye, Beyrut 1417/1997; P. M. Holt, Haçlılar Çağı (trc. Özden Arıkan), İstanbul 1999, tür.yer.; Casim Avcı, İslâm Bizans İlişkileri, İstanbul 2003, bk. İndeks; F. E. Peters, “Byzantium and the Arabs of Syria”, Les annales archéologiques arabes syriennes, XXVII-XXVIII, Damas 1977-78, s. 97-113; H. Lammens - [Fikret Işıltan], “Suriye”, İA, XI, 51-66; a.mlf. - [C. E. Bosworth], “al-Shām”, EI² (İng.), IX, 262-268.

Cengiz Tomar

Osmanlı Dönemi.

24 Ağustos 1516’da Osmanlılar’ın galibiyetiyle sonuçlanan Mercidâbık Savaşı’nın en önemli sonuçlarından biri, Eylül 1516’da Şam merkezli Suriye bölgesinin Osmanlı hâkimiyeti altına alınması oldu. Önce Halep’e, ardından Şam’a giren Yavuz Sultan Selim, Suriye’de Memlük dönemindeki idarî yapıyı değiştirmedi. Mısır seferinden dönüşünde yeniden Şam’a gelen Yavuz Sultan Selim, Muhyiddin İbnü’l-Arabî Camii ve Türbesi’nin yapımını tamamlattığı gibi Mısır’da direniş devam ederken itaat arzeden ve Gazze, Safed, Kudüs, Kerek, Nablus’tan oluşan sancak beyiliği görevine getirilen eski Memlük nâiblerinden Canbirdi Gazâlî’yi 15 Şubat 1518’de de Şam beylerbeyiliğine tayin etti. Yavuz Sultan Selim hac kervanının yola çıkmasından sonra Şam’dan ayrıldı (Safer 924 / Şubat 1518).

Canbirdi Gazâlî, iki yıllık beylerbeyiliği sırasında başta Bikāa vadisi aşiret reisi İbn Haneş olmak üzere kabile isyanlarını bastırmak ve hac güzergâhının güvenliğini sağlamakla birlikte Memlük beylerini korumaya ve eşraf yapılanmasını devam ettirmeye çalıştı. Yavuz Sultan Selim'in vefatının ardından Zilkade 926'da (Ekim 1520) gönülsüzce bağlandığı Osmanlı Devleti'ne isyan etti. Özellikle kabile reislerinin ve Memlük beylerinin desteğiyle Şam'da hâkimiyeti sağladı. Daha sonra Beyrut ve Trablusşam gibi kıyı şeridindeki önemli şehirleri ele geçirdi ve Halep'i kuşattı. İsyan sırasında Safevîler'le irtibat kuran Canbirdi, Osmanlı kuvvetlerine karşı duramayarak Şam'a döndü. Burada adına hutbe okutup para bastırdı ve Emeviyye Camii'nde "el-melikü'l-eşref" unvanıyla bağımsızlığını ilân etti. Ancak ulemânın, esnafın ve meşâyihin desteğini sağlayamadı. Ferhad Paşa kumandasında Şam'a ilerleyen Osmanlı ordusu 1521 Ocak ayının son günlerinde isyanı bastırdı. Yeni beylerbeyi Ayas Paşa şubat sonunda Şam'a geldi ve Ferhad Paşa mart sonunda buradan ayrıldı.

Yavuz Sultan Selim'in fetihlerinden sonra Suriye, Filistin, Mısır ve Hicaz bölgeleri Arap vilâyeti adıyla teşkilâtlandırıldı. Memlük döneminde olduğu gibi Şam emîrü'l-ümerâsı (beylerbeyi) Halep'i de içine alan geniş bir bölgeden sorumluydu. 1520'lerde Şam vilâyeti, Adana ve Halep dahil olmak üzere Gazze'ye kadar uzanan bölgeyi

içeren on beş sancaktan müteşekkildi. Canbirdi isyanının ardından bölge yeniden teşkilâtlandırıldı, Halep ile Şam ayrı beylerbeyilik oldu. Şam eyaleti Şam'dan Gazze'ye kadar uzanan bölgede merkez sancağıyla birlikte on dört sancaktan oluşuyordu. Daha sonra Trablusşam beylerbeyilik haline getirildi. Böylece günümüzdeki Suriye'nin kapsadığı topraklar kabaca Halep, Şam ve Trablusşam eyaletlerine ayrıldı. 1022'de (1613) Ma'noğlu Fahreddin'in İtalya'ya kaçışının ertesi yılı kurulan Sayda eyaleti kısa süre sonra ilga edildi ve Abaza Hasan Paşa isyanının bastırılmasının ardından 1660'ta tekrar kuruldu.

Osmanlı Devleti, XVI. yüzyıl boyunca Suriye'yi Osmanlı idarî düzenine uygun bir yapıya kavuşturmaya çalıştı. Mülkî ve askerî açıdan merkeze bağlı hale getirdikten sonra dinî ve adlî teşkilâtlanmada Hanefî mezhebi merkezli kendi idarî anlayışını yerleştirdi. Yavuz Sultan Selim'in Şam'da

yaptırdığı İbnü'l-Arabî Camii'nin ardından Kanûnî Sultan Süleyman 1554-1559 yılları arasında planları Mimar Sinan'a ait Süleymaniye Külliyesi'ni inşa ettirdi. Lala Mustafa Paşa, Murad Paşa ve Koca Sinan Paşa gibi XVI. yüzyılın güçlü Şam beylerbeyileri camiler, medreseler, hanlar ve kervansaraylar yaptırdılar. Diğer önemli merkez olan Halep de Osmanlı idaresinde büyük bir gelişme gösterdi. Hüsrev Paşa ve Behram Paşa'nın valilikleri sırasında inşa faaliyetleri sürdü. Trablusşam yeniden ticarî faaliyetin yoğunlaştığı bir liman şehrine dönüştü.

Suriye'de Osmanlı yönetiminin bu dönemde iki temel amacı vardı. Birincisi iç güvenliği sağlayarak iktisadî ve ticarî hayatın normal seyrinde sürmesini, ikincisi, bölgenin dinî ve ticarî hayatı açısından çok önemli olan hac kervanının düzenli biçimde Haremeyn'e gidiş ve dönüşünü temin etmekti. İbn Haneş örneğinde olduğu gibi bunlara tehdit oluşturan mahallî liderler bertaraf edilirken devlete bağlı olanların statülerine dokunulmadı. Ayrıca Osmanlılar, Memlük idaresinin aksine hac kervanı önceliğini Şam'a verdiler. Bu şekilde önemi artan Şam merkezli hac kervanının güvenliğini sağlamak için Şam Mekke-Medine güzergâhında kale ve burçların sayısı arttırıldı.

Gazâlî isyanının ardından Suriye'de Osmanlı hâkimiyetini tehdit eden iki isyandan ilki XVII. yüzyılın hemen başında Canbolatoğlu Ali'nin Kilis'ten başlayarak Halep ve Şam'ı ele geçirmesiyle sonuçlanan isyanıdır. Canbolatoğlu Ali bölgeyi hâkimiyeti altına aldıktan sonra adına hutbe okutup sikke kestirdi ve yabancı devletlerle bağımsız bir lider olarak temas kurdu. İsyan 1607'de Kuyucu Murad Paşa tarafından bastırıldı. İkincisi 1659'da bastırılan Abaza Hasan isyanıdır. İsyan esas itibariyle Halep merkezli olmakla birlikte Şam Valisi Ahmed Paşa ve yeniçeriler tarafından desteklenmesinden dolayı vilâyetin merkezle ilişkilerini derinden etkiledi ve isyan neticesinde bölgedeki Osmanlı askerî yapısı yeniden şekillendirildi. Buna göre Şam'daki yeni Osmanlı ordusu, isyana karışmış unsurların Yeniçeri Ocağı'ndan çıkarılarak diğer mahallî unsurlardan oluşan ve "yerliyye" adı verilen askerî birliklerle merkezden gönderilen ve daha çok Şam Kalesi etrafına yerleştirilen kapıkulu askerlerinden meydana geldi. Bundan sonra mahallî unsurlara karşı valilerin en önemli desteği kapıkulu askerî birlikleri oldu.

XVIII. yüzyılda bölgede önemli değişiklikler meydana geldi. Bir önceki asrın sık sık beylerbeyiliği tayinlerinin aksine makamını uzun süre muhafaza eden beylerbeyiler dönemi başladı. Bunlardan ilki olan Nasuh Paşa zamanında (1708-1714) daha önce sancak beylerine verilen hac emirliği görevi de beylerbeyilerine verilmeye başlandı. Osman Paşa'nın beylerbeyiliği sırasında (1723-1725) karışıklıkları önlemek için Trablusşam beylerbeyiliğinden Şam beylerbeyiliğine tayin edilen İsmâil Paşa el-Azm bölgenin yeni bir hânedana kavuşmasını sağladı. 1720'lerden 1800'lere kadar otuzdan fazla vezir ve beylerbeyi yetiştiren Azmzâdeler XVIII. yüzyılın önemli bir bölümünde Şam, Trablusşam ve Sayda beylerbeyiliklerinin yanı sıra Lazkiye ve Hama sancak beyliklerini ellerinde bulundurdular. 1730 Patrona İsyanı'yla oluşan kargaşa döneminde görevden alınan İsmâil Paşa'dan sonra kardeşi Süleyman Paşa iki dönem (1734-1739, 1741-1743) Şam beylerbeyiliği yaptı ve ölümünün ardından yerine İsmâil Paşa'nın oğlu Esad Paşa geçti. 1743-1757 yılları arasında beylerbeyilik ve emîrülhaclık yapan Esad Paşa döneminde güven ve istikrarın sağlanmasıyla bölgenin ticarî ve ekonomik hayatı belirgin bir şekilde canlandı.

Esad Paşa'dan sonra kısa bir istikrarsızlık dönemi geçiren Şam, Esad Paşa'nın memlüklerinden Osman Paşa'nın 1760'ta beylerbeyiliğe getirilmesiyle yeniden istikrara kavuştu. Ancak Osman Paşa 1185'te (1771), yıllardan beri Akkâ ve civarında gücünü giderek arttırmasının yanı sıra dışarıdan Ruslar'ın ve Mısır Beylerbeyi Bulutkapan Ali Bey'in desteğini alan Zâhir el-Ömer'e yenilmesinin ardından azledildi. 1772-1773'te kısa bir dönem hariç 1197'de (1783), vuku bulan vefatına kadar görevde kalacak olan yeni beylerbeyi Azmzâde Mehmed Paşa, Zâhir el-Ömer'e karşı mücadeleyi sürdürdü. Zâhir el-Ömer'in 1775'te vefatı bölge tarihinde önemli bir dönüm noktası oldu. Aynı yıl Cezzâr Ahmed vezirlik rütbesiyle Sayda valiliğine tayin edildi. Giderek gücünü arttıran Cezzâr Ahmed Paşa 1194'te (1780) Şam valisi oldu, ancak bölgeyi Akkâ'dan yönetmeye devam etti. Suriye, Mart 1799'da mâruz kaldığı Fransız işgali tehlikesini Cezzâr Ahmed Paşa'nın başarılı savunmasıyla atlattı ve Fransızlar, Akkâ kuşatmasını mayısta sona erdirmek zorunda kaldılar. Ahmed Paşa'nın başarısı bölgedeki gücünü daha da arttırınca Osmanlı hükümetinde tereddütler hâsıl oldu, fakat bölgedeki gücü ve Vehhâbî tehlikesi dikkate alınarak emîrülhaclık ve valilik görevlerine dokunulmadı. 1804'te vefat ettiğinde bölgenin en önemli meselesi Hicaz, Suriye ve Irak yönünde

yayılmaya çalışan Vehhâbîlik idi.

Suriye'nin ciddi mânada Vehhâbî tehdidine mâruz kaldığı dönemde İstanbul'da meydana gelen karışıklıklar sebebiyle merkezden destek alınamayınca Vehhâbî baskısı 1805'ten bu yana Mısır'ın güçlü yeni valisi Mehmed Ali Paşa'nın 1811'de başlattığı askerî harekâtla bertaraf edilebildi. Mehmed Ali Paşa, Vehhâbîler'e karşı verdiği mücadele ile Suriye'yi bir tehditten korurken aynı zamanda buradaki gelişmeleri yönlendirmeye başladı. 1821'de Akkâ Valisi Abdullah Paşa'nın Osmanlı hükümetine karşı isyanının sona erdirilmesinde etkin rol oynadı. Lübnan'da Emîr Beşîr'i destekleyerek bölgedeki nüfuzunu arttırdı. 1831'de askerlikten kaçan Mısır köylülerine sahip çıkan Akkâ Valisi Abdullah Paşa ile olan anlaşmazlığı bahane ederek bir yıl içerisinde bütün Suriye'yi eline geçirdi.

Mehmed Ali Paşa'nın oğlu İbrâhim Paşa, serasker unvanıyla kendisine bağlanan Suriye bölgesindeki eyaletleri ilga ederek tek bir idarî birime dönüştürdü ve Şam merkezli bu birimin başına Mısır'dan Şerif Paşa'yı hükümdar unvanıyla sivil yönetici olarak tayin etti. Sancak seviyesinde veya daha küçük şehirlerin başında Mısırlı bir müdür yahut yerli bir mütesellim bulunduruldu ve bütün şehirlerde bir meclisi şûrâ oluşturuldu. Bu şekilde teşkil edilen sivil idarî yapıya rağmen Suriye'deki Mısır yönetimi esas itibariyle bir askerî yönetimdi ve İbrâhim Paşa'nın sıkı denetimindeydi. Böylece bir bakıma bugünkü

Suriye kavramını coğrafî temelde meydana getiren ilk adım atılmış oldu.

1832-1840 yılları arasında süren Mısır yönetimi döneminde gelenekselleşmiş birçok uygulamaya son verildi. Mahallî reislerin gücü kırıldı; Osmanlı Devleti'ne karşı Avrupa devletlerinin desteğini kazanmak amacıyla müslüman-gayri müslim ayırımı kaldırıldı, Kudüs'e giden hıristiyan ve yahudilerden ücret alınmamaya başlandı, misyoner faaliyetleri serbest bırakıldı; ticarî değeri olan ipek, pamuk ve sabun gibi mallara tekel sistemi uygulandı; aralıklarla ortaya çıkan mahallî isyanların doğurduğu askerî masrafları karşılamak üzere vergiler arttırıldı ve zorunlu askerlik uygulaması başlatıldı. Bütün bunlar mahallî rahatsızlıkları arttırdı ve aralıklarla isyanlar çıktı, ancak hepsi sert askerî tedbirlerle bastırıldı. Suriye'yi tekrar kendi yönetimine almak isteyen Osmanlı ordusu Nizip'te

Haziran 1839'da bozguna uğratıldı. Bu durum, bölgede dengelerin yeniden tesis edilmesi ve belirsizliğin önlenmesi amacıyla gerçekleşen Avrupa devletlerinin müdahalesine yol açtı. Londra Antlaşması'yla Temmuz 1840'ta Osmanlı Devleti, on gün içinde kabul etmesi halinde Mısır yönetiminin Mehmed Ali Paşa ailesine verilmesini ve Akkâ vilâyetini de kaydıhayat şartıyla Mehmed Ali Paşa yönetimine devretmeyi kabul etti. Şartların on gün içinde kabul edilmemesi üzerine Mehmed Ali Paşa Suriye'nin tamamından çekilmek zorunda kaldı. Şubat 1841 itibariyle Suriye ve Filistin tekrar Osmanlı yönetimine girdi.

Suriye, Tanzimat dönemine yeni idarî yapıyla girdi. Kuzeyde Halep, merkezde Şam ve güneyde Kudüs'ten başlayarak eski Trablusşam eyaletini de içine alan Sayda vilâyetleri oluşturuldu. Yeni Sayda vilâyetinin merkezi Akkâ'dan Beyrut'a geçti. Vilâyetlerde Mısır dönemi öncesi mevcut olan eyalet divanı yerine ilgi alanı ve yetkileri genişletilmiş, gayri müslim temsilcilerin de yer aldığı bir meclis kuruldu. Suriye, İstanbul'da kararlaştırılan reformların kısa sürede uygulandığı Arap vilâyetlerinin başında gelmekteydi. Buna göre 1864 Vilâyet Nizamnâmesi bir yıl içerisinde tatbik edilerek Trablusşam, Sayda ve Şam vilâyetleri Suriye vilâyeti adı altında birleştirildi. Böylece tarihte ilk defa Şam merkezli vilâyetin resmî adı Suriye olarak belirlendi. 1872'de Kudüs'ün müstakil mutasarrıflık statüsüne geçmesi ve 1888'de Lazkiye, Trablusşam, Akkâ ve Nablus sancaklarından oluşan Beyrut vilâyetinin kurulmasıyla Suriye vilâyeti kısmen küçüldü ve bu durumu Osmanlı Devleti'nin 1918'de bölgeden çekilmesine kadar sürdü.

Tanzimat döneminde Osmanlı Devleti'nin Suriye üzerindeki kontrolünün artışına paralel olarak Avrupa'nın siyasî, ekonomik, dinî ve kültürel alanlarda etkinliği de arttı. Özellikle Fransa, İngiltere ve Rusya'nın bölge üzerindeki rekabeti mahallî gruplar arasında gerginliği arttırdı. Beyrut'un giderek uluslararası ticaretin liman şehrine dönüşmesi ve bölgedeki gayri müslimlerin Avrupa ile yapılan ticarette etkin rol oynamaları ekonomik bakımdan diğer gruplardan daha zengin konuma gelmelerini sağladı. Mısır yönetimi ve ardından uygulamaya konulan Tanzimat reformlarının azınlıkların konumunu güçlendirdiğini düşünen müslüman çoğunluk tepki göstermeye başladı. 1856 Islahat Fermanı'nın müslüman-gayri müslim eşitliğine vurgu yapması ve gayri müslimlerin haklarının korunmasına özen

gösterileceği şeklinde yorumlanması bölgedeki hıristiyanların daha cesur davranmalarına, müslümanların da tepkilerini arttırmalarına yol açtı. Fransızlar'ın desteğini alan Mârûnîler ile İngilizler tarafından desteklenen Dürzîler arasında 1860 Mayısında Lübnan'da başlayan çatışmalar Temmuz'da Şam şehrine de sıçradı ve çoğunluğu hıristiyanlardan olmak üzere yüzlerce kişi hayatını kaybetti. Çatışmaların önlenmesinde, Cezayir'in Fransa tarafından işgal edilmesinin ardından 1847'den itibaren Suriye'ye yerleşen çok sayıda Cezayirli'nin lideri Emîr Abdülkādir'in önemli katkısı oldu.

Bu durum Avrupa'da büyük tepkiyle karşılandı. Fransa 6000 askerle savaş gemilerini Beyrut'a gönderdi. Avrupa devletleri fiilen müdahale etmeden Osmanlı Devleti, Hariciye Nâzırı Keçecizâde Fuad Paşa'yı fevkalâde yetkilerle donatılmış olarak bölgeye yolladı. Fuad Paşa, olaylarda sorumluluğu bulunduğu düşünülen Şam Valisi Müşir Ahmed Paşa dahil 200 civarında kişiyi yargılayıp idam ettirdi. Aralarında Abdullah Halebî, Ömer Efendi el-Gāzî ve Muhammed Said Bey'in de bulunduğu Şam ileri gelenleri de olayları önlemek için gayret göstermedikleri gerekçesiyle sürgüne gönderildi. Benzer olayların meydana gelmesi halinde hızlı iletişim ve müdahale için Suriye ile İstanbul arasında bir telgraf hattı kuruldu. Aynı zamanda Beyrut'tan vilâyet merkezi Şam'a bir şose yol yapıldı.

1870'lere gelindiğinde Suriye merkeze daha sıkı bağlı ve İstanbul'daki gelişmeleri yakından takip eden bir vilâyete dönüşmüştü. Aralık 1876'da Kānûn-ı Esâsî ilân edildikten sonra yapılan seçimlerle oluşturulan bir ve ikinci mecliste Suriye dört mebusla temsil edildi. Doksanüç Harbi'nin ardından Şubat 1878'de Suriye valiliğine tayin edilen Cevdet Paşa'nın en önemli görevi, ağır yenilgiyle sarsılan devlet otoritesini tesis etmenin yanı sıra vilâyete gönderilen on binlerce göçmenin yerleştirilmesiydi. Savaşın olumsuz etkileri birkaç yıl sürdü ve 1878-1881 yıllarında Şam, Beyrut ve Trablusşam gibi önemli şehirlerde Osmanlı aleyhtarı ilânlar görüldü. Aralık 1878 - Ağustos 1880 tarihleri arasında Suriye valiliğinde bulunan Midhat Paşa'nın görevden alınmasında bu ilânların da etkisi olmuş görünmektedir.

Suriye, 1890'larda II. Abdülhamid yönetimine karşı muhalefetin önemli merkezlerinden biri oldu. Buradaki muhalefet mensupları sivil ve askerî görevlilerle Arap kültürünü canlandırmaya çalışan yeni tip ulemâ, yani

Selefîler olarak adlandırılan Tâhir el-Cezâirî, Cemâleddin el-Kāsımî ve Abdülhamîd ez-Zehrâvî gibi isimlerdi. Muhalif Araplar, Jön Türkler'le irtibat kuruyorlar ve meşrutiyet yönetimi içerisinde Araplar'ın ilerlemesinin sağlanacağı ve güçlü Arap kültür mirasının canlandırılacağı ümidini taşıyorlardı. Ayrıca Kādirî tarikatı mensuplarıyla mahallî eşraftan Azmzâdeler ve Geylânîzâdeler Meşrutiyetçiler'e destek vermekteydi. Suriye'de mülkiye, askeriye ve sivil kesimden Meşrutiyet taraftarlığı ve Jön Türk hareketiyle bağlantısı tesbit edilebilenler 1897'de çeşitli şekillerde cezalandırıldı.

23 Temmuz 1908'de Meşrutiyet'in yeniden yürürlüğe konmasının ardından Suriye'de bulunan siyasî sürgünler serbest bırakıldı. Orduda ve mülkiyedeki Jön Türk taraftarlarının baskısıyla Şam'da yaklaşık iki ay kutlama toplantıları ve gösteriler yapıldı. Ancak kısa süre sonra İttihatçılar'ın yönetiminden şikâyetler başladı ve Şam erken Arap milliyetçiliğinin en önemli merkezlerinden biri oldu. Bu dönemde Meclisi Meb'ûsan'da görev yapan Suriye temsilcilerinin çoğu muhalefet içinde yer aldı. Meclis dışında Suriye'de etkin kişilerden Reşîd Rızâ ve Refîk Bey el-Azm gibi önemli isimler İttihatçılar'a muhalefete başladılar. Bu iki ismin öncülüğünde Kahire'de Hizbü'l-lâmerkeziyyeti'l-idâreti'l-Osmâniyye adlı bir parti kuruldu ve Refîk Bey başkanlığını üstlendi. Parti, I. Dünya Savaşı'na kadar Suriye bölgesinde gizlice şubeler kurmayı başardı. Osmanlı Devleti'ne iletilecek reform taleplerini belirlemek üzere Haziran 1913'te Paris'te toplanan

Arap Kongresi'nin başkanı Abdülhamîd ez-Zehrâvî'nin yanı sıra katılımcılarının çoğunluğu Suriyeli idi. Kongrede dile getirilen isteklerle ilgili bir sonuç alınamadan I. Dünya Savaşı başladı ve Suriye, Osmanlı Devleti'nin önemli cephelerinden birini oluşturdu.

I. Dünya Savaşı sırasında Bahriye nâzırlığına ilâve olarak Dördüncü Ordu kumandanlığına tayin edilen Cemal Paşa, İngilizler'i Mısır'dan çıkarmak için sonuçta başarısız olacak olan 1915 ve 1916'da I. ve II. Kanal Harekâtı'nı düzenledi. Aynı dönemde erken Arap milliyetçiliği hareketine katılmış olanlara karşı sert tedbirler aldı. Savaş sırasında Fransa'nın Beyrut ve Şam konsolosluklarında ele geçirilen belgelere dayanılarak Ağustos 1915'te on bir ve Mayıs 1916'da yirmi bir kişi ayrılıkçı Arap milliyetçisi

olduğu ithamıyla askerî mahkemede yargılandı ve idam edildi. Suriye halkının Osmanlı hükümetine yabancılaşmasında Cemal Paşa'nın sert politikalarının ve idamların büyük etkisi oldu. İkinci grup idamların yapıldığı ay, İngiliz ve Fransızlar arasında akdedilen ve Sykes-Picot Antlaşması diye bilinen antlaşmayla bugünkü Suriye'nin tamamı Fransa'ya terkediliyordu. Bu sırada İngiltere'nin Mısır fevkalâde komiseri Henry McMahon ile Mekke Emîri Şerîf Hüseyin arasında Osmanlı idaresine karşı ayaklanma düzenlenmesi müzakereleri devam ediyordu. Müzakereler sonunda isyan karşılığında Şerîf Hüseyin'e Suriye'yi de içeren büyük bir Arap krallığı vaad edilmişti. İngilizler'in sağladığı para ve silâhla donatılan ve çoğunluğu bedevîlerden oluşan birliklerle Haziran 1916'da Şerîf Hüseyin isyanı başladı. Osmanlı ordusu 1917 sonunda Kudüs'ten ve 1918 Eylül sonunda Şam'dan çekildi. Halkın tepkisini çekmemek için Ekim 1918'de Şam'a Faysal kumandasındaki Arap birliklerinin girmesi planlanmışken İngiliz askerleri daha önce girince halk galeyana geldi. Ancak kısa süre sonra Faysal'ın gelişiyle sükûnet sağlandı. Şam, İngiliz-Arap kuvvetleri tarafından Ekim 1918 başında işgal edildi. Aynı ay içinde kurulan Ahmed İzzet Paşa kabinesinin Suriye dahil olmak üzere Arap vilâyetlerine iç işlerinde özerklik vererek Osmanlı Devleti yönetiminde tutma fikri Arap mebuslar tarafından sevinçle karşılandı; Emîr Şekîb Arslan gibi bazı Arap ileri gelenleri Avrupa'da bu konuda yoğun çaba sarfetti, ancak netice değişmedi. Ekim 1918 sonunda Osmanlı Devleti'nin Mondros Antlaşması'nı imzalamasıyla Suriye'deki Osmanlı yönetimi resmen sona erdi.

1918'den Günümüze Kadar. Faysal, Ekim 1918'de eski Osmanlı subaylarından Ali Rızâ Paşa başkanlığında bir hükümet kurarak Şam merkezli yönetimini şekillendirmeye başladığında bölgenin tamamının babası Şerîf Hüseyin liderliğine verileceğini bekliyordu. Zaman ilerledikçe Faysal ardarda hayal kırıklıkları yaşadı. Önce Beyrut, Fransızlar tarafından işgal edildi. Ardından 23 Ekim'de İngilizler işgal altındaki toprakları Filistin'in Ürdün nehrinin batısında kalan kısmı, Lübnan ve Filistin'in kuzeyindeki sahil kesimi ve Suriye'nin iç kesimiyle Ürdün olmak üzere üç bölgeye ayırdı. Birincisini İngilizler, ikincisini Fransızlar yöneteceklerdi, sonuncusu da Şerîf Hüseyin ailesine verilecekti. Aralık 1918'de İngiliz ve Fransız başbakanları Londra'da bir araya gelerek Suriye'nin Fransızlar'a terkedileceğini teyit ettiler. Ocak 1919'da başlayan Paris Barış

Konferansı'nda Suriye ile ilgili bir değişiklik olmadı. İngiltere'nin Kasım 1919'da Suriye'den askerlerini çekeceğini açıklaması Faysal'ın endişelerini arttırdı ve Avrupa seyahatine çıkarak Suriye üzerindeki hâkimiyet iddiasını kabul ettirmeye çalıştı, fakat başaramadı. Mart 1920'de Arap ileri gelenlerinin gerçekleştirdiği Şam Kongresi'nde Faysal, Filistin dahil Suriye kralı ilân edildi. İtilâf devletlerinin Nisan 1920 San Remo Konferansı'nda Suriye'yi Fransız manda yönetimine vermesiyle bölgede Arap-Fransız çatışmaları arttı. Temmuz 1920'de Beyrut-Şam arasında Han Meyselûn'da Fransızlar'ın Suriyeliler'i ağır bir yenilgiye uğratmasının ardından Suriye'de Faysal dönemi sona erdi ve kendisi sürgüne gönderildi.

Fransız işgali, iki yıl sonra Milletler Cemiyeti'nin onayıyla resmen manda yönetimine dönüştü. Manda yönetimi devrinde (1920-1946) Fransa ilk iş olarak Trablusşam, Beyrut ve Sayda gibi önemli şehirleri Lübnan'a dahil ederek Osmanlı dönemindeki mutasarrıflık sınırlarını Suriye aleyhine genişletti. İkinci olarak Şam ve Halep yönetimleri ayrı birer muhtar bölge diye belirlendi. 1922'de Lazkiye merkez olmak üzere Nusayrîler'in (Alevîler) yoğun olduğu kuzey bölgesiyle Dürzîler'in yoğun olduğu Havran bölgesini birer muhtar bölgeye dönüştürüp bugünkü Suriye'yi oluşturan toprakları dört idarî birime ayırdı. Parçalamanın doğurduğu mahallî tepkiyi azaltmak için 1924'te yeni bir düzenleme yapan Fransızlar Şam, Halep, Hama ve Humus'u birleştirip tek bir idare altında topladı. Böylece Sünnîler'in yoğun olduğu yerlerle Alevîler'in ve Dürzîler'in çoğunluğu oluşturduğu yerler ayrı idarî birimler haline getirildi.

Fransız manda yönetimi başından itibaren mahallî direnişle karşılaştı. 1925'e kadar meydana gelen karşı hareketler kısa sürede bastırıldı ve diğer bölgeleri etkilemesine izin verilmedi. Ancak Sultan Atraş liderliğinde Temmuz 1925'te Cebelidürûz'da başlayan isyan sonunda Fransızlar mağlûp oldu. Şam ve Humus'ta da isyanlar başladı. İlk zamanlar kontrolü kaybeden Fransızlar, Ekim 1925'te Şam'ı havadan ve karadan bombalamalarına rağmen isyan 1927 baharına kadar sürdü. 1927'de büyük askerî takviyelerle isyan bastırıldığında binlerce kişi hayatını kaybetmiş, binlercesi evsiz kalmış ve Şam'ın önemli bir kısmı harabeye dönmüştü.

İsyanın bastırılmasının ardından Fransızlar, Suriye politikalarında yumuşamaya giderken el-Kütletü'l-vataniyye adıyla meydana gelen yeni

oluşum, millî kimlik ortaya koyma sürecinde Fransızlar'la çalışmak zorunda olduğunu kabul ederek diyalog kapısını araladı. el-Kütletü'l-vataniyye üyeleri bir taraftan Fransızlar'ın bölgeden çekilerek Suriye'nin bağımsızlığını kazanmasını savunurken bir taraftan da mahallî güçlerini kaybetmemek ve Fransa çekildikten sonra yönetimi ele geçirmek için birlikte çalışma modelini uyguluyorlardı. Ancak Fransızlar'la uyumlu ilişki kurmak kolay olmadı. 1929'da oluşturulan kurucu meclisin hazırladığı anayasa Fransızlar'ca reddedildi. Bir yıl sonra Fransa kendisinin hazırladığı, manda yönetimini zayıflatıcı unsurlara karşı tedbirleri içeren anayasayı uygulamaya koydu.

1936'da Léon Blum liderliğindeki koalisyonun Fransa'da hükümeti kurmasıyla Suriye-Fransa ilişkilerinde yeni bir dönem başlatma ümidi doğdu. Aynı yılın sonunda her iki taraf heyetlerinin çalışmaları neticesinde taslak bir antlaşma imzalandı. Buna göre Fransa, Suriye'nin savunmasını üstlenmesine, hava ve kara askerî üslerini elinde tutmasına karşılık Suriye bağımsızlık için hazırlıklar yapacak ve Milletler Cemiyeti'ne üye olacaktı. 1936'da Suriye meclisince onaylanan antlaşma Fransa tarafından tasdik edilmeyince Suriye'nin bağımsızlık yolunda ilerlemesi sağlanamadı. 1939'da Suriye fevkalâde komiserinin anayasayı askıya alması ve meclisi feshetmesinin yanı sıra Fransa ve Türkiye Cumhuriyeti arasında yapılan bir antlaşma ile Hatay Türkiye sınırlarına dahil edildi.

II. Dünya Savaşı sırasında Suriye, sıkı kontrol altında tutulmanın ötesinde savaşın

olumsuz etkilerinden dolayı toplumsal ayaklanmalara sahne oldu. 1941'de açlık gösterileri siyasî bağımsızlık taleplerini beraberinde getirdi. Gerginliklerin artmasının yanı sıra İngilizler'in desteğiyle 1943'te Fransa, anayasayı tekrar yürürlüğe koymak ve seçimlerin yapılmasına rıza göstermek zorunda kaldı; ancak bütün yetkilerini devretmeye yanaşmıyordu. Bir taraftan ülkedeki etkinliğini devam ettirecek antlaşmaları imzalatmaya çalışıyor, diğer taraftan Mayıs 1945'te savaşın sona ermesinin hemen ardından bölgedeki askerî varlığını arttırıyordu. Bu baskı yeni isyanların ve çatışmaların çıkmasıyla gerginliğe dönüştü. Fransa, Şam'ı havadan ve karadan bombaladı. Çatışmaların yoğunlaşması üzerine İngiltere'nin müdahalesiyle ateşkes sağlandı, Fransa antlaşma taleplerinden

vazgeçti ve 1946 baharında Suriye'yi terketmek zorunda kaldı.

Şükrî el-Kuvvetlî liderliğindeki bağımsız Suriye 1945'te oluşturulan Arap Birliği Teşkilâtı'nın kurucu üyeleri arasında yer aldı. Ancak kendi bağımsız askerî ve sivil teşkilâtlanmasını tamamlayamadan Mayıs 1948'de kurulan İsrail ile savaşa girdi. Yenilginin sorumlusu olarak görülen yönetim, Mart 1949'da Hüsnî Zaîm liderliğinde gerçekleştirilen askerî darbe ile görevden uzaklaştırıldı. Böylece şehir eşrafının Suriye siyasetindeki hâkimiyeti kırılırken Fransızlar tarafından 1920'de kurulan Suriye Askerî Akademisi'nde yetişen taşra kökenli subayların etkili olduğu dönem başladı. Bu aynı zamanda siyasî istikrarsızlığın da habercisiydi. 1949 Ağustos ve Aralığında birincisi Muhammed Sâmî Hinnâvî, ikincisi Edîb Çiçeklî yönetiminde iki askerî darbe gerçekleşti. Çiçeklî 1954'te başka bir askerî darbe ile görevden uzaklaştırıldı.

1950'li yıllarda başta Mısır ve Irak olmak üzere diğer Arap ülkelerinde olduğu gibi Suriye'de de Arap milliyetçiliği ve panarabizm ideolojileri etkili oluyordu. Siyasî partilerden Hâlid Bektaş'ın liderliğindeki Komünist Partisi ile Mişel Eflâk ve Selâhaddin el-Bîtâr tarafından kurulan sosyalist Baas Partisi giderek güçlenmekteydi. Özellikle Baas Partisi'nin panarabist söylemleri etkili olmaktaydı. 1955'te İngiltere'nin öncülüğünde kurulan, Türkiye'nin de üyesi bulunduğu Bağdat Paktı, Suriye üzerinde baskı yaparken ülkedeki Batı karşıtlığını ve panarabist tavrı kuvvetlendirdi. Şubat 1956'da Sovyetler Birliği Suriye'ye silâh satışını başlattı. Haziran 1956'da Mısır cumhurbaşkanı olan Cemal Abdünnâsır'ın sosyalist eğilimli politikalar izlemesi ve Batı yanlısı Irak'ı Arap dünyasında etkisiz bırakma çabası giderek iki ülkeyi birbirine yakınlaştırdı. Bu yakınlaşma Şubat 1958'de Mısır ve Suriye'nin Birleşik Arap Cumhuriyeti adı altında birleşmesiyle sonuçlandı. Yeni birleşik devletin başkanı Abdünnâsır oldu. Baas ideolojisiyle Abdünnâsır liderliğinin birlikte panarabizmi başaracağı ve diğer Arap ülkelerinin de birliğe katılacağı umulurken Baas Partisi'nin kapatılmasıyla kendilerini siyaseten boşlukta hisseden Suriyeli politikacılar giderek ülke yönetiminden dışlandıklarını düşündüler. Eylül 1961'de Suriye'de gerçekleştirilen askerî ihtilâl Birleşik Arap Cumhuriyeti'ni sona erdirdi.

İhtilâlin ardından yapılan seçimlerde Baas Partisi büyük bir güç kaybına

uğrarken bağımsızlar yönetimi ele geçirdiler ve Nâzım el-Kudsî'yi cumhurbaşkanı yaptılar. Baas Partisi'nin öncülük ettiği panarabistler ve bunların etkisinde kalan subaylar arasında huzursuzluklar başladı ve 1962'de üç küçük askerî ihtilâl teşebbüsü oldu. Mart 1963'te gerçekleştirilen askerî darbeyle bağımsızların yönetimine son verildi ve Baas Partisi iktidara getirildi. Bu dönemde ordunun siyasetteki etkisi giderek arttı. Aynı zamanda bazı Sünnî subaylar önemli görevlerde bulunmakla birlikte orduda kritik görevlere giderek Baas eğilimli, başta Alevî (Nusayrî) ve Dürzî olmak üzere gayri Sünnî subaylar getirildi. Öte yandan Baasçı subaylar arasında etnik ve dinî kökenlere göre gruplaşmalar oluyordu. Yönetimde ve orduda meydana gelen gruplaşmaların doğurduğu gerginlik Şubat 1966 ihtilâli ile Salâh Cedîd ve Hâfız Esed grubunu iktidara getirdi. 1967 Arap-İsrail savaşında İsrail, Suriye'nin önemli su kaynaklarının bulunduğu Golan tepelerini işgal etti. Savaş sonrasında Cedîd'in liderliğindeki Baasçılar'ın sivil kanadı ile Esed liderliğindeki askerî kanat arasında gerginlik başladı. Sonuçta Lazkiye'nin Kardaha köyünde bir Alevî ailesinin çocuğu olarak dünyaya gelen, 1954'te Humus Askerî Akademisi'nden mezun olarak savaş pilotu olan, 1964'te Hava Kuvvetleri kumandanı ve 1966'dan beri Savunma bakanlığı görevlerini sürdüren General Hâfız Esed, Kasım 1970'te gerçekleştirilen bir askerî ihtilâlle iktidarı ele geçirdi. Mart 1971'de yapılan seçimde yedi yıl süreyle ilk cumhurbaşkanlığı görevini üstlendi.

1971'den 10 Haziran 2000 tarihinde ölümüne kadar yedişer yıl arayla yapılan her seçimde geçerli oyların neredeyse tamamını alarak cumhurbaşkanı seçilen Hâfız Esed döneminde Suriye'de, Baas Partisi'nin sosyalist fikirlerine dayalı devletçi ekonomi anlayışında esneklik sağlanarak özel sektöre daha fazla imkân tanınmak suretiyle siyasî istikrar ve ekonomik büyüme temin edilmeye çalışlıdı. Esed döneminde şehirli Sünnî müslüman çoğunluğun yönetimdeki etkisi sınırlandırıldı, taşra kökenli ve gayri Sünnî unsurlara dayanan bir yönetim kadrosu oluşturuldu. Bu politikaya karşı özellikle Şam, Halep, Hama ve Humus gibi şehirlerde gelişen muhalefet Müslüman Kardeşler hareketinin de etkisiyle zaman zaman isyana dönüştü (Hama isyanı 1982). Aynı dönemde Suriye, İsrail'e karşı verdiği mücadelede mevcut durumu değiştiremezken Lübnan üzerinde etkili olmayı başardı. İsrail'e karşı elde edilebilecek başarıda ordunun gücü önem kazandığından asker sayısı yükseltildi (1980'lerde 400.000).

Sovyetler Birliği'nden temin edilen askerî teknolojiyle silâh gücü de arttırıldı. Mısır ile ortaklaşa gerçekleştirilen Ekim 1973 İsrail savaşında kısmî başarılar elde edildiyse de Golan tepelerindeki İsrail işgali devam ettiği gibi bölgenin en önemli şehri olan Kuneytıra, İsrail ordusu tarafından yaşanamaz hale getirildi. Aralık 1981'de İsrail Golan'ı ilhak ettiğini açıkladı. Golan tepelerinin iadesi için 2008'de Türkiye aracılığı ile yapılan Suriye-İsrail dolaylı görüşmeleri henüz somut bir sonuç vermedi.

Suriye'nin askerî gücü iç savaş içindeki Lübnan üzerinde nüfuzunu kuvetlendirdi. Ancak özellikle Suriye'nin desteğiyle gerçekleşen Ekim 1989 Tâif Antlaşması'yla Lübnan'da iç savaşın sona ermesinden itibaren Lübnan'daki Suriye askerî varlığı tartışma konusu oldu. Lübnan Başbakanı Refîk el-Harîrî'nin Şubat 2005'te bir suikast neticesinde öldürülmesinin ardından yoğunlaşan uluslararası baskıya direnemeyen Suriye aynı yıl Lübnan'daki askerlerini geri çekti. Lübnan siyaseti üzerinde etkinliği ise hâlâ sürmektedir.

Hâfız Esed'in ölümüyle oğlu Beşşâr Esed 2001'de yapılan referandumla Suriye cumhurbaşkanı seçildi. Yeni dönemde Suriye, 2003'te Irak'ı işgal eden Amerika Birleşik Devletleri ile gergin ilişkilere sahip iken uzun yıllar çeşitli seviyelerde anlaşmazlıklar yaşadığı Türkiye ile iyi ilişkiler kurdu. Suriye 2008 yılı itibariyle siyasî istikrar, demokratikleşme ve ekonomik büyümesini sürdürme çabalarının yanı sıra giderek dışarıya daha açık olma, İsrail ve Amerikan baskısına karşı başta Türkiye ve İran olmak üzere Avrupa ülkeleri, Rusya ve Çin ile ilişkilerini geliştirme çabalarını devam ettirmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ayn Ali, Kavânîn-i Âl-i Osmân, s. 24-25; Suriye Vilâyeti Salnâmesi (1286 ve 1318), tür.yer.; Cevdet, Târih, I, 307-338; II, 32-40, 43-44; III, 103-107; VII, 11-28, 137-141, 270-275; IX, 201-204, 302-307; XI, 18; XII, 74; Selâhaddin el-Müneccid, Vülâtü Dımaşḳ fî ʿahdi'l-ʿOs̱mânî, Dımaşk 1949;

U. Heyd, Ottoman Documents on Palestine (1552-1615): A Studey of the Firman According to the Mühimme Defteri, Oxford 1960; P. M. Holt, Egypt and the Fertile Crescent: 1516-1922, London 1966; Abdul-Karim Rafeq, The Province of Damascus: 1723-1783, Beirut 1966; Halûk Ülman, 1860-1861 Suriye Buhranı, Ankara 1966; Moshe Ma'oz, Ottoman Reform in Syria and Palestine: 1840-1861, Oxford 1968; Abdülazîz M. Avad, el-İdâretü'l-ʿOs̱mâniyye fî vilâyeti Sûriyye, Kahire 1969; Zeine N. Zeine, The Emergence of Arab Nationalism, New York 1973; A. Birken, Die Provinzen des Osmanischen Reiches, Wiesbaden 1976, s. 242-247; İ. Metin Kunt, Sancaktan Eyalete, İstanbul 1978, s. 129, 141-142, 158-159, 189; Yûsuf el-Hakîm, Sûriyye ve'l-ʿahdü'l-ʿOs̱mânî, Beyrut 1980; a.mlf., Sûriyye ve Lübnân fî ʿahdi Âl-i ʿOs̱mân, Beyrut 1980; a.mlf., Sûriyye ve'l-ʿahdi'l-Fayṣalî, Beyrut 1980; K. K. Barbir, Ottoman Rule in Damascus: 1708-1758, Princeton 1980; M. Adnan Bakhit, The Ottoman Province of Damascus in the Sixteenth Century, Beirut 1982; P. Seale, The Struggle for Syria, London 1986; a.mlf., Asad of Syria: The Struggle for the Middle East, London 1988; P. S. Khoury, Syria and the French Mandate, Princeton 1987; Ali Sultân, Târîḫu Sûriyye: 1908-1920, Dımaşk 1987, I-II; N. N. Lewis, Nomads and Settlers in Syria and Jordan: 1800-1980, Cambridge 1987; D. Hopwood, Syria 1945-1986, London 1988; D. D. Commins, Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria, Oxford 1990; B. Abu-Manneh, "The Establishment and Dismantling of the Province of Syria, 1865-1888", Problems of the Modern Middle East in Historical Perspective: Essays in Honour of Albert Hourani (ed. J. P. Spagnolo), Reading 1992, s. 7-26, 110-156; Sebahattin Samur, İbrahim Paşa Yönetimi Altında Suriye, Kayseri 1995; Hasan Kayalı, Jön Türkler ve Araplar, İstanbul 1998; Ekmeleddin İhsanoğlu, Suriye'de Modern Osmanlı Sağlık Müesseseleri, Hastahaneler ve Şam Tıp Fakültesi, Ankara 1999; Modern Syria: From Ottoman Rule to Pivotal Role in the Middle East (ed. Moshe Ma'oz v.dğr.), Brighton 1999; Ali Fuad Erden, Birinci Dünya Harbi'nde Suriye Hatıraları (haz. Alpay Kabacalı), İstanbul 2003; M. Kürd Ali, Bir Osmanlı-Arap Gazetecinin Anıları (trc. İbrahim Tüfekçi), İstanbul 2006; B. Lewis, "Ottoman Land Tenure and Taxation in Syria", St.I, L (1979), s. 109-124; J. McCarthy, "The Population of Ottoman Syria and Iraq, 1878-1914", AAS, XV (1981), s. 3-44; A. Groiss, "Minorities in a Modernizing Society: Secular vs. Religious Identities in Ottoman Syria, 1840-1914", Princeton Papers, III, New Jersey 1994, s. 39-70; Ş. Tufan Buzpınar,

“Suriye’ye Yerleşen Cezayirlilerin Tâbiiyeti Meselesi (1847-1900)”, İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 1, İstanbul 1997, s. 91-106; a.mlf., “Osmanlı Suriyesi’nde Türk Aleyhtarı İlânlar ve Bunlara Karşı Tepkiler, 1878-1881”, a.e., sy. 2 (1998), s. 73-89; a.mlf., “Ahmet Cevdet Paşa’nın Suriye Valiliği”, Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi, sy. 9, İstanbul 2003, s. 37-52; H. Lammens - [Fikret Işıltan], “Suriye”, İA, XI, 60-64; a.mlf. - [C. E. Bosworth], “al-Shām”, EI^2 (İng.), IX, 269-273; a.mlf., “al-Shām”, a.e., IX, 273-275; V. Perthes, “al-Shām”, a.e., IX, 275-277; Feridun Emecen, “Canbirdi Gazâlî”, DİA, VII, 141-143.

Şit Tufan Buzpınar

III. KÜLTÜR ve MEDENİYET

1. Eğitim ve Öğretim. Fetihten Osmanlılar’a Kadar. Eski bir kültür ve medeniyet merkezi olan Suriye, İslâm’ın doğuşundan önceki asırlarda bu önemini kaybetmişti. Bölgede Bizans’ın vasalı olarak hüküm süren ve ana dilleri Arapça’nın yanında Ârâmîce’yi de öğrenen Gassânîler, Bizans kültürünün etkisi altında kalarak Hıristiyanlığı kabul etmişlerdi. Kalıntıları günümüze ulaşan önemli mimari eserler yapmış olmalarına rağmen Gassânîler’in ilim ve düşünce hayatına dair kayda değer bir şey bilinmemektedir. Bu dönemde Suriye’de Hicaz bölgesinde olduğu gibi sadece şiirde önemli bir gelişme yaşanmış ve şairler saray tarafından desteklenmiştir. Nitekim kendisi de iyi bir şair olan son Gassânî hükümdarı Cebele b. Eyhem şairleri etrafına toplamıştı.

Fetih orduları içinde Suriye’ye gelen ve fethedilen merkezlere yerleşen sahâbîler bölgede İslâm’ın öğretilmesinde ve yayılmasında önemli rol üstlenmiştir. Dımaşk Valisi Yezîd b. Ebû Süfyân’ın bölgede İslâm’ı öğretecek muallimler istemesi üzerine Hz. Ömer ashabın ileri gelenlerinden Muâz b. Cebel, Ebü’d-Derdâ ve Ubâde b. Sâmit’i Suriye’ye göndermişti. Başta bu üç sahâbî olmak üzere Suriye’ye yerleşen veya bir süre orada yaşayan sahâbîler bölgede İslâm’ın öğretilmesinde büyük rol oynamış, Suriye’de ilk ilim halkaları bu sahâbîlerin etrafında kurulmuştur. Bu alanda en etkili olan sahâbî Dımaşk kadılığı görevini de yürüten Ebü’d-Derdâ’dır.

Ebû Zer el-Gıfârî, Suriye ve Filistin fakihi diye tanınan Abdurrahman b. Ganm, Fedâle b. Ubeyd öne çıkan diğer isimlerdir. Hz. Osman tarafından istinsah ettirildikten sonra Dımaşk'a gönderilen Kur'an nüshasını okutmak için Mugīre b. Ebû Şihâb görevlendirilmiştir. Bu dönemde Suriye'deki camilerde kurulan ilim halkalarının ilk basamağını küttâb adı verilen, okuma yazmanın öğretildiği mektepler oluşturmaktaydı. İslâm'ın ilk yıllarında ilmî hayat dinî pratiklerle ilgili zaruretlerin giderilmesiyle İslâm'ın öğretilmesi ve anlaşılmasına yönelik olarak daha ziyade Kur'an, fıkıh, hadis ve siyer sahasına hasredilmişti. Bunun yanında Arap olmayanların İslâm'ı kabul etmesiyle birlikte Kur'an'ın doğru okunmasına ve Arapça'ya dair çalışmalar başlamış ve giderek artmıştır.

Emevîler döneminde büyük gelişme gösteren kıraat ilminde Suriyeli âlimler önemli yer tutar. Yedi kıraat imamından biri olan İbn Âmir el-Yahsûbî ve Şam kārii diye tanınan Ebü'd-Derdâ'nın talebesi Atıyye b. Kays ed-Dımaşkī Suriye'de yetişmiştir. Bölgede bazı aralıklarla uzun süre kaldığı için Hicaz ve Suriye bölgesi âlimi olarak tanınan İbn Şihâb ez-Zührî hadislerin tedvininde, siyer ve megāzî çalışmalarında önemli rol oynamıştır. Dımaşk Kadısı Ebû İdrîs el-Havlânî de meşhur bir muhaddisti. Emevîler devrinde Suriye, tahsilini Medine'de tamamlayan Halife Ömer b. Abdülazîz ve Mekhûl b. Ebû Müslim gibi büyük fakihlerle meşhur olmuştur. Öte yandan Suriye bölgesi, siyer ve megāzî çalışmaları bakımından Medine'den sonra ikinci sırada gösterilmiş, bunun Hz. Peygamber'in gazvelerinden bazılarını Suriye civarına gerçekleşmesiyle ilgili olduğu söylenmiştir. Tarih alanındaki ilk çalışmalarda fetihler konusuna büyük önem verilmiştir. Zührî, Evzâî ve Ubâde b. Nüsey eş-Şâmî, Emevîler devrinde bölgede megāzî ve tarih çalışmalarının

öncüleri olmuştur. Ömer b. Abdülazîz, Dımaşk'a davet ettiği Âsım b. Ömer b. Katâde'yi Ümeyye Camii'nde siyer ve megāzî anlatmakla görevlendirmiştir. Bu alandaki ilk telifler megāzî ile ilgilidir. Kelâm ilminin doğuşunu hazırlayan Kaderiyye ve Cebriyye gruplarının oluşmasında da Suriyeli âlimlerin rol oynadığı görülmektedir. Bu iki grubun öncülerinden kabul edilen Gaylân ed-Dımaşkī ile Ca'd b. Dirhem Suriye'de yaşamışlar ve görüşlerini sınırlı da olsa yayma imkânı bulmuşlardır.

Suriye'de özellikle tıp, kimya, felsefe ve astronomi gibi alanlarda kadîm

medeniyetlerden yapılan ilk tercümeler, Emevî hânedanına mensup Humus Valisi Hâlid b. Yezîd b. Muâviye tarafından desteklenmiştir. İskenderiyeli bir rahip olan Maryânos'u (Marianos Romenus) Suriye'ye getirterek özellikle kimya, tıp ve astronomiyle ilgili kitapların tercümesini yaptıran ve zengin bir kütüphaneye sahip olan Hâlid b. Yezîd'in kimya ile alâkalı risâleler telif ettiği söylenmektedir. Bu dönemde Dımaşk'ta bir rasathânenin varlığı bilindiği gibi Halife I. Velîd'in cüzzamlılar için bir hastahane yaptırdığı kaydedilmektedir. Medih ve hiciv türünün geliştiği, şiirin aynı zamanda siyasî bir propaganda aracına dönüştüğü Emevîler devrinde Suriye'de saray çevresinde önemli şairler yetişmiştir. Emevî hânedanı mensuplarından destek gören ve halifelerin sarayında yaşayan hıristiyan Arap şairi Ahtal ile genellikle yönetimi savunan şiirler söyleyen Adî b. Rikā‘ ed-Dımaşkī bunlardandır.

Abbâsîler zamanında Suriye, İslâm'ın siyasî ve idarî merkezi olma niteliğini kaybetmekle birlikte hâlâ ilim seyahatlerinin yapıldığı bir bölge konumundaydı. Emevîler'in son dönemiyle Abbâsîler'in ilk döneminde Suriye'de yetişen ve bölgenin otoritesi sayılan en önemli âlim Evzâiyye mezhebinin kurucusu fakih ve muhaddis Evzâî'dir. Selef itikadının temsilcisi olan Evzâî bölgedeki Kaderiyye ve Cebriyye akımlarına şiddetle karşı çıkmıştır. Mezheplerin teşekkül ettiği Abbâsîler devrinde Suriye'de en fazla Şâfiî ve Hanefî mezhepleri yayılmıştır. Aynı dönemde Suriye'de Şîa inancının yaygınlaştığı şehirler arasında Selemiye öne çıkmaktadır. Evzâî'nin ardından bölgede yetişen ünlü hadis âlimleri arasında İsmâil b. Ayyâş ve Saîd b. Abdülazîz dikkat çekmektedir. II. (VIII.) yüzyılda Suriye'de öne çıkan fakihlerin başında Yahyâ b. Hamza el-Kādî, İsmâil b. Ebü'l-Muhâcir, Süleyman b. Mûsâ el-Ümevî, Muhalled b. Hasan, Abbas b. Yezîd, Şuayb b. İshak, Yezîd b. Abdurrahman ve Yahyâ b. Yahyâ el-Gassânî gelmektedir.

Öte yandan aslen Suriyeli pek çok âlim ilim yolculukları için gittikleri Bağdat gibi ilim ve kültür merkezlerine yerleşmiştir. Buna karşılık Irak, Mısır ve Endülüs'ten birçok âlim hadis almak üzere daha ziyade hadis âlimleriyle meşhur olan Suriye'ye gelmiştir. Bölgenin bu şöhreti kazanmasında etkili olan Suriyeli hadis âlimleri arasında Muhammed b. Velîd ez-Zübeydî ile Dımaşk'ta uzun süre kalmış olan Ebû İshak el-Fezârî sayılabilir. Abbâsî Devleti'nin ilk döneminde meşhur olan şairlerin başında

Abdülmelik b. Abdürrahîm el-Hârisî, Mansûr enNemerî, Ebû Ali et-Tenûhî geliyordu. Abbâsîler devrinde Suriye'de önemli tarihçiler yetişmiştir. Tarih alanında risâleler yazdığı bilinen Dımaşklı tarihçi Velîd b. Müslim, Yahyâ b. Saîd b. Ebân el-Ümevî, İbn Âiz, Mahmûd b. Semî' ve Ebû Müshir öne çıkan isimlerdendir. Ebü'l-Haccâc Şemseddin Yûsuf ed-Dımaşkī IV. (X.) yüzyılda yaşayan tarihçiler arasında önemli bir yer tutar. Özellikle Hamdânî Hükümdarı Seyfüddevle döneminde Kuzey Suriye'de edebî hayat önemli gelişme kaydetmiştir. Bağdat'taki anarşi sebebiyle 330'da (941) Suriye'ye göç eden Türk filozofu Fârâbî de ömrünün son yıllarını Hamdânîler'in hâkimiyeti altındaki Suriye'de geçirmiştir. Halep hatibi İbn Nübâte el-Hatîb, 318'de (930) bölgeye gelen şair Mütenebbî, Ebû Firâs el-Hamdânî, ünlü Arap filozofu ve şairi Ebü'l-Alâ el-Maarrî, Hamdânîler devri Suriye'sinin en önemli simalarıdır.

Fâtımîler, Kahire'de kurmuş oldukları dârülilmin küçük örneklerini Dımaşk, Halep gibi şehirlerde tesis etmekle birlikte bunlar Şîa propagandasının yapıldığı müesseseler olmaktan öteye gidememiş ve zaman içerisinde önemlerini kaybederek kapanmıştır. Aynı dönemde İslâm dünyasının doğusunda yaygınlaşan medreseler Ehl-i sünnet kültürünü güçlendirme misyonu üstlenmiştir. Suriye Selçukluları zamanında Şücâüddevle Sâdır'ın Dımaşk'ta inşa ettirdiği ilk Hanefî medresesi olarak bilinen Sâdıriyye Medresesi'yle başlayan bu süreç Böriler tarafından devam ettirilmiş ve Dımaşk'ta beşi Hanefîler'e, biri Şâfiîler'e ait olmak üzere medreseler yaptırılmıştır. Halep'te Selçuklular tarafından 510 (1116) yılında ilk medresenin inşasına başlanmış ve 517'de (1123) Artuklular zamanında tamamlanmıştır. Sünnî mezheplere ait bu medreseler sayesinde ilim ve fikir hayatı canlanmıştır. Öte yandan Halep Selçuklu Meliki Rıdvân b. Tutuş'un şehirde Bâtınîler için bir dârüdda've yapılmasına izin verdiği belirtilmektedir. Daha sonra Nûreddin Mahmud Zengî medrese geleneğini hızlandırarak devam ettirmiş, Fâtımî hâkimiyeti altında kalan Suriye'de Ehl-i sünnet ilkelerini canlandırmak amacıyla çok sayıda medrese yaptırmıştır. Dımaşk'ta Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir için ilk dârülhadisi (Nûriyye Dârülhadisi), aynı zamanda tıp eğitiminin de verildiği ilk hastahaneyi (Bîmâristânü'n-Nûrî) kuran hükümdar olan Nûreddin Zengî Halep, Humus, Hama ve Ba'lebek'te medreseler inşa ettirmiştir. Ayrıca Benî Ümeyye Camii, dârülhadis, Bîmâristânü'n-Nûrî ve Halep Ulucamii'nde zengin kütüphaneler oluşturulmuştur. Böylece Haçlı seferleri

ve bölgedeki istikrarsızlık yüzünden Suriye'de zayıflamış olan ilim ve düşünce hayatı özellikle Nûreddin Zengî'nin katkılarıyla önemli bir gelişme sürecine girmiştir. Açılan medreseler ve bunlara tahsis edilen vakıflar dolayısıyla pek çok âlim ilim öğrenmek ve ders vermek üzere Suriye'ye yönelmiş, Kâsânî gibi birçok âlim bu dönemde Suriye'ye yerleşmiştir. Bu devirde Suriye'de yetişen tarihçiler arasında en önemlileri İbnü'l-Kalânisî ve Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir'dir. Âlimlerin gelişi Selâhaddîn-i Eyyûbî döneminde daha da hızlanmış, Selâhaddin'in âlim devlet adamları Kādî el-Fâzıl ve İmâdüddin el-İsfahânî bunlar arasında yer almıştır. Zengîler devrinde Suriye'de yetişen veya buraya yerleşen âlimler arasında tefsirde Alemüddin es-Sehâvî, hadis ve tarihte İbn Asâkir, fıkıhta Şam Kādılkudâtı Kemâleddin b. Muhammed eş-Şehrezûrî ile oğlu Ebû Hâmid Muhyiddin eş-Şehrezûrî ve yeğeni Ziyâeddin Kāsım b. Yahyā eş-Şehrezûrî, Kutbüddin en-Nîsâbûrî, İbn Ebû Asrûn, Bahâeddin İbn Şeddâd, Muvaffakuddin İbn Kudâme ve İbnü'l-Müneccâ sayılabilir.

Selâhaddîn-i Eyyûbî, Zengîler'in bölgede Sünnîliği güçlendirme politikasını devam ettirmiştir. Fâtımîler döneminde yaygınlaşan Bâtınî mezheplerle mücadele etmek için dört Sünnî mezhebe dayalı eğitimin yapıldığı pek çok medrese daha kurulmuştur. Ayrıca dârülhadis ve dârülkur'an adını taşıyan ihtisas medreseleri yaptırılmıştır. Bölgedeki hankah, ribât ve zâviyelerin sayısı artmıştır. Buralarda tasavvufî eğitimin yanı sıra diğer dinî ilimler de okutuluyordu. Suriye'de Eyyûbîler zamanında Selâhaddîn-i Eyyûbî'den sonra da pek çok medrese açılmıştır. Bunlar arasında Dımaşk'ta Azîziyye, Âdiliyye, Eşrefiyye dârülhadisleriyle Mühezzebüddin ed-Dahvâr'ın tıp medresesi sayılabilir. Bu devirde

sadece Dımaşk'ta doksan, Halep'te on beşten fazla fıkıh medresesinin bulunduğu kaydedilmektedir. Şehirde kütüphaneler gelişmeye devam etmiştir. Eyyûbîler döneminde Suriye'de yaşayan âlimler arasında fıkıhta Abdülmuttalib b. Fazl el-İftihâr el-Hâşimî, fıkha dair pek çok eserin müellifi Mahmûd b. Ahmed el-Hasîrî, Ahmed b. Halîl b. Saâde el-Hûyî, vahdet-i vücûd felsefesinin en büyük mümessili Muhyiddin İbnü'l-Arabî, İbnü'l-Hanbelî, İbn Ebü'd-Dem, İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, Hüsrevşâhî, fakih ve tarihçi Sıbt İbnü'l-Cevzî, İzzeddin b. Abdüsselâm, Kitâbü'r-Ravżateyn müellifi Ebû Şâme önemlidir. Bu devirde bölgede Cezayir'den gelerek Dımaşk'a yerleşen İbn Mu'tî ile Ebû Bekir Nûreddin el-İs'irdî ve

Reşîdüddin el-Fârikī gibi dilci, şair ve edipler de yetişmiştir. Eyyûbîler zamanında Suriye'de en çok gelişme tarihçilik alanında görülmüştür. Eyyûbî sultan ve meliklerinin tarihçilere verdikleri destek sebebiyle hem mahallî hem umumi tarih ve tabakat alanlarında pek çok eser telif edilmiştir. Dönemin tarihçilerinin başında İmâdüddin el-İsfahânî'nin el-Berḳu'ş-Şâmî adlı eserine bir zeyil yazan Bündârî, et-Târîḫu'l-Manṣûrî'nin yazarı İbn Nazîf el-Hamevî, Buġyetü'ṭ-ṭaleb ile Zübdetü'l-Ḥaleb müellifi İbnü'l-Adîm, İzzeddin İbn Şeddâd ve İbn Vâsıl gelir. Felsefe, matematik, astronomi ve tıp alanlarında ise İbn Ebû Usaybia'nın amcazâdesi Reşîdüddin Ali b. Hasan b. Ebû Usaybia, İbn Fellûs, botanikçi ve hekim Reşîdüddin İbnü's-Sûrî, botanikçi ve eczacı İbnü'l-Baytâr, ʿUyûnü'l-enbâʾ fî ṭabaḳāti'l-eṭıbbâʾ adlı eseriyle meşhur göz hekimi ve biyografi yazarı İbn Ebû Usaybia sayılabilir.

İlmî çalışmalara büyük destek veren Memlük sultanları, diğer bölgelerde olduğu gibi başta Dımaşk olmak üzere Suriye şehirlerinde çok sayıda cami, medrese, hankah ve ribât inşa ettirerek buralara zengin vakıflar tahsis etmiş, devlet adamlarının onları örnek almasıyla dört mezhebe ait fıkıh medreselerinin sayısı büyük rakamlara ulaşmıştır. Memlükler devrinde özellikle hadis alanında ilmî hareketin en yoğun merkezi haline gelen Dımaşk'taki medreselerin sayısının 150'nin üzerine çıkması bu gelişmenin kuvvetli bir delili sayılır. Buna eğitim ve öğretim faaliyetlerinin devam ettiği cami ve türbelerle hankah, ribât ve zâviyeleri de eklemek gerekir. Bu medreseler arasında dinî ilimlerin yanı sıra özellikle tıbba tahsis edilmiş olanlar da bulunmaktaydı. Halep şehri de önemli bir ilim merkezi haline gelmişti. Moğol istilâsı sonucu Anadolu, Irak ve İran'dan, yine sıkıntılı bir dönem yaşayan Endülüs ve Kuzey Afrika'dan gelen İslâm ulemâsının Suriye şehirlerine yerleşmesi bölgede ilmî hareketin canlanmasında etkili olmuştur. Memlükler döneminde Suriye'de medreselerin yaygınlaşmasına paralel olarak ilmî hareketin çok ileri bir seviyeye ulaştığı görülmektedir. Özellikle dinî ilimler, Arap dili ve edebiyatı, tarih ve terâcim alanlarında İslâm dünyasında o güne kadar görülmemiş derecede eser telif edilmiş, bu ilmî harekete en çok katkıda bulunan şehir Dımaşk olmuş, hatta bazı ilim dallarında başşehir Kahire'yi geride bırakmıştır. Bu devirde Suriye'de özellikle dinî ilimlerde çok sayıda âlim yetişmiştir. Kıraat alanında ünlü âlimlerden Dımaşklı İbnü'l-Cezerî, tefsirde Hama Kadısı İbnü'l-Bârizî, tarihçi ve müfessir Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, terâcimle ilgili eserleriyle meşhur

Dımaşklı müfessir Bikāî temayüz etmiştir. Altın devrini yaşadığı kabul edilen hadis alanında yetişen Suriyeli en önemli sima Nevevî'dir. Teẕhîbü'l-kemâl'in müellifi şeyhülmuhaddisîn Mizzî, İbn Receb, hadis ilminin yanı sıra tarih ve terâcime dair çok sayıda eser telif eden Zehebî diğer meşhur muhaddislerdir. Memlükler döneminde yaşayan Suriyeli ünlü fakihler arasında İzzeddin b. Abdüsselâm, İbnü'l-Vekîl, İbnü'z-Zemlekânî, Bedreddin İbn Cemâa, Tâceddin es-Sübkî, Takıyyüddin İbn Teymiyye, Şemseddin İbn Abdülhâdî, İbn Kayyim el-Cevziyye öne çıkmaktadır. Bu devirde Suriye'de önemli dilciler de yetişmiştir. Arap dili alanında en önemli âlimlerden sayılan İbn Mâlik et-Tâî, Dımaşk ve Halep medreselerinde müderrislik yapmış ve Dımaşk'ta vefat etmiştir. Memlükler'in Şam nâibi Tengiz, Suriye'de ilim ve imar faaliyetlerine önemli katkılarda bulunduğu gibi Dımaşk'ta Nûreddin Zengî'nin yaptırdığı hastahanelere ilâve olarak yeni hastahaneler inşa ettirmiştir. Tıp eğitiminin de yapıldığı bu hastahanelerde Reşîdüddin Ebû Huleyka, Ali b. Yûsuf b. Haydara er-Rehâbî, ömrünün önemli bir kısmını Eyyyûbîler zamanında geçiren göz hekimi ve biyografi yazarı İbn Ebû Usaybia, İbnü'l-Lebbûdî, Muhammed b. Abbas ed-Düneysirî, İbnü'n-Nefîs gibi tıp âlimleri yetişmiştir. Kozmografya ve coğrafya alanında Şeyhürrabve ed-Dımaşkī, matematik, astronomi gibi dallarda Muhammed b. Ahmed el-Huveyyî, Muhammed b. Ahmed el-Mizzî, mantıkçı Kutbüddin er-Râzî, İbnü'ş-Şâtır gibi âlimler sayılabilir. Memlük dönemi Suriye'si Mısır'la birlikte İslâm tarihçiliğinin zirvesini teşkil eder. Bu devirde Suriye'de yetişen tarihçiler arasında aynı zamanda Suriye kādılkudâtı olan İbn Hallikân, Ebü'l-Fidâ, Birzâlî, Zeynüddin İbnü'l-Verdî, Safedî, İbn Şâkir el-Kütübî, İbn Habîb el-Halebî, İbnü'ş-Şıhne, Takıyyüddin İbn Kādî Şühbe, Şemseddin İbn Tolun, Şehâbeddin İbn Arabşah ve Nuaymî dikkati çeken müelliflerdendir. Bu devirde ansiklopedist veya derlemeci olarak nitelendirilen âlimler tarafından da geniş hacimli pek çok eser telif edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I-IX, tür.yer.; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), III, 20-270; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, tür.yer.; İbn Asâkir,

Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), I-XL, bk. İndeks; İbnü'l-Adîm, Buġyetü'ṭ-ṭaleb (Zekkâr), I-XII, bk. İndeks; Ebû Şâme, eẕ-Ẕeyl ʿale'r-Ravżateyn, tür.yer.; İbn Hallikân, Vefeyât, I-VIII, bk. İndeks; Safedî, el-Vâfî, I-XXVIII, tür.yer.; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris, Beyrut 1990, I-II; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, I-IV, tür.yer.; N. Elisséef, Nūr ad-Dīn, Damas 1967, I-III, tür.yer.; Şevkī Dayf, Târîḫu'l-edeb, VI, tür.yer.; I. M. Lapidus, Muslim Cities in the Later Middle Ages, Cambridge 1967, tür.yer.; M. Cemâleddin Sürûr, Târîḫu'l-ḥaḍâreti'l-İslâmiyye fi'ş-Şarḳ, Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 223-244; Emîne Baytâr, el-Ḥayâtü's-siyâsiyye ve ehemmü meẓâhiri'l-ḥaḍâre fî Bilâdi'ş-Şâm, Dımaşk 1980, s. 374-397; Hasan Şümeysânî, Medârisü Dımaşḳ fi'l-ʿaṣri'l-Eyyûbî, Beyrut 1403/1983; M. Kürd Ali, Ḫıṭaṭü'ş-Şâm, Dımaşk 1403/1983, IV, 3-89; İsmail Yiğit, Emevîler Devrinde (41-132/661-750) İlmî Hareket (doktora tezi, 1983), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 41-42, 153, 197, 207, 210-215; a.mlf., Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlûkler, İstanbul 1991, VII, 243-366; Ahmed İsmâil Ali, Târîḫu Bilâdi'ş-Şâm, Kahire 1984, s. 335-355; Coşkun Alptekin, Dimaşk Atabegliği (Togteginliler), İstanbul 1985, s. 176-184; Ramazan Şeşen, Salâhaddin Eyyûbî ve Devlet, İstanbul 1987, s. 337-437; a.mlf., Salâhaddin'den Baybars'a Eyyûbîler-Memluklar (1193-1260), İstanbul 2007, s. 335-403; Ömer Mûsâ Bâşâ, el-Edeb fî Bilâdi'ş-Şâm: ʿUṣûrü'z-Zengiyyîn ve'l-Eyyûbiyyîn ve'l-Memâlîk, Beyrut 1989; Mehmet Akbaş, Sahâbenin İslâm'ı Tebliği (Suriye Örneği), (doktora tezi, 2007), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 9-77, 204-218.

Cengiz Tomar

Osmanlılar'dan Günümüze.

Osmanlılar döneminde Suriye'de ilmî ve fikrî hayat Memlük döneminin tabii bir devamı niteliği taşır. Henüz yeterince araştırılmayan bu dönemi Arap edebiyatı tarihçileri genellikle bir çöküş devri olarak adlandırırlar. Arap bölgelerinin Osmanlı hâkimiyetine geçmesiyle birlikte ilim ve kültür hayatının ekseninin başşehir İstanbul'a kaydığı anlaşılmakla birlikte son dönemde Ömer Ferruh ve Ömer Mûsâ Paşa'nın yaptığı çalışmalar (bk. bibl.) bu devirde Suriye'de

canlı bir ilmî ve kültürel hayatın varlığını ortaya koymaktadır. Suriye'deki Memlük medreselerinin pek çoğu eğitim faaliyetini sürdürdüğü gibi Osmanlı sultanları ve beylerbeyileri tarafından yeni medreseler açılmış ve Osmanlılar medreselerin işleyişine pek müdahale etmemiştir. Bazı durumlarda medreselere Türk yöneticiler tayin etmekle birlikte, müderrisler genellikle mahallî ulemâdan seçilmekteydi. Bazı Suriyeli âlimler müderris olarak görev almak veya daha üst bir görev elde etmek amacıyla İstanbul'a gidiyorlardı. Ayrıca Suriye'ye tayin edilen Türk idarecilerin de genellikle mahallî ulemâ ile dost oldukları ve derslerine katıldıkları bilinmektedir. Yine Osmanlılar döneminde Dımaşk, Halep gibi Suriye'nin büyük şehirleri merkez olma özelliklerini korumuştur. Ahmed b. Muhammed el-Makkarî Dımaşk'a geldiğinde büyük ilgiyle karşılanmış ve Emeviyye Camii'nde Dımaşk ulemâsının katıldığı dersler vermişti, Özellikle İstanbul'dan Dımaşk'a yönelik ilmî hareketlilik mevcuttu. Suriyeli talebeler ve âlimler İstanbul, Kahire, Bağdat, Mekke ve Medine gibi şehirlere ilim amacıyla gidiyorlardı.

XIX. yüzyılda modern eğitim kurumları açılmadan önce eğitim ve öğretim faaliyeti medreselerin yanı sıra cami, tekke, hankah ve türbelerle âlimlerin evlerinde yapılıyordu. Camilerdeki dersler halka açıktı. Suriye'nin en saygın ilmî kurumu Dımaşk'taki Emeviyye Camii ile Kanûnî Sultan Süleyman'ın Mimar Sinan'a inşa ettirdiği Süleymaniye Külliyesi olmuştur. Medreselerde İslâmî ilimlerin yanı sıra astronomi, tıp, felsefe ve matematik okutuluyordu. Osmanlı döneminde faal olan ve kaynaklarda sıkça adı geçen medreseler arasında Âdiliyye, Berrâniyye, Fârisiyye, Takviyye, Cevvâniyye, Mukaddemiyye, Kaymeriyye, İzziyye, Eşrefiyye, Çakmakıyye ve Emîniyye medreseleri sayılabilir. Bu devirde özellikle Suriyeli bazı ulemâ ailelerinin öne çıktığı görülmektedir. Bunların içinde Gazzî, Nablusî, Kudâme, Ferfûr, Muhibbî, İmâdî aileleri en önde gelenleridir. Hemen hemen bütün âlimler fıkıh, hadis, tefsir gibi İslâmî ilimlerin yanı sıra tabii bilimler alanında da bilgi sahibiydi. Şam'da Gazzî ailesi arasında en çok dikkat çeken şahsiyet tefsir, kıraat ve fıkıh âlimi Bedreddin el-Gazzî'dir. Çivizâde Mehmed Efendi, Bostanzâde Mehmed Efendi, Muîdzâde el-Amâsî ve Fevzi Efendi, Şam'a gidip ondan ders almışlardı. Bu durum İstanbul-Şam arasındaki ilmî bağın önemli bir göstergesidir. Bedreddin el-Gazzî'nin oğlu el-Kevâkibü's-sâ ʾire ve Lutfü's̱-s̱emer müellifi Necmeddin el-Gazzî hem Berrâniyye Medresesi müderrisi hem de Emeviyye Camii imamıydı.

Gazzî ailesi onlardan sonra da pek çok âlim çıkarmıştır. Nablusî ailesine mensup Hanefî âlimi İsmâil b. Abdülganî en-Nablusî ile oğlu fakih, edip ve şair Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî, Şam ulemâsı arasında zikredilmeye değer isimlerdendir.

Osmanlılar döneminde Suriye'de özellikle tarih ve terâcim sahasında pek çok âlim yetişmiştir. Bunlar arasında Memlük dönemini idrak etmiş olan tarihçi Şemseddin İbn Tolun, Dürrü'l-Ḥabeb fî târîḫi aʿyâni Ḥaleb'in yanı sıra yetmiş civarında eserin müellifi Halepli tarihçi, edip ve fakih Radıyyüddin İbnü'l-Hanbelî, Terâcimü'l-aʿyân min ebnâʾi'z-zamân'ın yazarı Dımaşklı tarihçi ve fakih Bedreddin el-Bûrînî, Aḫbârü'd-düvel ve âs̱ârü'l-üvel müellifi Ahmed b. Yûsuf el-Karamânî, Şez̠erâtü'z̠-z̠eheb müellifi İbnü'l-İmâd, Silkü'd-dürer müellifi Muhammed Halîl el-Murâdî, Ḫulâṣatü'l-es̱er müellifi Muhammed Emîn el-Muhibbî ile Abdurrahman b. Ferfûr en dikkati çekenleridir. Arap dili ve edebiyatının Osmanlı döneminde gerilediğine dair genel görüşler, Suriye'de pek çoğu divan sahibi şair ve edibin varlığına dair bilgilerle anlamsız kalmaktadır. Bu edip ve şairler içinde Muhammed b. Necmeddin es-Sâlihî el-Hilâlî, Ebü'l-Meâlî Dervîş Muhammed et-Tâlevî, Abdülkerîm b. Mahmûd et-Târânî, Muhammed b. Nûreddin İbnü'd-Derâ ed-Dımaşkī, Muhammed el-Urdî el-Halebî, Eyyûb b. Ahmed el-Kureşî, Şemseddin Muhammed b. Tâceddin el-Mehâsinî ve Halepli şair Mustafa b. Abdülmelik el-Bâbî el-Halebî sayılabilir.

İslâmî ilimler alanında yetişen değerli simaların bir kısmı padişahlar tarafından İstanbul'a davet edilerek iltifat görmüş ve çeşitli görevlere tayin edilmiştir. Bedreddin el-Gazzî'nin yanı sıra Hanefî fakihi Haskefî, yirminin üzerinde eseri bulunan İbrâhim b. Muhammed el-Halebî, Ahmed b. Muhammed ed-Dımaşkī, Abdülvehhâb el-Ferfûrî, Şemseddin b. Atıyye el-Hamevî, aynı zamanda tefsir, dil ve matematik âlimi olan Zeynüddin Mansûr b. Abdurrahman el-Harîrî ed-Dımaşkī (Hatîbü's-Sukayne), Alâeddin b. İmâdüddin, Muhibbüddin b. Takıyyüddin el-Hamevî ile Muhammed b. Hasan el-Kevâkibî; hadiste Muhammed b. Yûsuf ed-Dımaşkī es-Sâlihî, Ahmed b. Ali es-Saffûrî, Ahmed İbnü's-Semmân ed-Dımaşkī; tasavvufta Muhammed b. Muhammed b. Bilâl el-Halebî ve Muhammed b. Yahyâ et-Tazefî el-Halebî Suriye ulemâsının önde gelenlerindendir. Tıp ve astronominin yanı sıra matematik ve felsefe alanlarında derin bilgisi olan İbnü'n-Nakīb el-Halebî'nin Emeviyye

Camii’nde tıp dersleri verdiği bilinmektedir. İsmâil b. Abdülhak el-Hımsî de bu dönemde yetişen önemli tıp âlimlerindendir.

Bugünkü Suriye’yi içine alan bölgede XVIII. yüzyıl ortalarından itibaren özellikle Avrupalılar’ın desteğiyle açılan misyoner okulları ve cemaat mektepleri hıristiyan halk tarafından kabul görmeye başlamıştır. Bunların ilki Dımaşk’ta hıristiyanlar tarafından 1775’te açılan Lazarist misyoner okuludur. Daha sonra Beyrut Amerikan Üniversitesi’ne dönüşecek olan Suriye Protestan Koleji’nden mezun olan Fâris Nimr, İbrâhim el-Yâzicî gibi düşünce adamları bölgede Osmanlı karşıtı muhalefet hareketine destek vermiştir. 1833-1840 yılları arasında İbrâhim Paşa’nın hâkimiyeti altındaki Suriye’de pek çok misyoner okulu açılmıştır.

1879’da Midhat Paşa’nın el-Cem‘iyyetü’l-hayriyye’yi kurmasıyla on okul açılmış, bu okullar daha sonra devlet okuluna dönüştürülmüştür. XIX. yüzyılın son döneminde Suriye’de devlet okullarının sayısı daha da artmıştır. Bu okullarda dinî eğitimin yanı sıra tabii bilimler de okutuluyordu. Böylece medreselerin yanında modern eğitim veren mekteplerle misyoner okulları aynı anda eğitim vermeye başlamıştır. II. Abdülhamid döneminde Suriye, Selefî hareketin önemli merkezlerinden biri olmuştur. Abdülkādir el-Cezâirî’nin liderliğinde Tâhir el-Cezâirî, Cemâleddin el-Kāsımî, Abdürrezzâk Bîtâr, Selîm el-Buhârî ve Abdülhamîd ez-Zehrâvî gibi Selefî âlimleri Suriye’de Osmanlılar’a karşı muhalefet hareketinin mihveri konumundaydı. Bunların etrafında Refîk Bey el-Azm, Ḫıṭaṭü’ş-Şâm müellifi Muhammed Kürd Ali, Şükrî el-Aselî, Abdurrahman b. Ahmed el-Kevâkibî, Muhibbüddin el-Hatîb gibi ilim ve fikir adamları bulunmaktaydı. Bu dönemde Suriye’deki en önemli tasavvufî hareket Hânî ailesinden şeyhlerin liderliğindeki Nakşibendîliğin Hâlidiyye koludur.

Suriye’de ilk matbaa Halepli hıristiyanlar tarafından XVIII. yüzyılın hemen başlarında kurulmuş ve Arapça dinî kitaplar yayımlanmıştır. Daha sonra Mısırlılar’ın hâkimiyeti döneminde Suriye’de matbaalar açılmıştır. 1864 yılında Osmanlılar Suriye’de ilk matbaayı kurmuştur. Ardından

ilk gazeteler Arapça ve Türkçe olarak yayımlanmaya başlanmış, kurulan özel matbaalarda pek çok eser basılmıştır. Arap dünyasında süreli yayınlar Mısır’dan sonra ilk defa Suriye’de çıkmaya başlamış, özellikle XIX.

yüzyılın ikinci yarısında yoğunluk kazanmıştır. İlk gazeteler misyonerler tarafından çıkarılmıştır. Osmanlı vilâyet gazetelerinin yanı sıra Suriyeli düşünürlerin ve misyonerlerin çıkardığı gazeteler de çoğunlukla Lübnan'da yayımlanmaktaydı. Suriye'de ilk resmî vilâyet gazetesi 1865'te neşir hayatına başlayan Sûriyye'dir. Bunu Halep'te neşredilen el-Furât gazetesi takip etmiştir. Halep'te 1867'de yayımlanan diğer bir gazete Ġadîrü'l-Furât'tır. Aynı yıl Dımaşk'ta eş-Şâm adlı ilk özel gazete çıkmış, bunu 1878'de çıkan ed-Dımaşḳ takip etmiştir. Abdurrahman b. Ahmed el-Kevâkibî'nin Hâşim Attâr ile birlikte 1877'de neşrettiği eş-Şehbâ Halep'te yayımlanan Arapça ilk gazetedir. II. Meşrutiyet'in ilânından sonra Suriye'de basın yayın faaliyeti daha da genişlemiştir. Bu yayınlar arasında en meşhurlarından biri Muhammed Kürd Ali'nin 1906'da Mısır'da çıkarıp iki yıl sonra Şam'da neşretmeye başladığı el-Muḳtebes adlı edebiyat dergisidir. Muhammed Kürd Ali aynı adla siyasî bir gazete de çıkarmıştır. Bunun dışında el-Müşkile ile Şükrî el-Aselî'nin neşrettiği el-Ḳabes gibi gazeteler önemlidir. Arap milliyetçilerinin yayınlarına karşılık İttihat ve Terakkî, Mahmud Zeki'nin yönetiminde Suriye'de el-Müşkât adında bir gazete çıkarmaktaydı. Bu gazetelere Cemal Paşa'nın 1916'da yayımladığı eş-Şarḳ da eklenmiştir. Halep'te çıkan gazeteler arasında en-Nehḍa, Ṣada'ş-şehbâ, et-Teḳaddüm önde gelenleridir. Fransız mandası döneminde, er-Râbıṭatü'l-edebiyye ile el-Mîzân dergileri dikkati çeker.

1903'te Osmanlılar, Şam Tıp Fakültesi'ni açmış, bunu 1919'da Dımaşk Üniversitesi'nin temelini oluşturacak olan Dımaşk Hukuk Fakültesi izlemiştir. Bu okul Tıp Fakültesi'yle birlikte 1923'te Suriye Üniversitesi'ni oluşturmuş, Suriye Üniversitesi 1958'de Dımaşk Üniversitesi'ne dönüşmüştür. Fransız mandası döneminde devlet okullarının yanı sıra özel yabancı okullar varlıklarını sürdürmüştür 1946'da Suriye'nin bağımsızlığını kazanmasının ardından millî eğitime önem verilmiştir. Halep Üniversitesi 1958'de açılmış, 1971'de Lazkiye'de Tişrîn, 1979'da Humus'ta Ba's Üniversitesi kurulmuştur. Özellikle 2000 yılından itibaren nisbeten daha liberal bir politikanın izlendiği Suriye'de yeni devlet üniversitelerinin yanı sıra pek çok özel üniversitenin açılmasına izin verilmiş, ayrıca özel gazete ve televizyonlara müsaade edilmiştir.

Tâhir el-Cezâirî tarafından Suriye'nin ilk halk kütüphanesi olarak 1881'de kurulan Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye bulundurduğu el yazmalarıyla oldukça

önemlidir. Zâhiriyye'de bulunan el yazmaları 1984'te Dımaşk'ta kurulan Suriye Millî Kütüphanesi'ne (Mektebetü'l-Esedi'l-vataniyye) nakledilmiştir. Şam'da Muhammed Kürd Ali başkanlığında 1919'da el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Arabî adıyla oluşturulan ve daha sonra Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye adını alan ilmî müessese Suriye'de Arap dili ve edebiyatının canlanmasında önemli rol oynamıştır. Bu kurumun çıkardığı Mecelletü Mecmaʿi'l-luġati'l-ʿArabiyye Suriye'nin yayın hayatı devam eden en saygın dergilerindendir. Fransız hâkimiyet döneminde 1922 yılında Institut Français des Etudes Arabes kurulmuştur. Suriye XIX. yüzyıl sonları ile XX. yüzyıl başlarında pek çok şair ve edip yetiştirmiştir. Suriye'de son yıllarda roman ve hikâye dalında başta Hanâ Mîne, Zekeriyyâ Tâmir ve Gāde es-Semmân olmak üzere Edîb Nahvî, Fâris Zerzûr Abdüsselâm el-Üceylî ve Halîm Berekât zikredilmelidir. Son dönemin en önemli şairleri ise Adonis olarak meşhur Ali Ahmed Said ile Nizâr el-Kabbânî'dir.

BİBLİYOGRAFYA

Radıyyüddin İbnü'l-Hanbelî, Dürrü'l-ḥabeb fî târîḫi aʿyâni Ḥaleb (nşr. Mahmûd Hamed el-Fâhûrî - Yahyâ Zekeriyyâ Abbâre), Dımaşk 1972-73, I-II, tür.yer.; Gazzî, el-Kevâkibü's-sâʾire, I-III, tür.yer.; Suriye Vilâyeti Salnâmesi (1286 ve 1318); Sâmî el-Keyyâlî, el-Edebü'l-ʿArabiyyü'l-muʿâṣır fî Sûriyye, Kahire 1959; Âişe Abdülkādir ed-Debbâğ, el-Ḥareketü'l-fikriyye fî Ḥaleb, Beyrut 1392/1972; Halîl Merdem Bek, Aʿyânü'l-ḳarni'ṡ-ṡâliṡ ʿaşer fi'l-fikr ve's-siyâse ve'l-ictimâʿ, Beyrut 1977; M. Adnan Bakhit, The Ottoman Province of Damascus in the Sixteenth Century, Beirut 1982, s. 138-139; M. Kürd Ali, Ḫıṭaṭü'ş-Şâm, Dımaşk 1403/ 1983, IV, 3-89; Ömer Ferruh, Meʿâlimü'l-edebi'l-ʿArabî fi'l-ʿaṣri'l-ḥadîṡ, Beyrut 1985, I-II, tür.yer.; Abdülkādir Ayyâş, Muʿcemü'l-müʾellifîne's-Sûriyyîn fi'l-ḳarni'l-ʿişrîn, Dımaşk 1405/1985; Yûsuf Cemîl Nuaysâ, Müctemaʿ medîneti Dımaşḳ, Dımaşk 1986, I, 159-169; II, 383-466; Abdullah Hannâ, Mine'l-itticâhâti'l-fikriyye fî Sûriyye ve Lübnân, Dımaşk 1987; Abdulaziz Duri, The Historical Formation of the Arab Nation (trc. L. I. Conrad), London 1987, s. 186-213; Syria: A Country Study (ed. T. Collelo), Washington 1988, s. 101-104; M. Râgıb et-Tabbâh, İʿlâmü'n-

nübelâʾ bi-târîẖi Ḥalebi'ş-şehbâʾ, Halep 1988, I-VII, tür.yer.; Ömer Mûsâ Bâşâ, Târîẖu'l-edebi'l-ʿArabî: el-ʿAṣrü'l-ʿOs̱mânî, Beyrut-Dımaşk 1409/1989; D. D. Commins, Islamic Reform Politics and Social Change in Late Ottoman Syria, New York 1990, tür.yer.; a.mlf., Historical Dictionary of Syria, Lanham 1996; Abdülganî İmâd, es-Sulṭa fî Bilâdi'ş-Şâm fi'l-ḳarni's̱-s̱âmin ʿaşer, Beyrut 1414/1993, s. 171-241; E. Tauber, The Emergence of the Arab Movements, London 1993, s. 10-69; M. Cemîl eş-Şattî, Aʿyânü Dımaşḳ, Dımaşk 1414/1994; tür.yer.; M. Mutîʿ el-Hâfız - Nizâr Abâza, ʿUlemâʾü Dımaşḳ ve aʿyânühâ fi'l-ḳarni'l-ḥâdî ʿaşer el-hicrî, Dımaşk 1421, I-II, tür.yer.; M. Halîl el-Murâdî, Silkü'd-dürer (nşr. Ekrem Hasan el-Ulebî), Beyrut 2001; Yakup Civelek, Osmanlı Döneminde Arapça Süreli Yayınlar, Van 2005, s. 172-192.

Cengiz Tomar

2. Mimari.

Suriye'de iklim ve malzemenin uygunluğu dolayısıyla Eskiçağ'lardan beri yoğun bir yapılaşma görülür. Ugarit (m.ö. 1400), Pers (m.ö. 538-333), Büyük İskender (m.ö. 356-323), Sâsânî (226-651), Roma ve Bizans (333-636) kültürlerinden kalan anıtsal yapılar İslâm dönemi yapılarına bir ölçüde örnek olmuştur. Emevîler öncesinde müslümanların ihtiyacı karşılamaya yönelik, Mescidi Nebevî'nin plan tipini tekrarlayan mimari anlayışı Dımaşk'ın fethi ve başşehir oluşuyla değişik bir boyut kazanmış, sanat yönü ağır basan bir bayındırlık

faaliyetine girişilmiştir. Büyük meblağda paralar sarfedilen bu faaliyet yalnız dinî mimaride değil şehircilik ve özel mülkiyette de kendini göstermiştir. Dımaşk'taki Emeviyye Camii ile Tedmür (Palmyra) yakınındaki halifelere ait çöl kasırları (bk. KASRÜ'l-HAYR) bu döneme ait ilk anıtsal örneklerdir.

Suriye'deki antik şehirler büyük ölçüde İslâmî dönemde de kullanılmıştır. Emevîler Dımaşk ve çevresinde yoğunlaşırken Abbâsîler, Bağdat ve Irak'a yöneldiklerinden Suriye'de yalnızca Rakka'da varlıklarını sürdürmüşlerdir. Selçuklu ve Atabekler'in yanı sıra Eyyûbî, Memlük ve Osmanlı idaresinde Dımaşk, Halep, Hama, Humus, Busrâ, Müzeyrib, Kutayfe, İdlîb, Lazkiye

gibi yerleşim merkezlerinde sivil yapılarla vakıf eserleri tesis edilmiştir. Ayrıca stratejik önemi haiz noktalarda hisar türü kaleler yaptırılmıştır. Ebû Ca‘fer el-Mansûr’un 155 (772) yılında kurduğu Râfika şehri daha sonra yakınındaki Eskiçağ’dan kalan Rakka ile birleşmiş ve bu adla anılmıştır. Yarım daire planlı şehrin etrafı tuğla ve kerpiçten 6,50 m. genişliğinde, 14 m. yüksekliğinde surlarla çevrilmiş, ayrıca dıştan hendekle desteklenmiştir. Görkemli kale kapılarından Bağdat Kapısı kısmen günümüze ulaşmış, diğer kapılarla sur, kule ve burçların büyük bölümü yıkılmıştır. Şehir dokusunun Selçuklu çağında yeniden şekillendiği günümüze gelebilen örneklerden anlaşılmaktadır. 770’li yıllarda yapılan Rakka Ulucamii (el-Câmiu’l-atîk) kulelerle desteklenmiş tuğladan surların çevirdiği avlu ve harim bölümünden oluşmaktadır. Üst örtü ve revaklar yıkılmış olup beden duvarlarıyla harime geçilen kapı kemerleri sağlam durumdadır. Silindirik tuğla minaresi avlu içinde inşa edilmiştir. Hârûnürreşîd’in Kasrü’l-benât’ında kazı çalışmaları tamamlanmış, dört eyvanlı avlulu geleneksel planda tasarlanmış Selçuklu Sarayı kısmen restore edilmiştir. Rakka yapılarına ait bazı mimari elemanlarla süsleme örnekleri müzede sergilenmektedir. Suriye’nin başşehri Dımaşk’ın (Şam) İslâm ve Türk mimarisinde önemli bir yeri vardır (bk. ŞAM [Mimari]).

Mimari eserlerin yoğun olduğu şehirlerden biri de Halep’tir. Sur içinde ve çevresindeki tarihî doku, benzer mimari malzeme ile şekillendirilmiş yeni yapılar arasında kısmen gizlenmiş durumdadır. Ancak şehrin panoramik görünüşü klasik Osmanlı şehirciliğinin tipik bir örneğini sergilemektedir. Sur içindeki büyük programlı camilerle yakınlarındaki kapalı çarşılar, saray ve konaklar, hamamlar, sokak boyunca sıralanan çeşme ve sebiller, mimari ve cephe süslemeleriyle birer etnografya müzesi durumundadırlar. Şehrin anıtsal boyuttaki en eski kültür varlığı Ulucami’dir (bk. HALEP ULUCAMİİ). Halep Kalesi İslâm döneminde inşa edilmiştir. Arazisi düz olduğundan şehrin etrafı üçlü savunma sistemiyle (hendek, dış ve iç sur) donatılmıştır. Surlar her dönemde elden geçirilerek sağlamlaştırılmış, yıkılan kısımları defalarca onarılmıştır. Surların bir bölümüyle bazı burçları ve Bâbülhadîd, Bâbünnasr, Bâbüantâkiye ve Bâbükınnesrîn günümüze kadar gelebilmiştir. Kaynaklarda kalenin on beş kapısı olduğu belirtilmektedir. Eskiçağ’dan kalma bir höyüğün üzerine kurulan iç kale Hamdânî Seyfüddevle tarafından yaptırılmış, Nûreddin Mahmud Zengî ve Eyyûbîler’den el-Melikü’z-Zâhir Gāzî de surları takviye ederek bazı burç

ve kuleler ekletmiştir. Son şeklini Memlük Sultanı Kansu Gavri zamanında alan iç kalede saray ve diğer hizmet binaları bulunmaktadır. İç kalenin en dikkat çekici bölümü güneybatıdaki büyük burçlarla birleşen ana giriş kitlesidir. Zengî döneminin eseri olan bu bölüm, iki burç arasına yerleştirilen giriş kapısıyla buraya ulaşan rampalı bir köprüden oluşmaktadır. Kale içindeki yapılar arasında saray, iki cami, iki hamam, Osmanlı kışlası, yöneticilerin ve muhafız askerlerin kaldığı değişik plan ve boyutta çok sayıda oda yer almaktadır.

Halep'teki Nûreddin Zengî Bîmâristanı, Nûreddin Mahmud Zengî tarafından 545-549 (1150-1154) yılları arasında tıp mektebi ve araştırma uygulama hastahanesi olarak tesis edilmiştir. Büyük programlı avlulu eyvanlı plan şemasıyla Selçuklu üslûbunda tasarlanmış olup çok sayıda oda ve değişik mekânlarıyla anıtsal bir mimariye sahiptir. Düzgün kesme taşla örülmüş duvarları, kitâbe kuşakları, taçkapı ve pencerelerle donatılmış görkemli cepheleriyle dikkati çeken yapı bugün terkedilmiş olup kapalı durumdadır. Ulucami'nin kuzeyinde bulunan Selçuklu Sarayı XIII. yüzyılda yapılmış, onarım ve eklemelerle daha sonraki dönemlerde kullanılmıştır. Osmanlılar zamanında Adalet Sarayı olarak hizmet veren yapıya günümüzde el-Matbahu'l-Acemî denilmektedir. Ortası havuzlu, dört eyvanla çevrilmiş, üzeri kubbe ile örtülü büyük bir taht salonu, ana eyvana açılan iki mekân ve diğer eyvanlara bitişen farklı büyüklükte oda ve salonlarıyla klasik Türk saray geleneğinde tasarlanmıştır. Ana eyvanın batısındaki geniş mekân mescid olarak düzenlenmiş, hamam, mutfak, kiler, depo gibi hizmet birimleri sarayın kuzeyine alınmıştır. Harem bölümü büyük ölçüde yıkılmış durumdadır. Duvarlar ve örtü sistemi mukarnas, çok renkli mermer, çini ve kalem işi süsleme örnekleriyle bezenmiştir. Saray günümüzde müze olarak kullanılmaktadır.

Halep'in anıtsal yapılarından biri de 633 (1235) tarihli Medresetü'l-Firdevs'tir. Eyyûbîler döneminde dikdörtgen bir planla iki bölüm halinde tasarlanmıştır. Avlunun ortasında bir havuz, kıble yönünde üç kubbeli bir mescidle iki kapalı oda, doğu ve batı kanatlarında üçer kubbeli mekânlar mevcuttur. Eyvanların birleştiği batı köşesine küçük bir minare yerleştirilmiştir. Düzgün taş malzemeden oluşturulmuş sağlam mimarisi yanında renkli mermer süslemeleriyle dikkat çeken medrese, planı, kemer

kurgusu, örtü sistemi ve mekân tasarımı açısından Selçuklu sanatının güzel bir örneğini oluşturmaktadır.

Zâhiriyye medreseleri Halep'te Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin oğlu el-Melikü'z-Zâhir Gāzî adına yaptırılmıştır. Bunlardan Firdevs mahallesinde sur içindeki medrese Berrâniyye (616/1219), sur dışında inşa edilen medrese Cevvâniyye (620/1223) adlarıyla anılmaktadır. Cevvâniye Medresesi eyvanlı, revaklı avlulu plan şeması ile Selçuklu medrese geleneğinde tasarlanmıştır. Güney kanadı mescid olarak düzenlenen yapı türbesi, mukarnas kavsaralı anıtsal taçkapısı ve eyvanı ile dikkati çekmektedir. Hayır Bey Türbesi günümüzde Şeyh Ali Türbesi diye anılmaktadır. Memlükler'den Halep nâibi Hayır Bey tarafından 920 (1514) yılında yaptırılmıştır. Ortada bir eyvanla yanlarda kapalı iki mekândan oluşmaktadır. Düzgün kesme taşla örülen üçlü yapı grubu küçük ölçekte ve kare planlı olarak tasarlanmıştır. Her birinin kıble duvarına birer mihrap nişi açılmış, üstleri kubbeyle örtülmüştür. Batı cephesinde iki renkli taş çerçeveli pencerelerle cephe boyunca uzanan yazı kuşağı ve Memlük ustalarına özgü monogramlar yer almaktadır. Bâbükınnesrîn mahallesinde bulunan Hammâmü'l-Cevherî, Memlükler'in Halep nâibi Emîr Alâeddin Akboğa el-Cevherî tarafından 786'da (1384) inşa ettirilmiştir. Klasik hamam şemasında tasarlanan yapının en gösterişli bölümü soyunmalık kısmıdır. Memlük sanatının bütün unsurlarını üzerinde taşımakta, cephe düzeni, yapım kitâbesi ve renkli mermer süslemeleriyle dikkat çekmektedir. Mimar Sinan'ın tasarladığı Hüsrev Paşa Külliyesi 951-953 (1544-1546) yılları arasında Vali Hüsrev Paşa tarafından yaptırılmıştır ve iç kalenin güneyinde yer almaktadır (bk. HÜSREVİYYE CAMİİ). Ahmediyye Medresesi mescid, türbe ve medreseden oluşan küçük ölçekli zarif bir eserdir (1165/1752). Bir ara kütüphane olarak kullanılan yapı günümüzde terkedilmiş durumdadır. Avlusunun bir bölümü hazîre haline getirilmiştir. Hazîrede İstanbul üslûbunda işlenmiş mezar taşları mevcuttur. Kapalı çarşı içindeki Gümrük Hanı Vali Mehmed Paşa tarafından 982 (1574) yılında inşa ettirilmiştir. Geniş bir avlu ile eyvan ve iki katlı odalardan oluşmaktadır. Avlu üzerine mukarnaslı pandantiflerle geçilen bir kubbe kasnağı oturtulmuş, ancak kubbe örülmemiştir. Ortasında bir mescid bulunmaktadır. Mukarnaslı taçkapısı ile cephelerdeki renkli taş süslemeleri Memlük geleneğini sürdürmektedir. Beytü'l-Gazâle XVII. yüzyılda vali konağı olarak yapılmıştır. Geniş bir avlu etrafında yer alan iki ve üç katlı

mekânlarla terastan meydana gelmektedir. Yapı boyunca yükselen ana eyvan mimari kurgusu kadar ahşap ve kalem işi süslemeleriyle dikkat çekmektedir. Suriye'deki konak türü konut mimarisinin tipik bir örneğini oluşturan yapı selâmlık, harem, dinlenme ve çalışma odaları, hamam, mutfak, depo ve hizmetli odalarıyla devleti temsil edebilecek bir donanıma sahiptir.

Anılan yapılardan başka Halep'te çok sayıda kültür varlığı bulunmaktadır. Kale Mescidi, Şeyh Ma'rûf Camii, Haleviyye ve Şerefiyye medreseleri Selçuklu (Zengî) döneminin görkemli eserleri arasında yer alır. Debbâğa Camii, Tarantâiyye ve Kâmiliyye medreseleri, Hüseyin ve Muhassin meşhedleriyle Dervişiyye Türbesi, Nâsırî Ribâtı, Ferâfire Hankahı Eyyûbî eserleridir. Altınboğa, Fıstık, Karluk, Tavâşî, Hacı Süleyman, Atrûş, Mihmandar, Saffâhiyye ve Tövbe camileri, Argunî Bîmâristanı, Oğul Bey Türbesi, Kadı, Hayır Bey, Kasaplar, Sabun hanları, Sûkulgazel, Beyyâza hamamları, Ali Bey, Berd Bey, Bâbımakam sebilleri ise Memlük mimarisini temsil etmektedir. Behram Paşa, Osman Paşa, Âdiliyye külliyeleri, Şâbâniyye Medresesi, Mevlevî Tekkesi, kapalı çarşılar, Burgul (Bulgur), Tütün, Vezir, Bakırcılar, Oyuncakçılar, İstanbul ve Ömer Şâhin hanları, Bakırcılar Hamamı, Şâmî, Canbolat, Receb Paşa ve Açıkbaş evleri Osmanlı sanatının bütün özelliklerini taşıyan mimari örneklerdir. Yeniçeri Kışlası, devlet hastahanesi, lise ve sanat mektebi binaları, Ziraat Bankası ile belediye binaları da Batılılaşma dönemi Osmanlı sanatının Ortadoğu'ya açılan pencereleri durumundadır.

Eyyûbî ve Memlük camileri, revaklı bir avlu ile enine dikdörtgen planlı, mihrap önü kubbe ile, diğer kısımları tonozla örtülü bir harimden oluşmaktadır. Osmanlı yapılarında, revaklı avlu ile birlikte özellikle vurgulanmış son cemaat yeri ve mekânın tamamını kapatan tek kubbe veya merkezî örtü sistemi dikkati çekmektedir. Özellikle Memlükler'in kare kaideli, sekizgen gövdeli minarelerine karşılık Osmanlılar'ın silindirik ve çokgen gövdeli zarif minareleri şehrin panoramik görüntüsüne Osmanlı şehri imajını vermektedir. Halep'teki medreselerin çoğu avlulu eyvanlı plan şemalarıyla Selçuklu üslûbunda bağımsız olarak şekillendirilmiştir. Osmanlı medreseleri külliye içinde genellikle başka yapılarla ortak bir avlunun etrafında yer almıştır. Şehir hanları ile saray, konak gibi sivil yapılara her dönemde dinî yapılar kadar önem verilmiştir. Anıtsal mimari boyutları ve

zengin süslemeleriyle bu yapılar da Halep şehir dokusunu zenginleştiren öğeler arasında yer almaktadır. Halep mimarisinde genellikle yörede bulunan kaliteli kalker taşı kullanılmıştır. Anıtsal yapılarda cephe düzeni, taçkapı formu, avlu-eyvan ilişkisi ve örtü sistemleri açısından Selçuklu geleneğinin kesintisiz devam ettiği gözlenmektedir. Sivri kemer formlarıyla mukarnas dolgulu süslemeler ve özellikle Memlük döneminde her yapıda yer alan kabartmalı yazı kuşakları Halep mimarisini canlı tutan ana özelliklerdir. Süslemede mermer ve kalker taşı doğrudan işlendiği gibi mozaik tekniğinde kakma ve kaplama olarak da kullanılmıştır. Bilhassa avlu zeminleriyle mihrapların yer aldığı kıble duvarları ve eyvan içlerinde çok renkli mermer süslemeciliği Dımaşk yapıları kadar Halep'te de yoğunluk kazanmıştır. Kale kapıları ile surlardaki ejder ve aslan kabartmaları çağdaşı bütün Türk şehir girişlerinde görülen ana motifler arasında yer almıştır. Avlusu veya avlu niteliğinde girişi bulunan bütün yapıların hemen hepsinde havuz-şadırvan gibi bir su mimarisi mevcuttur (ayrıca bk. HALEP).

Özellikle Selçuklu, Eyyûbî, Memlük ve Osmanlı dönemlerinde imar edilen Hama, depremlere ve diğer yıkımlara rağmen panoramik görünüşü ve ana dokusu ile Türk dönemi karakterini yitirmemiştir. Yığma bir tepe üzerine kurulan şehrin iç kalesinden

günümüze hiçbir mimari örnek ulaşmamıştır. Surların kalan kısımlarıyla sur içindeki bazı yapılar son yıllarda ortadan kaldırılarak yerleri park ve mesire haline getirilmiştir. Ulucami gibi (bk. HAMA ULUCAMİİ) Nûreddin Mahmud Zengî Külliyesi de şehrin önemli yapıları arasında yer alır. Cami, medrese, bîmâristan ve hamamdan oluşan külliye, 552-568 (1157-1172) yılları arasında Nûreddin Mahmud Zengî tarafından yaptırılmıştır. Âsi nehri kenarında kurulan külliye yapılarından yalnız cami kullanılır durumdadır. Ebü'l-Fidâ Camii ve Türbesi ünlü tarih bilgini ve devlet adamı Ebü'l-Fidâ'ya aittir ve kitâbesine göre 727'de (1327) yapılmıştır. Birkaç defa elden geçirilip onarılan ve son yıllarda batı kanadı ile avlusu yeniden düzenlenen cami günümüzde sağlam ve kullanılır durumdadır. Dikdörtgen planlı bir iç avlu ile önündeki harim bölümünden oluşmakta, kuzeybatı köşedeki minarenin önünde türbe yer almaktadır. Âsi nehri kıyısında bulunan Ubeysî Camii'nin kitâbesinde 1046 (1636) yılında Mehmed Bey b. Mustafa Ubeysî tarafından inşa edildiği yazılıysa da yapının planı ve

mimari özellikleri Memlük dönemlerine işaret etmektedir. Etrafı başka yapılarla sarılmış, iç kısım da büyük ölçüde yenilenmiştir. Mermer mihrabı ve çinili süslemeleriyle meşhur Şeyh İbrâhim Geylânî Camii (1078/1667), Uzunçarşı'daki Şeyh Abdülkādir-i Geylânî Mescidi (1112/1700) ve Gümrük Hanı bunlar arasında sayılabilir. Ayakta kalan eserlerin bir bölümü de (Hükümet Konağı, Kına Hanı, Derviş Hamamı gibi) neredeyse yıkılmaya terkedilmiş durumdadır. Haseneyn Camii, Bahsâ Camii, Huzzî Mescidi, Şevvâf Evi, Kendirciler Çarşısı, Uzunçarşı tanınmış Türk kültür varlıkları arasında yer almaktadır. Hama'nın en büyük şehir içi hanı olan Gümrük Hanı sağlam biçimde günümüze ulaşamamıştır. Giriş cephesi dışında kalan kısımları yıkılarak yerine yeni bir okul yapılmıştır. Girişi Uzun (Kapalı) Çarşı içinde kalan Esad Paşa Hamamı zengin süslemeleriyle ünlüdür. Şam Valisi Esad Paşa, Hama'da 1165 (1752) yılında Kasrü'l-azm adıyla anılan muhteşem bir hükümet konağı yaptırmıştır. Yapı, bazı bölümlerindeki tahribata rağmen mimari ve süslemeleriyle özgün şeklini korumaktadır. Bina restore edilerek müze haline getirilmiştir. Osmanlı Hicaz Demiryolu şebekesinin (1901-1905) bir halkasını oluşturan Hama Tren İstasyonu da kısmen zamanımıza kadar gelebilmiştir. Hama mimarisinde görülen iki renkli taş işçiliği fazla abartılı olduğundan süslemeden çok yapıların arazi içinde gizlendiği hissini uyandırmaktadır. Öte yandan avlu döşemeleri, fıskıyeli havuz sistemleri, mihrap ve duvar kaplamalarında sıkça rastlanan renkli mermer süslemeleri Selçuklular'dan Osmanlı dönemi sonuna kadar kullanılmıştır. Dinî mimaride cami ve mescidlerin Osmanlı öncesinde genellikle enine dikdörtgen planlı, tek veya iki sahanlı bir harimden oluştuğu görülür. Bu yapılarda tonozlar geniş kemerlerle desteklenmiş, kubbelere tromplarla geçiş sağlanmıştır. Ulucami ise ortada sekiz ayaklı örtü sistemiyle daha sonraki dönemlerde çok kubbeli camiler plan şeması grubunda hatırlanacaktır. Hama, Halep-Dımaşk kervan yolu üzerinde bulunduğundan birçok han inşa edilerek şehir bir ticaret merkezi haline getirilmiştir. Kale tipinde sağlam bir mimariyle şekillendirilen ticaret hanları bölgedeki diğer yapılar gibi şadırvanlı bir avlu etrafında sıralanan iki katlı, önleri revaklı odalardan oluşmaktadır. Bazılarında avlunun ortasında bir mescid yer almaktadır. Ayrıca bu hanların birleştiği kapalı çarşılar da özellikle Osmanlı döneminde şehrin sosyoekonomik yapısını diri tutan birer atar damar pozisyonunda olmuştur. Birçoğu Memlük döneminden günümüze kadar varlığını ve işlevini sürdüren su dolaplarıyla su kemerleri, özgün yapıları kadar şehir

mimarisine ve panoramik görüntüsüne yansıyan şekilleriyle Hama'nın sembolü durumundadırlar. Hama yakınındaki Selemiye kasabası sınırları içinde Şümeymis Kalesi ile kasaba merkezinde birkaç Osmanlı yapısı bulunmaktadır. Bir tepe üzerinde toprak yığılarak yükseltilmiş kale uzaklardan bir kartal yuvasına benzemektedir. Hisar niteliğindeki yapının yalnızca surlarından bazı bölümler günümüze ulaşmıştır. Selemiye'deki İsmâiliyye Cami ve Türbesi sağlam ve kullanılır, hamam ise metrûk durumdadır. Konum ve mimarisiyle Suriye'deki en görkemli savunma tesislerinden biri olan Hama'daki Kal'atü'l-Hısn, Sultan Baybars'ın eseridir. Ancak Haçlı işgali ve Osmanlı dönemlerinde birtakım eklemeler yapılmıştır. İç kalesi, müstahkem burç ve kuleleri, sarayı, camisi, kilise, depo, dehliz ve koridorlarıyla pek çok kitâbe, arma ve damgayı üzerinde taşıyan muhteşem bir mimarlık âbidesidir. Aynı adla anılan aşağıdaki şehirde yine

Baybars tarafından yaptırılan külliyede cami, bîmâristan, türbe ve zâviye yer almaktadır. Yapıların çoğu yıkılmış durumdadır.

Humus'ta Memlük Sultanı Baybars'ın yaptırdığı Hâlid b. Velîd Camii, II. Abdülhamid tarafından 1898 yılında yenilenmiş, 1973'te Suriye Vakıflar Bakanlığı'nca restore edilmiştir. Kemerleri iki renkli taşlarla çatılmış revaklı iç avluya açılan cami halen Batılılaşma dönemi Osmanlı mimari üslûbunu yansıtmaktadır. Dört ayak üzerine oturtulmuş merkezî örtü sistemine sahiptir. Kademeli yüksek sivri kemerlerle aydınlatma yöntemi gotik katedralleri hatırlatmaktadır. Zengin süslemeli mihrap ve minberi gibi harimdeki Hâlid b. Velîd Türbesi dikkati çeken unsurlardır. Ahşap türbe kapısı Memlük döneminden kalmadır. Fezâil Camii (472/1079), Abdullah b. Mes'ûd Camii, Sirâc Camii ve Hamamı, Ebû Lübâde Mescidi, Kasrü'z-Zehrâvî ve Beytü'ş-Şâmî Memlük; İnâbe Mescidi, Pazarbaşı Camii (1153/1740), Delâtî Camii, Osmânî Hamamı, Paşa Hamamı, Tren İstasyonu Humus'ta ilk göze çarpan diğer Osmanlı eserleridir. Eyyûbî eseri ulucami daha sonraki dönemlerde büyük oranda yenilenmiştir. Humus'un kapalı çarşısı ve sokakları ile evleri tarihî doku içinde son şeklini Osmanlı zamanında almıştır.

Efâmiye Lazkiye yol kavşağında Âsi nehri kenarında yükselen kayalık üzerine kurulmuş hisar niteliğindeki Şeyzer Kalesi harabe haline gelmiştir.

Hama-Cisrişugūr yolundaki Kal‘atü’l-Madîk ise nisbeten sağlam durumdadır. Aynı yol güzergâhında Nebke’de Sinan Paşa Camii ve Hanı ile (988/1580) Osmanlı Sarayı, Madîk Kalesi Camii, Kızlarağası Mehmed Hanı, Lazkiye-Halep yolu üzerinde Eriha’da Kara Mehmed Mescidi, İdlîb’de Beşir Ağa Camii ve Mektebi ile Hama-Halep yolu üzerinde Hân-ı Şüyûh’taki Tekiyye Camii ve Zâviyesi Osmanlı mimarisinin temsilcileridir. Madîk’teki Osmanlı Camii enine dikdörtgen planlı, mihrap önü kubbeli, girişinde üç gözlü son cemaat yeri olan sağlam bir yapıya sahiptir. Kızlarağası Mehmed Ağa’nın 971’de (1563) yaptırdığı Osmanlı Hanı büyük ölçekli, tek katlı hol ve büyük odalardan oluşan bir plan şeması gösterir.

Akdeniz sahilinde bir liman şehri olan Lazkiye, Osmanlı döneminde gelişmiştir. Çarşı ve hanlarıyla diğer mimari eserlerde geç dönem Osmanlı üslûbu hâkimdir. Mağribî Camii (1244/1828) Lazkiye’nin cuma camilerinden biridir. Geniş bir avlunun önündeki cami düzgün kesme taşla örülmüş, güney cephesi geometrik süsleme ve kuşatma kemerleriyle hareketlendirilmiştir. Kuzeyinde revaklı abdest mahalli ile hücreler, bitişiğinde türbe (1243/1827) yer almaktadır. Çok kubbeli yapılar grubunda büyük ölçekli bir plan şemasına sahip Cedîd Camii (1139/1727) Süleyman Paşa’nın eseridir. Ortada dört sütun ve kemerlere yaslanan altı kubbe ve iki tonozlu örtü sistemiyle Osmanlı merkezî plan şemasının Suriye’deki temsilcisi durumundadır. Avluda sekizgen bir şadırvan, caminin kuzey cephesinde bir mükebbire mevcuttur. Pazar Camii (1240/1825) ve Şeyh Zâhir Camii (1301/1884) daha mütevazi kalmaktadır. Lazkiye’deki cami minareleri çokgen veya silindirik gövdeleriyle Osmanlı tarzında yapılmıştır. Cebele ve Lazkiye’deki yapıların iç mekânlarında süslemeye yer verilmemiş, taş yapılar sıvanarak kireçle badana edilmiştir. Lazkiye’deki sivil mimari örnekleri Suriye’nin diğer şehirlerinden farklı bir görünüşe sahiptir. Sahil şehri oluşu yanında Fransızlar’ın işgal yıllarında mimari dokuya müdahale etmeleri konutlarla ticaret merkezlerinin görüntüsünü değiştirmiştir.

Tartus’ta İbrâhim Adî Türbesi kare planlı, üzeri dilimli kubbe örtülü, küçük ölçekte bir Osmanlı makam türbesidir. Osmanlı Hamamı büyük oranda yenilenmiştir. Lazkiye’ye 35 km. uzaklıkta Behlûliye’deki Selâhaddin Kalesi, Suriye’deki en büyük ve görkemli Eyyûbî eseri olup, bölgeye hâkim

yüksek dağ silsilesi üzerine kurulmuştur. Hama-Lazkiye yolu üzerinde Masyâf Kalesi, Kadmûs Kalesi, sahilde Bâniyâs'taki Merkab Kalesi hisar türünde askerî amaçla yapılmış müstahkem savunma tesisleridir. Cebele'de Sultan İbrâhim (İbrâhim Edhem) Külliyesi (1345-1350) Memlük eseridir; ancak Osmanlılar ve Suriye Devleti tarafından yenilenmiştir. Cami zâviye, imaret, türbe ve idare binalarından oluşan büyük programlı, komplike bir yapıdır. Caminin orta bölümü kubbe ile, mihraba paralel öndeki sahan tonozla örtülüdür. Güneydoğu köşesi İbrâhim b. Edhem için türbe olarak düzenlenmiştir. Cebele'deki Hamevî ve Mansûrî camileri de Memlük eseridir.

Güney Suriye'de Antikçağ'ın ünlü şehirlerinden Busrâ'da İslâm dönemi eserlerinin buradaki kalıntıların üzerine kurulduğu ve mimari elemanların büyük oranda devşirilip kullanıldığı dikkati çeker. Yapıların duvar örgüsünde bazalt cinsi taş tercih edilmiş, mekânlar kemer ve konsollara yaslanan düz levha şeklindeki taş dizilerinden oluşan bir tür çatı ile örtülmüştür. Fâtıma (Fâtımî) Camii X. yüzyıl sonunda yapılmış, minaresindeki kitâbeye göre 605 (1208) tarihinde Eyyûbîler tarafından genişletilmiştir. Dört köşe minaresi ve bazalt taşıyla örülmüş sağlam mimarisiyle günümüze kadar gelmiştir. Busrâ'nın en büyük camisi olan Ömerî Camii (Câmiu'l-Arûs) antik eserler üzerine devşirme malzemelerle Emevî döneminde (102/720-21) yapılmıştır. Kare gövdeli yüksek bir minarenin bitiştiği revaklı iç avlu ile önde kıbleye paralel iki sahanlı bir harimden oluşmaktadır. Cami 506'da (1112) büyük ölçüde yenilenmiştir. Busrâ'da Hz. Muhammed'in konakladığı yerde ona hürmeten yapılan ve Mebrekünnâka denilen, birbirine bitişik iki küçük mescidle Gümüştegin Medresesi'nin (531/1136) kültür ve mimarlık tarihi açısından önemli bir yeri vardır. Dört eyvanlı avlulu Selçuklu medreselerinin ilk örneklerinden olan yapıda devşirme antik malzemelerle yöresel bazalt taşı kullanılmış, üst örtüde yine konsol ve kemerlere yaslanan, düz levhalardan oluşan bindirme taş sistemi uygulanmıştır. Mescidlerdeki istiridye yivli mihraplarla medresenin kapı ve ikiz pencereleri

Busrâ yapılarının tamamında etkili olan antik mimari geleneğin izlerini taşımaktadır. Aynı mimari üslûpla tasarlanan 528 (1134) tarihli Hızır Camii Gümüştegin'in eseridir. Yâkūt Camii, Ebü'l-Fidâ Medresesi ve Mencek Hamamı Eyyûbî, Osmanlı (Ebü'l-Gurra) Mescidi ise (1321/1903) Osmanlı

döneminden kalmadır. Busrâ yapılarındaki bütün minareler kare planlı, dört köşe kalın gövdeleri, içte spiral merdivenleri, üstte ikiz pencere şeklinde dört yöne açılan müezzinlikleriyle aynı özelliği taşır. Romalılar'ın yaptığı Birketü'l-hâc denilen büyük ölçekli su sarnıcı daha sonra birkaç defa onarılmış ve günümüze kadar kullanılmıştır.

el-Melikü'z-Zâhir Baybars'ın (1260-1277) tamir ettirdiği Erîhâ Ulucamii dar bir avlu önünde enine dikdörtgen planlı iki sahanlı şeması, mihrap önü kubbe, diğer kısımları çapraz tonoz örtülü taş mimarisi ve kare gövdeli minaresiyle tipik bir Türk eseridir. Erîhâ'daki Kara Mehmed Mescidi ise daha küçük ölçekte ele alınmıştır. İdlib Ulucamii (Câmi-i Kebîr) çok kubbeli Osmanlı camileri grubunda tasarlanmış bir mimariye sahiptir. Beşir Bey (Ağa) Camii, Suriye'deki geleneksel Osmanlı cami plan şeması ve mimarisini yansıtır. İkisinin de minaresi sekizgen gövdelidir. Halep yakınlarında Bâb'daki el-Câmiu'l-Kebîr büyük programlı bir Selçuklu (XII. yüzyıl) eseridir ve Memlükler döneminde (744/1343) esaslı bir şekilde yenilenmiştir. Harim kıble duvarına paralel iki sahın halinde üzerleri onar kubbe ile örtülüdür. Revaklı avlunun ortasındaki şadırvan Osmanlı döneminde eklenmiştir. Aynı plan şemasına sahip, ancak mimarisi daha arkaik duran Buzâa Ulucamii'ni (494/1101) örten kubbeler elips biçimindedir.

Menbic yakınındaki Necm Kalesi IX. yüzyılda kurulmuş, üzerindeki yapıların çoğu el-Melikü'z-Zâhir Gāzî zamanında (1186-1216) ilâve edilmiştir. Hisar türünde, yolları kontrol etmek amacıyla yapılan askerî tesislerden biridir. Şam-Der'â yolu üzerindeki Müzeyrib Kalesi, Yavuz Sultan Selim tarafından inşa ettirilmiştir. Kale meskûn mahal arasında kalmış olup harabe halindedir. II. Abdülhamid'in 1901-1905 yıllarında yaptırdığı Hicaz Demiryolu hattının büyük bir bölümü Suriye topraklarından geçmektedir. Tren istasyonları bulunduğu mahallerin ihtiyacına göre birçok yapı ile birlikte tasarlanmıştır. Tip proje çerçevesinde inşa edilen istasyonlarda idare binası, yolcu bekleme salonları ve misafirhaneler, lojmanlar, tuvalet ve su depoları, hangar ve eşya depoları yer almaktadır. Hicaz Demiryolu hattı terkedilince mimari eserlerin çoğu harabe haline gelmiştir. Der'â, Hırbetü'l-Gazâle, İzra' ve Mehacce tren istasyonları Der'â-Şam arasındaki Hicaz Demiryolu hattına ait önemli örneklerdir. Der'â'daki Sûku'l-atîk de tren istasyonu ile birlikte yaptırılmış

bir ticaret merkezidir.

Suriye'deki hanlar menzil hanları ve şehir içi hanları olmak üzere iki grupta toplanabilir. Menzil hanları büyük ölçekte tutulmuş mimari yapılardır. Yol güzergâhlarında olduklarından kale tipinde inşa edilmiş, mekân çözümlemesinin yanında yolcuların güvenliği ön planda tutulmuştur. Köşe kuleleriyle anıtsal taçkapılar cephelerden taşan mimari öğelerdir. Günümüzde çoğu askerî amaçla kullanılan hanların iç mekânı avluya açılan eyvanlarla oda ve hollerden oluşmaktadır. Avluların ortasında iklim ve coğrafî konuma göre birer havuz veya kuyu yer almaktadır. Sivri kemerlere oturan tonoz örtülü mekânların üzeri parepet duvarlarıyla çevrilerek teras katı oluşturulmuştur. İklim sıcak olduğundan yolcular bu teraslarda misafir edilmekteydi. Şam-Hama yolu üzerindeki Arus Hanı ile Dennûn Hanı yeni restore edilen menzil hanlarıdır. Şam-Humus yolunun Bağdat'a ayrılan kavşağında yer alan Ayaş Hanı (690/1291) yanı başındaki kubbeli su haznesiyle bir menzil hanıdır (bk. AYAŞ HANI). Yine Şam-Humus yolu üzerinde Kutayfe'deki Sinan Paşa Külliyesi han, hamam, mescid, imaret ve zâviyeden oluşan bir menzil külliyesidir. Küçük ölçekteki kare planlı mescidin harimi kubbe ile örtülmüştür. Girişinde Osmanlı mimarisine özgü beş gözlü son cemaat yeri mevcuttur. Mihrap ve minberi taştan yapılmış, iç mekân kireçle sıvanmıştır. Sekizgen gövdeli minarenin şerefesi ahşap siperlikle kapatılmıştır. Klasik şemada tasarlanan hamam terkedilmiş olup külliyenin asıl yapısı olan han ise askerî tesis olarak kullanılmaktadır. Şam-Palmira (Tedmür) yolu üzerindeki Türâb Hanı, Menkûre Hanı ve Nâsıriye yakınındaki Utne Hanı harabe halinde günümüze ulaşabilmiştir. Hama-Halep karayolu üzerinde Hân-ı Şüyûh denilen büyük bir menzil külliyesi bulunmaktadır. Zamanla çevresinde bir kasaba oluşan külliyenin bir avlu etrafına dizilmiş cami, tekke, zâviye, hamam, köşk, konak ve bedesteni mevcuttur. II. Abdülhamid zamanında 1907'de bazı eklerle tamiratı yapılan külliyenin çoğu kısımları yıkılmış vaziyettedir. Yine Hama-Halep yolu üzerinde bulunan Maarretünnu'mân'daki Murad Paşa Hanı (XVII. yüzyıl) büyük ölçekte tasarlanmıştır. Farklı boyutlarda eyvan, oda ve hollerden oluşan hanın revaklı avlusunun ortasına mescid-tekke yerleştirilmiştir. Hana bitişik olan ikinci bölümde imaret, fırın, hamam gibi yapılar yer almaktadır. Günümüzde çevreden derlenen döşeme mozaikleriyle mimari elemanların sergilendiği müze durumundadır. Maarretünnu'mân'da ayrıca Selçuklu dönemi eseri ulucami (XII. yüzyıl), Nebî Yûşâ Mescidi ve Makam Türbesi

(604/1207), Şâfiî (Ebü'l-Fevâris) Medresesi, Esad Paşa Hanı (1166/1753), Maarre Kalesi gibi anıtsal özellikte yapılar bulunmaktadır. Sebil Hanı ve Camii aynı yol güzergâhındaki diğer önemli Türk mimari eserleridir.

Ca'ber Kalesi kısmen Tabya Barajı suları altında kalmış, yakınındaki Süleyman Şah Türbesi 1974'te kuzeybatıdaki daha yüksek bir alana taşınmıştır. Kalenin konumu ile müstahkem surları ve savunma tesisleri, Fırat nehri kıyısındaki ulaşım ağını koruyacak nitelikte askerî bir mimarlık âbidesidir. İçindeki yapıların çoğu yıkılmış, yalnızca Kale Camii'nin minaresi ayakta kalmıştır. Mezarların taşınması ile üzerine yapılan yeni Süleyman Şah Türbesi modern bir mimari tasarımla şekillendirilmiştir. İçinde üç sanduka bulunan türbe bir

bölük Türk askeri tarafından beklenmektedir (bk. CA'BER KALESİ).

BİBLİYOGRAFYA

J. L. Burckhard, Travels in Syria and the Holy Land, London 1822, I-II; G. Charmes, Voyage en Syrie, Paris 1891; Hicaz Demiryolu Lâyihası, İstanbul 1324, s. 20-21; M. van Berchem, Matériaux pour un corpus inscriptionum Araicarum II: Syrie du sud, Kahire 1922; J. Sauvaget, Les monuments historiques de Damas, Beyrouth 1932; a.mlf., "Citadelle de Damas", Syria, XI, Paris 1930, s. 60-90, 216-241; a.mlf., "Inventaire des monuments musulmans de la ville d'Alep", REI, V (1931), s. 59-114; a.mlf. - M. Ecochard, Les monuments ayyubides de Damas, Paris 1938-50, I-III; M. Ecochard - C. Coeur, Les bains de Damas, Beyrouth 1943; Hikmet Turhan Dağlıoğlu, Haleb'in En Eski Tarihi, Gaziantep 1937; H. Laoust, Les gouverneurs de Damas sous les mamelouks et les premiers ottomans, Damas 1952; E. Herzfeld, Inscriptions et monuments d'Alep, Le Caire 1954-55, I-II; a.mlf., "Damascus: Studies in Architecture", AI, IX (1942), s. 1-53; X (1943), s. 13-70; XI-XII (1946), s. 1-71; XIII-XIV (1948), s. 118-138; Müeyyed el-Kîlânî, Muḥâfaẓatü Ḥamâ, Dımaşk 1964; S. A. Mougdad, Bosra, Damas 1974; Khaled Moaz - S. Ory, Inscriptions arabes de Damas, Damas 1977; S. Ory - D. Sourdel, "Une inscription 'abbaside de Syrie du

nord", BEO, XVIII (1964), s. 221-240; M. Meinecke, "Die Osmaniche Architektur des 16th Jahrhunderts in Damascus", Fifth International Congress of Turkish Art (ed. G. Fehér), Budapest 1978, s. 575-597; a.mlf., Die Mamlukische Architektur in Ägypten und Syrien, Glückstadt 1992, I-II; J. P. Pascual, Damas à la fin du XVI siècle: d'après trois actes de waqf ottomans, Damas 1983, I; Th. Grandin, La savonnerie traditionnelle à Alep, Damas 1986; Muhammed el-Mekkî, Târîḫu Ḥımṣ, Dımaşk 1987; M. Râgıb et-Tabbâh, İʿlâmü'n-nübelâʾ bi-târîḫi Ḥalebi'ş-şehbâʾ, Halep 1988, I-VIII; Necvâ Osman, el-Hendesetü'l-inşâʾiyye fî mesâcidi Ḥaleb, Halep 1413/1992; R. Burns, Monuments of Syria, London 1992; Bahaeddin Kök, Nureddin Mahmud Bin Zengî ve İslâm Kurumları Tarihindeki Yeri, İstanbul 1992; Abdullah Manaz, Suriye'nin Başkenti Şam'da Türk Dönemi Eserleri, Ankara 1992; Münzir el-Hâyik - Faysal Şeyhânî, Ḥımṣ: Dürretü müdüni'ş-Şâm, Humus 1995; Abdülkādir er-Reyhâvî, el-ʿİmâretü'l-ʿArabiyyetü'l-İslâmiyye ḫaṣâʾiṣühâ ve âs̱âruhâ fî Sûriyye, Dımaşk 1999; Abdüsselâm Uluçam, "Halep'te Türk Kültür Varlığı", Anadolu'da Doğdu: 60. Yaşında Fahri Işık'a Armağan (haz. Taner Korkut), İstanbul 2004, s. 777-790; a.mlf., "Suriye'de Türk Kültür Varlığı Araştırmaları II-Hama", VIII. Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazı ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu, Sakarya 2005, s. 443-458; E. von Mulinen, "Das Grob Abu'l-Fidâ's in Hama", ZDMG, LXII (1908), s. 657-660; N. Elisséeff, "Les monuments de Nūr ad-Dīn", BEO, XIII (1951), s. 5-43; J. Sourdel-Thomine, "Deux décrets mamelouks de Marqab", a.e., XIV (1954), s. 61-64; Semavi Eyice, "İstanbul-Şam-Bağdat Yolu Üzerindeki Mimarî Eserler", TD, IX/13 (1958), s. 81-110; Selîm Âdil Abdülhak, "Medînetü Ḥımṣ ve âşâruhâ", el-Ḥavliyyâtü'l-es̱eriyyetü'l-ʿArabiyyetü's-Sûriyye, X, Damas 1960, s. 5-37; F. Mausion, "Note sur les bains de Damas", BEO, XVII (1962), s. 121-132; K. Touier, "Céramiques mameloukes à Damas", a.e., XXVI (1973), s. 209-218; Âdil Necm Abbû, "el-Medrese fi'l-ʿimâreti'l-Eyyûbiyye fî Sûriyâ", el-Ḥavliyyâtü'l-es̱eriyyetü'l-ʿArabiyyetü's-Sûriyye, XXIV (1974), s. 75-101; Kâmil Şahâde, "et-Türab ve maḳāmâtü'z-ziyâre fî Ḥamâ", a.e., XXV (1975), s. 159-195; J.-C. David, "Alep, dégradation et tentatives actuelles de readaptation des structures urbaines traditionnelles", BEO, XXVIII (1975), s. 19-48; Y. Sauvan, "Une liste de fondations pieuses (waqfiyya) au temps de Selim II", a.e., XXVIII (1975), s. 231-258; A. Raymond, "Les grands waqfs et l'organisation de l'espace urbain à l'époque ottomane (XVI-XVII. siècles)", a.e., XXXI (1979), s. 113-128; T. Allen, "Some Pre-

Mamluk Portions of the Courtyard Façades of the Great Mosque Aleppo", a.e., XXXV (1983), s. 7-12; Mehmet İpşirli, "A Preliminary Study of the Public Waqfs of Hama and Homs in the XVI. Century", Studies on Turkish-Arab Relations, I, İstanbul 1986, s. 119-147; T. Miura, "The Sâlihiyya Quarter in the Suburbs of Damascus: Its Formation, Structure and Transformation in the Ayyubid and Mamluk Arabe", BEO, XLVII (1995), s. 129-182; B. Marino, "Les territoires des villes dans la Syrie ottomane (XVI.-XVIII. siècle)", a.e., LII (2000), s. 263-278.

Abdüsselâm Uluçam

SURİYE SELÇUKLULARI

(bk. SELÇUKLULAR [Suriye]).

SURNÂME

(سورنامه)

Divan edebiyatında padişah çocuklarının doğum, sünnet ve düğün törenlerini anlatan eserlerin genel adı.

Sözlükte “düğün, ziyafet, şenlik” anlamına gelen Farsça sûr kelimesiyle “mektup, yazılı belge” mânasındaki nâmenin birleşmesinden oluşmuştur. Osmanlı döneminde padişah çocuklarının doğum ve sünnet törenleriyle padişah kızlarının düğün törenlerini anlatan manzum, mensur ya da manzum-mensur karışık yazılan eserler genel olarak bu adı taşır. Surnâmelerin bilinen ilk örnekleri, III. Murad’ın oğlu III. Mehmed’in 990’da (1582) yapılan sünnet töreni için Âlî Mustafa Efendi’nin ve İntizâmî’nin yazdığı eserlerdir. Son surnâme ise Nâfi‘in Sultan Abdülmecid’in kızları Cemile Sultan ile Münire Sultan’ın 1858’deki düğünlerini anlatan Sûrnâme-i Selâtîn’idir. Bu törenler vesilesiyle sûriyye adıyla kaside şeklinde yazılan şiirlerle tarih manzumeleri de bu tür içinde değerlendirilmektedir. Surnâmeler sadece sarayın düzenlediği törenleri konu edinirken sûriyyelerle bu merasimlerin yılını belirleyen tarih manzumelerinde hem sarayın hem bu çevrenin dışında kalan kişilerin düzenlediği törenler anlatılmaktadır. Sûriyyelerin en tanınmışları arasında Hayâlî Bey’in ve Cevrî’nin düğün, Yahyâ Bey’in, Figānî’nin, Nev‘î’nin ve Râzî’nin sünnet törenlerini anlattığı şiirleri sayılabilir. Surnâmeler genellikle bu adı taşımakla birlikte Âlî Mustafa Efendi’nin Câmiu’l-buhûr der Mecâlis-i Sûr’u ile Rif‘at’ın Gülşen-i Hurremî’si gibi farklı adlarla anılan eserler de yazılmıştır. Surnâmelerin konusunu şehzadelerin sünnet törenleri için yapılan sûr-ı hıtân, padişah kızlarının nişan ve evlenmeleri vesilesiyle düzenlenen sûr-ı cihaz ile padişah çocuklarının doğumu dolayısıyla tertiplenen velâdet-i hümâyun şenlikleri oluşturur.

Manzum surnâmelerde söz sanatlarına riayet yanında vezin ve kafiyenin getirdiği sınırlamalar dolayısıyla olaylara daha az yer verilmekte, mensur surnâmelerde ise törenler esnasında cereyan eden hadiseler günü gününe anlatılmaktadır. Mensur surnâmeler bu özelliklerinden ötürü tarih

metinleriyle benzerlik gösterse de anlatımda tekdüzelikten kurtulmak için zaman zaman araya şiir serpiştirilmesi, yargılayıcı bir amaç taşımaması, durumun olduğu gibi aktarılıp yoruma gidilmemesi, okuyucu-dinleyici kitlesine ve türün gerektirdiği çerçeveye uyulması gibi özellikleriyle tarih metinlerinden ayrılmaktadır. Mensur surnâmeler kaleme alındıkları dönemin anlatım özelliklerine uygun biçimde süslü ya da sade bir dille yazılabilmektedir. Surnâme yazarları eserlerini göze girme, mevki ve makam elde etme arzusunun yanı sıra padişahın veya sur emininin emriyle de kaleme alabilmektedir. Hatta bazı eserlerden yazarın düğüne bizzat katılmadığı anlaşılmaktadır.

Anlatım biçimleri ve önem verilen noktalar farklılık gösterse de surnâmelere düğün öncesi yapılan hazırlıklarla başlanır. Ferman çıkarılması, sur emini tayini, sûr-ı hümâyunun başlama gününün ve yerinin belirlenmesi, davetli listesinin hazırlanması, davetiyelerin gönderilmesi, törene katılanların adları ve kimlikleri, evliliklerde nikâh kıyılması, yemek hazırlıkları, nahil (nakıl, nağıl) ve gösteri hazırlıkları, hediyeler ve bunların kimler tarafından verildiği, ziyafet düzeni, yiyecekler ve içecekler, kullanılan eşya ve elbiselerin listesi, düğün için yapılan harcamalar, nişan, çeyiz, gelin ve sünnet alayının anlatımı, törenlerin önemli unsuru olan esnaf alayının geçişi, mesleklerine uygun hünerler sergilemeleri, cambazların, zorbazların, hokkabazların gösterileri, at yarışları, cirit oyunları, mûsiki fasılları, rakkas ve çengilerin

gösterileri, gece şenlikleri, havai fişek atılması, kandillerin, mahyaların, mumların, meşalelerin yakılması, fener alayları düzenlenmesi bu tür metinlerin ortak konularıdır. Surnâme yazarı bu hususlardan birini veya birkaçını ön plana çıkarabildiği gibi bazan hepsinden kısaca söz etmektedir. Surnâmeler Osmanlı sarayının ve toplumun belirli günlerdeki hayatını, zevk ve eğlence anlayışını, kıyafetlerini, törenlerini, mûsikisini, oyun ve eğlence şekillerini, dönemin geleneklerini anlatması bakımından kültür tarihi, sosyoloji ve halk bilimi açısından kaynak değeri taşımaktadır. Yazıldığı devrin kelime, deyim ve terim varlığını, kullanım özelliklerini göstermesi surnâmeleri dil ve edebiyat bakımından da önemli kılmaktadır.

Divan edebiyatında sûriyye kasideleri ve tarih manzumeleri dışında bu türe giren on dokuz eser tesbit edilmiştir. On bir ayrı töreni konu alan bu

eserlerin dokuzu evlilik, altısı sünnet, ikisi hem sünnet hem evlilik törenlerini, ikisi de padişah kızlarının doğumunu anlatmaktadır. 1582 yılında III. Murad'ın oğlu III. Mehmed için yapılan ve elli beş gün elli beş gece süren sünnet töreni Âlî Mustafa Efendi'nin Câmiu'l-buhûr der Mecâlis-i Sûr adlı eseriyle (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1916; Kahire Teymûriyye Ktp., nr. 222; Nuruosmaniye Ktp., nr. 4318; TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 203; Ali Öztekin tarafından yayımlanmıştır, bk. bibl.) İntizâmî'nin Surnâme-i Hümâyun'unda anlatılmaktadır. İntizâmî'nin eseri, arada manzum parçalar bulunmakla birlikte mensur surnâmelerin ilki olması açısından önem taşımaktadır. Mehmet Arslan'ın çalışmasına kadar eserin yazarı bilinmemekte veya yanlış yazar ismiyle anılmaktaydı. Birçok kütüphanede nüshası bulunan eserin Viyana Millî Kütüphanesi'ndeki yazması (nr. 1019) Gisela Procházka-Eisl (İstanbul 1995), Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (Hazine, nr. 1344), içinde Nakkaş Osman'ın 427 minyatürü bulunan, başı ve sonu eksik nüshası Nurhan Atasoy (İstanbul 1997) tarafından yayımlanmıştır. İntizâmî'ye ait oluşundan şüpheyle bahsedilen Leiden Kütüphanesi'ndeki nüsha ile (Cod., Or., nr. 309) Jan Schmidth'in katalogunda (s. 66) yazarının tesbit edilemediği belirtilen nüshanın da İntizâmî'nin Surnâme'sine ait olduğu anlaşılmaktadır.

1675'te IV. Mehmed'in şehzadeleri Mustafa (II.) ile Ahmed (III.) için yapılan ve on beş gün süren sünnet merasimiyle kızı Hatice Sultan'ın Vezir Sarıkçı Mustafa Paşa ile evlenmesi dolayısıyla yapılan ve on sekiz gün süren düğün törenini anlatan eserlerin başında Surnâme-i Abdî adlı mensur eser gelmektedir. Birçok nüshası bilinen (Beyazıt Devlet Ktp., Genel, nr. 10391; Bibliothèque Nationale, Ancient Fonds, Suppl., nr. 501, 880, 1045; Edirne Selimiye Ktp., nr. 2315; Millet Ktp., Tarih, nr. 343; TSMK, Hazine, nr. 1573, Revan Köşkü, nr. 823; Viyana Millî Ktp., HO, nr. 1072) eser üzerinde Aslı Göksel yüksek lisans tezi hazırlamıştır (Abdi'nin Sûrnâmesi ve Nevi Açısından Değerlendirilmesi, 1983, Boğaziçi Üniversitesi). Nâbî'nin Vakāyi-i Hitân-ı Şehzâdegân-ı Hazreti Sultan Mehmed Gazi adlı manzum surnâmesi (İÜ Ktp., TY, nr. 1774) Agâh Sırrı Levend (İstanbul 1944) ve Mehmet Arslan (Türk Edebiyatında Manzum Surnameler, s. 625-684) tarafından neşredilmiştir.

1710'da II. Mustafa'nın kızı Safiye Sultan'ın Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın oğlu Ali Paşa ile evlenmesini anlatan iki mensur surnâme Topkapı

Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Hazine, nr. 1573/2, nr. D 10591). 1720'de III. Ahmed'in oğulları Süleyman, Mustafa, Mehmed ve Bayezid'in on beş gün süren sünnet töreniyle Sultan II. Mustafa'nın kızı Ayşe Sultan ile Eğriboz muhafızı İbrâhim Paşa ve Emetullah Sultan ile Sirke Osman Paşa'nın 1719'da yapılan düğün törenlerini anlatan surnâmelerin en önemlisi Seyyid Vehbî tarafından mensur-manzum karışık olarak yazılan Surnâme-i Vehbî'dir. Yirminin üzerinde nüshası tesbit edilen eserin Levnî'nin minyatürlerini içeren nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndedir (III. Ahmed, nr. 3593). Esin Atıl minyatürlerini ve daha sonra Mertol Tulum minyatürleriyle beraber metnini yayımlamıştır (bk. bibl.). Aynı düğüne ait Mehmed Hazîn'in mensur eseri Surnâme-i Hazîn (Beyazıt Devlet Ktp., Genel, nr. 10267) Mübeccel Kızıltan tarafından neşredilmiştir (bk. bibl.). 1724'te III. Ahmed'in kızlarından Ümmü Gülsüm'ün Ali Paşa, Hatice Sultan'ın Ahmed Paşa, Atîka Sultan'ın Mehmed Paşa ile evlenme törenlerini anlatan müellifi meçhul mensur bir surnâme vardır (Viyana Millî Ktp., HO, nr. 95). 1759 yılında III. Mustafa'nın kızı Hibetullah Sultan'ın doğumu üzerine yapılan ve yedi gün yedi gece devam eden şenliği anlatan surnâme Haşmet tarafından Vilâdetnâme-i Hibetullah Sultan adıyla kaleme alınmış (İÜ Ktp., TY, nr. 1940; Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Tarih, nr. 626; Millî Ktp., nr. 1925/1; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2511/2, Reşid Efendi, nr. 992; TSMK, Hazine, nr. 1603), önce eski harflerle (İstanbul, ts.), daha sonra Reşad Ekrem Koçu tarafından sadeleştirilerek (İstanbul 1940) neşredilmiş, ayrıca Mehmet Arslan ve İ. Hakkı Aksoyak tarafından Haşmet'in diğer üç eseriyle birlikte yayımlanmıştır (Haşmet Külliyatı, Sivas 1994, s. 427-454). 1776'da I. Abdülhamid'in kızı Hatice Sultan'ın doğumu münasebetiyle yapılan şenliği tasvir eden Melek İbrâhim'in Vilâdetnâme-i Hadîce Sultan adlı mensur eserini (TSMK, Hazine, nr. 1631) Mehmet Arslan neşretmiştir (bk. bibl.).

1834 yılında II. Mahmud'un kızı Sâliha Sultan ile Halil Rifat Paşa'nın düğünüyle ilgili olarak Mîr Alemzâde Rifat Surnâme-i Rif'at'ı (İÜ Ktp., TY, nr. 5555), Sahaflar Şeyhizâde Mehmed Esad Efendi Surnâme-i Es'ad'ı (İÜ Ktp., TY, nr. 3022) kaleme almıştır. Her ikisi de manzum olan bu eserler Hatice Aynur tarafında bir yüksek lisans çalışmasına konu edilmiş (Sultan II. Mahmud'un Kızı Saliha Sultan ile Tophane Müşîri Halil Rıfat Paşa'nın Düğün Törenini Anlatan Surnâmeler, İstanbul 1998),

ayrıca Mehmet Arslan tarafından yayımlanmıştır (bk. bibl.). Aynı düğünü anlatan müellifi meçhul mensur surnâmeyi (İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 2808) de Hatice Aynur neşretmiştir. 1836'da Şehzade Abdülmecid ve Abdülaziz için yapılan sünnet merasimiyle Mihrimah Sultan'ın Bahr-i Sefîd muhafızı Mehmed Said Paşa ile olan düğünlerini anlatan surnâmelerden Surnâme-i Lebîb mensur-manzum karışık yazılmıştır (İÜ Ktp., TY, nr. 6097). Surnâme-i Hızır ise (İÜ Ktp., TY, nr. 6122; Millî Ktp., nr. C5/2) manzum olup Mehmet Arslan tarafından yayımlanmıştır (bk. bibl.). Tek nüshası Nedret İşli özel koleksiyonundan Sadberk Hanım Müzesi Kütüphanesi'ne geçmiş olan (nr. 626) diğer bir mensur surnâmenin müellifi bilinmemektedir. 1847'de Abdülmecid'in oğulları Şehzade Mehmed Murad ile Abdülhamid'in sünnet düğününü anlatan manzum Surnâme-i Tahsîn'i (İÜ Ktp., TY, nr. 6123) Mehmet Arslan neşretmiştir. 1858'de Abdülmecid'in kızları Cemile Sultan'ın Mahmud Paşa ile, Münire Sultan'ın Mısır Valisi Abbas Paşa'nın oğlu İlhâmi Paşa ile evlenmeleri dolayısıyla yapılan ve on beş gün süren düğün töreniyle ilgili mensur surnâme Nâfi' tarafından kaleme alınmış olup Surnâme-i Selâtîn: Peyâm-ı Sûr adını taşımaktadır (İÜ Ktp., TY, nr. 2998). Bu eseri de Mehmet Arslan yayımlamıştır (bk. bibl.). Divan edebiyatında manzum surnâmeler üzerine Mehmet Arslan tarafından Gazi Üniversitesi'nde 1990'da hazırlanan doktora tezi daha sonra basılmıştır (Ankara 1999).

BİBLİYOGRAFYA

Mustafa Âlî, Câmiu'l-buhûr der Mecâlis-i Sûr: Edisyon Kritik ve Tahlil (haz. Ali Öztekin), Ankara 1996; Nâbî, Nâbî'nin Sûrnâmesi: Vekāyi-i Hitân-ı Şehzâdegân-ı Hazreti Sultan Muhammedi Gâzî li-Nâbi Efendi (haz. Agâh Sırrı Levend), İstanbul 1944; Seyyid Vehbî, Surname-i Vehbi: A Miniature Illustrated Manuscript of an 18th Century Festival in Ottoman İstanbul (nşr. A. Mertol Tulum, trc. R. Bragner), Bern 2001; Saliha Sultan'ın Düğününü Anlatan Surnâmeler: 1834 (haz. Hatice Aynur), Cambridge 1995-97, I-II; R. E. Stout, The Sur-ı Hümayun of Murad III: A Study of Ottoman Pagentry and Entertainment (doktora tezi, 1966), Ohio State University; G. Procházka-Eisl, Das Surname-i Hümayun: Die Wiener

Handschrift in Transkription, mit Kommentar und Indices Versehen, İstanbul 1995; Esin Atıl, Levni ve Surname, İstanbul 1999; Mehmet Arslan, Türk Edebiyatında Manzum Surnameler: Osmanlı Saray Düğünleri ve Şenlikleri, Ankara 1999; a.mlf., “Mensur Sûrnâmelerin Son Örneği, Nâfi Sûrnâmesi”, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, sy. 15, Sivas 1992, s. 117-145 (aynı yazı için bk. Osmanlı: Edebiyat-Tarih-Kültür Makaleleri, İstanbul 2000, s. 463-490); a.mlf., “Osmanlı Döneminde Padişah Çocuklarının Doğumları Münasebetiyle Yapılan Şenlikler ve Vilâdetnâme-i Hadîce Sultan”, Türklük Bilimi Araştırmaları, sy. 4, Sivas 1997, s. 21-56 (aynı yazı için bk. Osmanlı: Edebiyat-Tarih-Kültür Makaleleri, s. 491-527); J. Schmidt, Catalogue of Turkish Manuscripts in the Library of Leiden University and other Collections in the Netherlands, Leiden 2000, I, 64-67; Mübeccel Kızıltan, “Mehmet Hazîn ve Surnamesi”, MÜTAD, sy. 4 (1989), s. 61-98; Şeref Boyraz, “İlk Mensûr Sûrnâme Müellifi: İntizâmî”, Türklük Bilimi Araştırmaları, sy. 1 (1995), s. 227-231; Pakalın, III, 279-280; “Sûrnâme”, TDEA, VIII, 56-58.

Hatice Aynur

SURRE

(الصرّة)

Hac zamanı dağıtılmak üzere Haremeyn’e gönderilen eşya ve hediyeleri ifade eden bir terim.

Sözlükte “içine altın ve para gibi kıymetli eşyaların konulduğu kese” anlamına gelen surre kelimesi terim olarak her yıl hac döneminden önce genellikle Mekke ve Medine halkına dağıtılmak için yollanan para, altın ve diğer eşyaları ifade eder. Haremeyn’e surre gönderilmeye ne zaman başlandığı tam olarak belli olmamakla birlikte bu âdetin Abbâsî Halifesi Mehdî-Billâh zamanında (775-785) ortaya çıktığı görüşü hâkimdir. Aynı dönemde hac yollarının güvenliği, hac güzergâhı üzerinde bulunan su kuyularının bakımı, hacıların konaklama vb. ihtiyaçlarının karşılanması amacıyla bazı tedbirlerin alındığı da bilinmektedir. Haremeyn’e her yıl düzenli biçimde surre gönderilmesine Abbâsî Halifesi Muktedir-Billâh döneminde (908-932) başlandı. Surrenin konulduğu, develere yüklenen bir çeşit vasıta olan mahmil de ilk defa Abbâsîler devrinde kullanıldı. Hicaz’da nüfuz ve hâkimiyet kurulması bakımından Abbâsîler’e karşı mücadele eden Fâtımîler ve Fâtımî Devleti’ne son veren Eyyûbîler de Haremeyn’e surre yolladılar.

656’da (1258) Abbâsî Devleti’nin sona ermesinden sonra Memlük Sultanı el-Melikü’z-Zâhir I. Baybars’ın 1261’de Kahire’de Abbâsî hilâfetini yeniden ihya etmesiyle Memlükler, Abbâsîler’in Haremeyn’e surre ve mahmil yollama geleneğini sürdürdüler. Aynı yıllarda Abbâsîler’in halefi olarak Hicaz’ın yönetimine tâlip olan Yemen’in Resûlî emîri el-Melikü’l-Muzaffer Yûsuf b. el-Melikü’l-Mansûr, Haremeyn’de hutbeyi kendi adına okuttu, surre ve Kâbe örtüsü göndererek hâkimiyetini pekiştirmeye çalıştı. Memlükler’in ilk surreyi 664’te (1266) yollamış olmalarına rağmen Yemenli Resûlîler ile Memlükler arasındaki surre rekabeti, Sultan Baybars’ın 1269 yılında hacca gitmesi ve surre ile Kâbe örtüsü gönderme hakkının Memlükler’de olduğunu pekiştirmesine kadar devam etti. Bu tarihten itibaren Haremeyn’e mahmil içinde surre ve Kâbe örtüsü yollayan

Memlükler bununla ilgili merasimlere de önem verdiler. Bu dönemde Kahire'nin yanı sıra Bağdat, Dımaşk ve Halep gibi büyük şehirlerde hac kervanları oluşturuluyor ve her kervanın kendi mahmili ve surresi bulunuyordu.

Osmanlılar zamanında Haremeyn'e ilk surrenin hangi padişah tarafından gönderildiği tam olarak bilinmemektedir. Zayıf bir rivayet olmakla birlikte Yıldırım Bayezid'in Edirne'den bir defa surre yolladığı zikredilmektedir (Mekkî, s. 19). Daha kuvvetli ve yaygın rivayete göre ise Çelebi Sultan Mehmed surre gönderen ilk Osmanlı sultanıdır ve 1413-1421 yılları arasında iki defa surre yollamıştır. II. Murad döneminde

Haremeyn'e gönderilen surrenin adet ve miktarında belirgin bir artış oldu. Âşıkpaşazâde'ye göre II. Murad her yıl Mekke, Medine, Kudüs ve Halîlürrahman'a surre göndermenin yanı sıra Ankara'nın Balıkhisarı'na bağlı köylerinin gelirini Mekke'ye ve 850 (1446) tarihli vasiyetnâmesiyle Manisa'daki mülküne ait gelirlerin üçte birini Mekke ve Medine'ye vakfetti (Târih, s. 196). II. Mehmed devrinde yollanan surrenin düzenli olup olmadığı hakkında kesin bilgi bulunmamakla birlikte II. Bayezid'in Haremeyn'e her yıl surre yolladığından bahsedilir.

Osmanlı padişahları, 923'te (1517) Haremeyn'in Osmanlı yönetimine girmesinden itibaren surreyi düzenli biçimde gönderdiler. Bu anlamda ilk surrenin daha Yavuz Sultan Selim Kahire'de iken yollandığı bilinmektedir. Osmanlılar döneminde surre genellikle İstanbul ve Kahire'den gönderilmiş olmakla birlikte bazan Yemen ve Halep'ten de sevkedilirdi. Ayrıca Mekke ve Medine'nin yanı sıra Kudüs, Halîlürrahman ve nâdiren de Dımaşk'a surre gönderilirdi. Bunlardan başka Mısır ve Şam'dan Medine'ye karayolu güzergâhında bulunan bedevîlerin saldırılarından emin olmak için "urban surresi" adıyla da para ve hediyeler hazırlanıyordu. Osmanlılar'a ait en eski Kâbe kapı perdesi ve kuşağının 950 (1543) tarihli olmasından hareketle, eski bir gelenek olan surre ile birlikte Kâbe'ye örtü göndermenin Osmanlılar'da Kanûnî Sultan Süleyman zamanında başladığına hükmedilir. Kâbe örtüsünün yenisi genellikle Kahire'de dokunur ve surre alayı ile yollanırdı. Eskisi de surre alayının dönüşünde İstanbul'a getirilirdi. Haremeyn'e surre gönderme geleneği, XIX. yüzyılın başında Mekke ve Medine'nin Vehhâbîler'in yönetiminde kaldığı yıllar hariç 1915 yılına kadar

kesintisiz sürdü. 1916 yılına ait surre, Şerîf Hüseyin'in isyanı sebebiyle Medine'de kaldı ve Mekke'ye ulaştırılamadı. 1917 ve 1918 yıllarına ait surre ise Dımaşk'a kadar gidebildi. Son Osmanlı padişahı VI. Mehmed, 1919'da surre yollanması için hazırlıkların yapılmasını irade ettiyse de gönderildiğine dair bir bilgi yoktur.

Haremeyn'e her yıl gönderilen surre ve mahmille ilgili yapılan merasimler Abbâsîler devrine kadar gitmekle birlikte esas gelişim seyrini merasim ve teşrifatın öneminin artışına paralel olarak Osmanlılar döneminde tamamladı. Sarayda gerçekleştirilen surre merasiminin bütün ayrıntıları belirlenmiş olup bunlar teşrifat defterlerine kaydedilirdi. Surrenin karadan gönderildiği 1864 öncesi dönemde surre alayı recep ayının on ikisinde veya müteakip günlerde düzenlenirdi. İstanbul'daki surre merasimini Haremeyn vakıflarını da idare eden Dârüssaâde ağası tertipler ve hazırlıklar, surrenin yol boyunca güvenliğinden ve Haremeyn'e ulaştıktan sonra dağıtımından sorumlu olan surre emini tayiniyle başlardı. Padişahın katıldığı törenler sırasında Mekke emîrine hitaben yazılmış nâme-i hümâyun, surre keseleri ve surre defterleri surre eminine teslim edilir ve mahmil yüklü devenin de yer aldığı surre alayı saraydan çıkardı. XIX. yüzyılın ortalarına kadar Topkapı Sarayı'nda yapılan törenlerin sonunda surre alayı Sirkeci İskelesi'nden Üsküdar'a geçerdi. Padişahların Dolmabahçe veya Yıldız saraylarında ikamet ettiği yıllarda bu saraylarda yapılan merasimlerin ardından Beşiktaş İskelesi'nden Üsküdar'a geçilirdi. Üsküdar'da mutasarrıflık dairesi avlusunda surre alayı gidiş ve dönüşünde İstanbul halkının şahit olduğu, yılın en önemli, en çok itibar edilen ve Boğaz'ın her iki yakasında büyük kalabalığın iştirak ettiği, bir dinî merasim halini alıyordu. Törenler Osmanlı Devleti'nin sona erişine kadar bu özelliğini korudu.

Surrelerin kaynakları arasında en önemlisi Haremeyn vakıfları idi. Osmanlı topraklarında mevcut hânedan mensuplarına ve devlet erkânına ait büyük vakıfların birçoğunun gelirlerinin bir kısmı Haremeyn'e tahsis edilmişti. Bunların dışında devlet hazinesinden, Hazîne-i Hâssa'dan ve ferdî bağışlardan önemli miktarda maddî destek gelirdi. Son dönemde bütün bu gelirlere rağmen gönderilecek surre miktarının yetersiz kaldığı yıllarda Galata bankerlerinden borç alınarak takviye yapılırdı. Vakıfların Evkaf Nezâreti çatısı altında toplanmasından sonra surre kaynağı ve sorumlusu bu

nezâret oldu. Ayrıca hânedan mensuplarının, devlet erkânının ve halktan dileyenlerin hazırladıkları hediye ve paralar “ferâşet çantası” denilen, bir yüzünde gönderenin, diğer yüzünde alıcının adı ve adresi yazılı deri çantalara konularak Evkaf Nezâreti’ne teslim edilirdi. Bunlar da surre alayı ile gönderilirdi. Dönüşte bu çantalar, içinde Haremeyn’den yollanan hediyeler olduğu halde sahiplerine iade edilirdi. Bütün bunlar o yılın surre ve ferâşet defterlerine kaydedilirdi. Kaybolan veya henüz bulunamayan defterler hariç XVI. yüzyılın sonlarından XX. yüzyılın ilk on yılına kadar 5000 civarında surre defteri mevcuttur.

XVIII. yüzyıl öncesinde surreler deniz yoluyla Mısır’a ve oradan Haremeyn’e gönderilirken bu tarihten sonra karayoluyla Şam üzerinden gönderildi (Uzunçarşılı, s. 35). Bazan da sultanların Mısır’daki vakıflarının yıllık gelirleri orada ilâve edilmek üzere İstanbul’dan yollanacak miktardan düşülerek kalan surre miktarı Mısır’a sevkedilir ve Mısır’da tamamlanan surre-i hümâyun Haremeyn’e gönderilirdi (Anonim Osmanlı Tarihi, s. 187). Karayolunun kullanıldığı dönemden 1837 yılına ait güzergâh Sirkeci’den başlar, Üsküdar, İzmit, Akşehir, Konya, Adana, Antakya, Hama, Şam, Maan, Medine ve Mekke’de sona ererdi. Aynı yıl gönderilen surre alayı elli dört menzilde konaklamış, bazı yerlerde bir veya iki gün kalırken ramazan ayını Şam’da geçirmek maksadıyla burada otuz bir gün kalmıştır. Dönüşte güzergâh aynı olmakla birlikte menzil sayısının elli dokuza çıktığı, gidişte elli sekiz ve dönüşte otuz iki gün olmak üzere doksan gün

yolculuk yapıldığı belirtilmektedir (Atalar, s. 150-153).

Surre alayının güvenliği güzergâh üzerinde bulunan sancak beyi, beylerbeyi veya valilerce sağlanırdı. 1863 yılı surre alayının Payas civarında eşkıya saldırısına uğrayıp surrenin gasbedilmesi ve bir sonraki hac mevsimine kadar bölgede güvenliğin sağlanamaması yüzünden 1864’ten itibaren denizyolu tercih edildi ve Beşiktaş İskelesi başlangıç noktası oldu. Denizyoluyla yolculuk daha kısa sürdüğünden surre alayı merasimi de şâban ayının ortasında yapılmaya başlandı ve Beyrut üzerinden Şam’a geçilerek ramazan bayramı burada kutlandı. Surrenin Şam’dan Haremeyn’e yolculuğu ise karayoluyla yapıldı. Suriye Valisi Midhat Paşa, 1879’da güvenlik ve tasarruf gerekçesiyle surre alayının İstanbul-Beyrut güzergâhından Şam’a ve oradan tekrar Beyrut üzerinden Cidde’ye

denizyoluyla gönderilmesini teklif etti. Uzun müzakerelerden sonra Şam'dan itibaren karayolunun kullanılmasına devam edilmesi kararlaştırıldı (BA, İrade-Dahiliye, nr. 63945). 1908'de Hicaz demiryolunun tamamlanmasından itibaren surre demiryoluyla gönderilmeye başlandı. Demiryoluyla daha kısa sürdüğü için surre alayı şevval ayına alındı ve hareket noktası olan Haydarpaşa'ya kadar daha önce yapılan merasimlere devam edildi.

Kara, deniz ve demiryoluyla gönderilen surre-i hümâyun için Dımaşk çok önemli bir merkezdi. Osmanlı öncesinden itibaren farklı bölgelerden gelen hacıların uğrak yeri olan Dımaşk, Osmanlı döneminde de Anadolu'dan, Irak'tan, İran'dan ve Halep'ten gelen hacıların yanı sıra Orta Asya hacılarının da bir toplanma merkeziydi. İstanbul'dan gönderilen surre alayı burada merasimlerle karşılanarak diğer hacılarla birleşirdi. Mahmili şerifin Dımaşk'tan ayrılışı ve Dımaşk'a dönüşü aynı şekilde merasimlerle olurdu. Dımaşk'tan Medine'ye kadar olan bölgenin en önemli dinî, siyasî ve ticarî olayı surre ve hac kervanı idi. Surre alayı şevval ayının on ikisiyle yirmisi arasında Dımaşk'tan hareket eder, zilkadenin sonundan önce Mekke'ye ulaşılması hedeflenirdi. Hama'dan itibaren surre alayının güvenlik sorumluluğu önceleri Şam beylerbeyiliğine, daha sonra Suriye valiliğine aitti. Beylerbeyi veya vali emîr-i hac sorumluluğunu bazan kendisi üstlenir, çoğu zaman da bölgede güçlü eşraftan birine verirdi. Dımaşk'tan Medine'ye gidiş ve dönüşte surre alayının muhafazasından emîr-i hac sorumlu idi. Haremeyn'de ise en önemli sorumluluk Mekke emîrinde idi.

İstanbul ve Mısır'dan yollanan surrelerin ayrılmaz unsurlarından biri de mahmillerdi. İstanbul'dan gönderilene mahmili hümâyun, Kahire'den gönderilene mahmili Mısrî denirdi. Dörtgen bir ahşap çerçeve üzerinde dört yüzlü bir piramit şeklinde olan mahmil, üzeri altın ve gümüşle bezenmiş yazılar, ipek püsküller, çeşitli nakışlar ve kıymetli taşlarla süslenmiş bir atlasla kaplanırdı. İstanbul'dan gönderilen mahmillerin erken örnekleri siyah, son asırlardaki örnekleri ise yeşil renk atlastandı. İstanbul'da saraylarda yapılan törenlere benzer bir şekilde Mısır mahmili Hidiv Kasrı önünde yapılan törenin ardından Kahire sokaklarında gezdirilirdi. Mısır surre ve mahmili tamamı karayoluyla veya Süveyş üzerinden Cidde'ye ve bazan da İskenderiye'den Hayfa'ya denizyoluyla, oradan demiryoluyla Medine'ye olmak üzere farklı güzergâhlardan gönderilirdi. Mısır ve

Şam’dan gelen surre ve mahmiller Medine ve Mekke’de törenlerle karşılanır ve Arafat’ta birleşirdi. İstanbul’dan 1918 sonrasında mahmil yollandığına dair bilgi bulunmamakla birlikte Mısır’dan 1926’ya kadar kesintisiz gönderildi. Suudi hükümetinin karşı çıkması üzerine 1936’ya kadar ara verildi ve ertesi yıla ait mahmil Cidde’ye kadar gidebildi. 1952’ye kadar hacıların gidiş ve dönüş merasimlerinde Kahire sokaklarında görülen mahmil Temmuz 1952 Hür Subaylar ihtilâliyle son buldu. Bunun dışında Mekke emîrinin cülûs merasimi dolayısıyla tebrik için gönderdiği, içinde değiştirilmiş olan eski Kâbe örtüsünün bulunduğu hediyelere de mahmil veya mahmili şerif deniyordu (Selânikî, II, 682-684).

Surreler, İslâm’da kutsal sayılan beldelere maddî destek sağlamakla beraber özellikle hilâfeti elinde bulunduran Abbâsîler, Memlükler ve Osmanlılar için dinî ve siyasî yönden çok önemli idi. Zaman içerisinde Hicaz üzerindeki nüfuzu hatırlatmanın önemli bir aracı olarak görülen surre alayları Bağdat, Kahire, İstanbul ve Dımaşk gibi hem çıkış noktalarında yılın en önemli dinî ve kısmen de siyasî merasimlerini oluşturuyor, hem de güzergâh boyunca surreyi yollayan iktidarın dinî kimliğinin önemli sembolü diye görülüyordu. Osmanlı sultanlarının sadece Haremeyn’deki seyyid ve şerifleri değil aynı zamanda ulemâ ve meşâyihi de özel hediyelerle donatmaları aynı anlayışla değerlendirilebilir. Her yıl müslümanlardan dileyenlerin hediyelerini Haremeyn’e iletmesi bakımından halk için surrenin ayrı bir önemi vardı. XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Mısır hidivlerinin surre merasimlerini giderek daha şaşaalı hale getirmeleri, iki gidiş öncesi bir de dönüşte olmak üzere yılda üç merasim düzenlemeleri ve Kâbe örtüsü, Makām-ı İbrâhim örtüsü ve mahmili Kahire sokaklarında dolaştırarak halkın heyecanlı katılımını sağlamaları, İstanbul’a karşı yürüttükleri dinî ve siyasî nüfuz mücadelesinin âdeta bir göstergesi gibiydi. Surre ve mahmil geleneğinin sona erdirilmesi de aynı şekilde Suudi yönetiminin bu nüfuz simgesini ortadan kaldırma kararlılığıyla ilgilidir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 3, hk. 1572; nr. 7, hk. 387, 396; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 196; Selânikî, Târih (İpşirli), II, 682-684; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), X, bk. İndeks; Anonim Osmanlı Tarihi: 1099-1116/1688-1704 (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 2000, s. 186-187, 219-221; Naîmâ, Târih (haz. Mehmet İpşirli), Ankara 2007, bk. İndeks; Mir'âtü'l-Haremeyn, I, 670 vd.; Muhammed el-Emîn el-Mekkî, Hulefâ-yı İzâm-ı Osmâniyye Hazerâtının Haremeyn-i Şerîfeyn'deki Âsâr-ı Mebrûre ve Meşkûre-i Hümâyunlarından Bâhis Târihî Bir Eserdir, İstanbul 1318, s. 19; İbrahim Rifat Paşa, Mirʾâtü'l-Ḥaremeyn, Kahire 1344/1925, I-III; Abdul-Karim Rafeq, The Province of Damascus: 1723-1783, Beirut 1966, s. 52-76, 208-221; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Mekke-i Mükerreme Emirleri, Ankara 1972, s. 13-15, 35-48; K. K. Barbir, Ottoman Rule in Damascus: 1708-1758, Princeton 1980, s. 126-177; Ayşe Osmanoğlu, Babam Sultan Abdülhamid: Hatıralarım, Ankara 1986, s. 67-68; Münir Atalar, Osmanlı Devletinde Surre-i Hümâyûn ve Surre Alayları, Ankara 1991; Suraiya Faroqhi, Hacılar ve Sultanlar, Osmanlı Döneminde Hac: 1517-1638 (trc. Gül Çağalı Güven), İstanbul 1995, s. 35 vd.; M. Sâdık Paşa, er-Raḥalâtü'l-Ḥicâziyye, Beyrut 1999; A. M. Osman Elkabashi, Surre Defterleri ve 1049/ 1639-1640 Tarihli Surre Defteri (yüksek lisans tezi, 2001), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Dersaadet'ten Haremeyn'e Surre-i Hümayun (haz. Yusuf Çağlar - Salih Gülen), İstanbul 2008; Surre-i Hümâyûn, İstanbul 2008; Belgelerle Osmanlı Devrinde Hicaz, İstanbul 2008, II, 318-384; İbrahim Ateş, "Osmanlılar Zamanında Mekke ve Medine'ye Gönderilen Para ve Hediyeler", VD, sy. 13 (1981), s. 113-170; D. Behrens-Abouseif, "The Mahmal Legend and the Pilgrimage of the Ladies of the Mamluk Court", Mamluk Studies Review, I, Chicago 1997, s. 87-96; Mihai Maxim, "Yeni Osmanlı Belgelerine Göre XVII. Yüzyılda Temeşvar Eyaletinden Mekke ve Medine'ye Gönderilen Surre Altını", TTK Bildiriler, XIV (2005), II/2, s. 1049-1053; Selin İpek, "Ottoman Ravza-i Mutahhara Covers Sent from Istanbul to Medina with the Surra Processions", Muqarnas, XXIII, Leiden 2006, s. 289-317; Yusuf Çağlar, "Dolmabahçe Sarayı'ndan Haremeyn'e Surre Gönderilmesi", Milli Saraylar, sy. 4, Ankara 2008, s. 83-92; Pakalın, III, 280-286; Fr. Buhl, "Mahmel", İA, VII, 151-152; a.mlf. - [J. Jomier], "Maḥmal", EI² (İng.), VI, 44-46; S. Heidemann, "Ṣurra", a.e., IX, 894.

Şit Tufan Buzpınar

SÛS

(السوس)

Fas'ın güneybatısında bir bölge.

Batıda Atlas Okyanusu, kuzeyde Yüksek Atlaslar (Cibâlü Atlasi'l-ulyâ), güneyde Anti Atlaslar'la (Cibâlü Atlasi'l-halfiyye) çevrili olup doğuda bu iki dağ silsilesinin kesiştiği yere kadar uzanan yaklaşık 200 km. uzunluğunda, 40-100 km. arasında değişen bir genişlikte üçgen şeklinde ovalık bir alandır. Cebelideren'den kuzeyde Yüksek Atlaslar'a kadar uzanan kısmına Sûsülednâ, güneyde Sahrâ'ya kadar uzanan kısmına Sûsülaksâ adı verilir.

Ukbe b. Nâfi', 62-63 (681-683) yıllarında gerçekleştirdiği Mağrib seferi esnasında bölgeye ulaştıysa da Sûs bölgesi onun torunu Habîb b. Ebû Ubeyde el-Fihrî tarafından fethedildi (117/735), bu tarihten itibaren bölgede İslâmiyet yayılmaya başladı. II. İdrîs döneminde İdrîsîler'in hâkimiyeti altına giren bölge IV. (X.) yüzyılın ortalarında Fâtımîler'in eline geçti. Abdullah b. Yâsîn el-Cezûlî'nin hocası fakih Veccâc b. Zellû el-Lemtî, bölgedeki ilk medreseyi (dârü'l-murâbıtîn) kurarak Nefîs şehrinin Sûs bölgesinin ilim ve kültür merkezi olmasını sağladı. Murâbıt Hükümdarı Ebû Bekir b. Ömer, Sûs bölgesinin merkezi Târûdânt ve Massa'yı (Massat) alarak (448/ 1056) Senegal nehri havzasına ulaşan Sahrâ ticaret yoluna hâkim oldu.

Sûs bölgesi Muvahhid hareketinin ortaya çıkmasında etkin rol oynadı. Atlas dağları yamaçlarındaki İclî-Vergan'da doğan ve Sûs fakihi lakabını alan İbn Tûmert bölge halkından büyük destek gördü. 515'te (1121) Sûsülaksâ'da isyan ederek Muvahhidler hareketini başlattı ve kısa sürede gücünü arttırdı. Murâbıtlar'a karşı üç yıl sürdürdüğü mücadelenin sonunda Sûs bölgesini eline geçirip Tinmellel'i merkez edindi (1123). Sûs halkı Muvahhidler'in Endülüs'te yürüttüğü cihad faaliyetine büyük katkıda bulundu. Muvahhidler'in son dönemlerinde merkezden uzak bölgelerde başlayan bağımsızlık teşebbüsleri yüzünden devletin en büyük eyaletlerinden olan

Sûs’ta da istikrar kayboldu. Bu durum, Merînî Hükümdarı Ebû Yûsuf Ya‘kūb’un isyanları bastırıp bölgede kontrolü sağlamasına kadar sürdü (656/1258).

Portekizliler XV. yüzyılın sonlarında Fas sahillerini işgale başladılar. 1497’de Massa’yı, 1505’te Agādîr’i, 1519’da Agouz’u (Bou Agaz) ele geçirip buralarda liman kaleleri inşa ettiler. Ayrıca papanın emriyle Agādîr’de mazgallarla çevrili, çan kulesi top yerleştirmek amacıyla da kullanılabilen bir kilise yaptırdılar. Merînîler ve onların devamı olan Vattâsîler’in Sûs sahillerinin işgaline engel olamadıkları bu dönemde çeşitli merkezlerde mahallî ve dinî liderler istilâcılara karşı direniş hareketleri başlattı. Bölgedeki zâviye ve ribâtlar direniş hareketine katılanların akınına uğradı ve Cezûliyye tarikatı Sûs vadisindeki direnişte etkin rol oynadı. Neticede şeyhler ve murâbıtlar etrafında kümelenen mahallî güçler Sa‘dî şeriflerini iktidara getirdiler. Der‘a bölgesindeki Tâgmedâret vadisinde oturan Sa‘dî Şerifi Mevlây Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman (Kāim-Biemrillâh), Târûdânt yakınındaki Tîdsî köyüne gelip kabile reislerinin biatını kabul etti (916/1511).

Biattan sonra kendisini destekleyen kabilelerden askerî birliğini oluşturan Kāim-Biemrillâh, Tîdsî’yi yönetim merkezi olarak seçti. Portekizliler’i Agādîr’e yakın Fonti’de yenerek Sûs bölgesinin yönetimini oğlu Mevlây Muhammed eş-Şeyh’e bırakıp Hâha’da bulunan Efûgāl’e gitti ve orada öldü (923/1517). Sa‘dîler, Portekiz işgalindeki merkezlere saldırılarını sürdürdüler. Ordusunun ana unsurunu yine Sûs kabilelerinden oluşturan Mevlây Muhammed eş-Şeyh 1541’de Agādîr’i onlardan alarak Sûs’ta üretilen kaliteli şeker ve diğer ürünlerin ihracı için önemli bir limana sahip oldu. Onun ardından tahta çıkan Abdullah el-Gālib-Billâh, ülkesinde istikrarı sağlamak ve dış tehlikelere karşı durmak amacıyla Sûs’un dinî liderlerinden Hamâdu Mûsâ’nın yardımına başvurdu.

Muhammed el-Mütevekkil-Alellah, isyan eden amcaları karşısında zor durumda kalınca Sûs’a sığınıp mücadelesini bir süre orada devam ettirdi. Ardından Portekiz hâkimiyetindeki Tanca’ya iltica ederek amcalarına karşı Portekiz kralının yardımını istedi. Mütevekkil-Alellah’ın teşvikiyle saldırıya geçen Portekiz kralının ağır bir yenilgiye uğratıldığı Vâdilmehâzin savaşında (986/1578) ve Sudan’ın zaptında (1000/ 1591-92) Sa‘dî

ordusundaki Sûs kabilelerine mensup birlikler etkin rol oynadı.

Sûs'un yönetimini oğlu Ebû Fâris Abdullah'a bırakan Ahmed el-Mansûr'un döneminde bölgede büyük gelişme oldu. Onun zamanında düzenlenen ve bölge tarihi açısından önemli olan Sûs bölgesi kabilelerine ait vergi defterleri günümüze ulaşmış ve yayımlanmıştır. Ahmed el-Mansûr'un ölümünden sonra taht kavgaları ve çeşitli grupların hâkimiyet mücadeleleri yeniden başladı. Osmanlı sultanı tarafından desteklenen Zeydân, Sûs'a gelip mücadelesini buradan devam ettirdi. Bu sırada kardeşi Muhammed eş-Şeyh el-Me'mûn'a yenilen Ebû Fâris Abdullah el-Vâsiḳ-Billâh da Sûs bölgesine sığındı (1015/1606). Bu kargaşa ortamından yararlanan dinî lider Ebû Hassûn Ali es-Simlâlî, Berberî kabilelerini etrafında toplamayı başardı, Târûdânt ve yöresini ele geçirip Sûs'a hâkim oldu.

Sa'dîler, Sûs bölgesine önem verdiler. Elçi, kumandan ve muhafız birliğinde görev alacak askerlerin seçiminde Sûs bölgesini tercih ettiler. Bölgeyi imar ederek burayı aynı zamanda önemli bir ilim merkezi haline getirdiler. Muhammed eş-Şeyh el-Mehdî, Târûdânt'ta Câmiu'l-Mehdî'yi ve yanında bir kütüphane ile medrese inşa ettirdi. Ayrıca burada Şeyh Muhammed b. Mübârek'e ait Akkâ Medresesi ve Târûdânt yakınında Tuyût'ta Hasan b. Ali et-Tamelî Medresesi gibi medreseler mevcuttu. Bölgede çok sayıda cami, zâviye ve medrese bulunuyordu.

Ebû Hassûn'un ölümünden (1070/1659-60) on yıl kadar sonra Mevlây Reşîd'in Târûdânt ve Îlîğ Kalesi'ni zaptetmesiyle Sûs bölgesinde Filâlî hâkimiyeti dönemi başladı (1081/1670). Bu dönemde bölge bazı isyanlara sahne oldu. Mevlây İsmâil 1686-1687 yıllarında kardeşinin ve yeğeninin isyanlarını bastırarak kontrolü sağladı. Taht kavgaları yüzünden XVIII. yüzyılın sonlarında bölgede kaybolan istikrar III. Mevlây Muhammed b. Abdullah döneminde yeniden kuruldu. Bu dönemde Agādîr Limanı'ndaki ticarî kurumların sayısı arttırıldı. Onun ölümünün ardından tahta geçen ve kardeşi Mevlây Abdurrahman'ın Sûs bölgesinde çıkardığı isyanı bastıran Mevlây Yezîd (1790-1792) meşhur devlet adamı ve tarihçi Zeyyânî'yi Agādîr'in idaresiyle görevlendirdi. Mevlây Süleyman bölgede çıkan isyanları önleyip huzuru sağlamış olsa da 1799 ve 1800 yıllarındaki veba salgını sebebiyle Sûs'ta çok sayıda insan öldü.

Fransız donanmasının 1844'te Agādîr'i topa tutmasının ardından bölgede ortaya çıkan karışıklık uzun süre devam etti. Bu karışıklıklara son vermek amacıyla seferler düzenleyen Mevlây I. Hasan, Tiznît şehrini inşa ettirdi (1882). Ayrıca Sûs bölgesindeki kabilelere mensup askerlerden oluşturduğu birlikleri kurduğu modern ordunun ana unsurları arasına aldı. Fransızlar'ın Fas topraklarını işgali karşısında Şeyh Mâülayneyn Muhammed Mustafa direnişe geçti. Şeyh Muhammed Fâzıl Me'meyn'in oğlu olan Mâülayneyn, Tindûf yakınındaki Simârâ (Smara) Zâviyesi'nde müridleriyle başlattığı direnişte Sâkiyetülhamrâ'ya kadar uzanan alanı kontrolü altına aldı.

Ancak 1906'da Mevlây Abdülhafîz'e yardım için Fas şehrine giderken Fransız orduları karşısında zor durumda kaldı ve Tiznît'e dönerek orada vefat etti (1910). Onun ölümünden sonra oğlu Ebü'l-Hîbe Fransızlar'a karşı mücadeleyi sürdürdü.

İspanya ve Fransa'nın Fas'ı işgal girişimlerine tepki gösteren Almanya, Sûs'taki ekonomik çıkarlarını koruma bahanesiyle Agādîr'e bir savaş gemisi gönderdiyse de ihtilâf barış yoluyla çözüldü. Ardından Fas'ta Fransa himaye dönemi başladı (30 Mart 1912). Ülkeyi yedi bölgeye ayıran sömürge yönetimi Agādîr'i askerî bölge olarak belirledi. Mâülayneyn'in oğlu Ebü'l-Hîbe, Tiznît'ten Merakeş üzerine yürüdü, ancak Fransız ordusuna yenilerek Tiznît'e döndü. Onun 1919'da ölümüyle yerine geçen kardeşi mücadeleyi devam ettirdi. Bölgedeki direniş 1934'te barış yapılana kadar sürdü. Aynı tarihte İspanyollar Sîdî İfnî'ye yerleşti. Neticede Fas'ın 2 Mart 1956 tarihinde bağımsızlığına kavuşmasıyla Sûs'ta isyanlar tamamen son buldu. Sîdî İfnî de 30 Haziran 1969'da Fas'a devredildi.

Verimli topraklara sahip olan Sûs'un Fas'ın ticarî hayatında önemli bir yeri vardı. İdrîsî'nin bildirdiğine göre bölgede ceviz, üzüm, incir, şeftali, limon vb. meyve bahçeleri; buğday, arpa, pirinç gibi ziraî ürünlerle bilhassa şeker üretimi önemli bir yer tutuyordu. Agādîr Limanı bir ticaret merkeziydi. En önemli ihracat maddesi haline gelen ve Avrupa ülkelerinde tanınan yüksek kaliteli şeker oradan ihraç ediliyordu. Aynı zamanda bölgede kaliteli kumaşlar imal edilirdi. İngiliz gemileri mallarını Sâle'de boşaltıp Agādîr'den toz altın, şeker, bakır, ham ve işlenmiş deri, güherçile, badem, hurma, mum, zamk vb. maddeler yüklüyordu.

Günümüzde Sûs bölgesinin merkezi ve önemli şehri Agādîr'dir. Târûdânt, Tiznît, Mâsse, Înezgân (Inezgane), Tefrâvüt (Tafraout), Tâzervâlt, Âyt Mellûl (Ait Melloul), Biyükre (Biougra), Âyt Bâhâ (Ait Baha) diğer önemli yerleşim birimleridir. Sûs havzasının ürünlerinin ihraç edildiği liman şehri Agādîr turizm ve balıkçılığın geliştiği modern bir şehirdir. 29 Şubat 1960 tarihinde meydana gelen şiddetli depremde binaların büyük bir kısmı yıkıldığı için şehir geniş ölçüde yeniden inşa edilmiştir. XVI. yüzyıla kadar Sudan kervanlarının Sahrâ'yı geçerek ulaştığı en önemli merkezlerden biri olan Târûdânt, Agādîr'in 80 km. doğusunda yer alır. Murâbıtlar'dan beri Fas tarihinde önemli yeri olan ve sultan nâiblerinin ikametgâhı olarak da kullanılan şehir kerpiç surla çevrilidir. Agādîr'in 80 km. güneyinde ve Anti Atlaslar'ın batı kenarında bulunan Tiznît ise özellikle el sanatları ile meşhurdur.

İklimin kurak olduğu Sûs bölgesinde nehirlerin de yetersizliği sebebiyle modern usullerle yer altı sularından faydalanılarak ziraat yapılmaktadır. Turfanda ürünler yanında zeytin, incir, badem, nar vb. meyveler bol miktarda yetiştirilir. Sadece Sûs'ta Atlas dağlarında yetişen, "argan" denilen zeytinden üretilen zeytinyağı hem beslenmede hem kozmetikte değerlendirilmektedir. Ayrıca bölgenin kaliteli amberi meşhurdur. Lamtî derisinden imal edilen ve özellikle krallara hediye olarak gönderilen Lamtî kalkanları bölgenin bir ayrıcalığıydı. Sûs bölgesi bakırcılık yanında yün ve ipek kumaş dokumacılığında da gelişmiştir. Yaklaşık 3 milyon insanın yaşadığı Sûs bölgesinde Arapça, Berberî lehçeleri (Tachelhit, İmazighen, Tamazirt, Chleuh) ve Fransızca konuşulmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İdrîsî, Ṣıfatü'l-Maġrib, s. 71-73; Hasan el-Vezzân, Vaṣfü İfrîḳıyye, I, 27-31, 90-93, 113-120; İbn Asker el-Mağribî, Devḥatü'n-nâşir (nşr. Muhammed Haccî), Rabat 1397/1977, s. 83, 113; Dîvânü ḳabâʾili Sûs fî ʿaḥdi's-Sulṭân Aḥmed el-Manṣûr eẕ-Ẕehebî (nşr. Ömer Afâ, Dirâsât, sy. 1, Agādîr 1987 içinde), s. 85-120; Fiştâlî, Menâhilü'ṣ-ṣafâ (nşr. Abdülkerîm Küreyyim), Rabat, ts. (Matbaatü'l-asriyye), s. 31, 185, 189, 190; Kādirî, Neşrü'l-

mes̱ânî, I, 157-158, 320, 368-369; II, 190, 197; Zeyyânî, et-Tercümânetü'l-kübrâ fî aẖbâri'l-maʿmûr berren ve baḥran (nşr. Abdülkerim el-Fîlâlî), Rabat 1412/1991, s. 1-18, 22-26, 30-37, 40, 52, 60; Selâvî, el-İstiḳṣâ, I, 153; V, 3-6, 10-18, 66-69; A. Cour, L'établissement des dynasties des chérifs au Maroc et leur rivalité avec les turcs de la régence d'Alger, 1509-1830, Paris 1904, s. 50-58, 67-69, 130, 144, 192-203, 239, 247, 252; E. Lévi-Provençal, Les historiens des Chorfa-Essai sur la littérature historique et biographique au Maroc du XVIe au XXe siècle, Paris 1922, s. 113, 157, 253, 257, 372, 400-405; a.mlf., "Sûsülaksâ", İA, XI, 73-76; a.mlf. - [Cl. Lefébure], "al-Sūs al-Aḳṣā", EI² (Fr.), IX, 935-937; H. Terrasse, Histoire du Maroc, Casablanca 1950, s. 176, 214, 225-226; G. Dragues, Esquisse d'histoire réligieuse du Maroc, Paris 1951, s. 49, 57-60, 68-69, 80, 102, 105, 110; H. Cambon, Histoire du Maroc, Paris 1952, s. 41-42, 89, 237-239; R. le Tourneau, Les débuts de la dynastie Sa'dienne, Alger 1954, s. 24, 38-39, 42-46; J. L. Miège, le Maroc, Paris 1962, s. 11; Ch. A. Julien, le Maroc face aux impérialismes (1415-1956), Paris 1978, s. 21-22, 28-29, 95-120; Muhammed Haccî, el-Ḥareketü'l-fikriyye bi'l-Maġrib fî ʿahdi's-Saʿdiyyîn, Rabat 1398/1978, II, 530-538, 557; Abdülkerîm Küreyyim, el-Maġrib fî ʿahdi'd-devleti's-Saʿdiyye, Rabat 1398/1978, s. 12, 35-38; M. Muhtâr es-Sûsî, Sûsü'l-ʿâlime, Dârülbeyzâ 1984, s. 20; İbrâhim Harekât, el-Maġrib ʿabre't-târîẖ, Dârülbeyzâ 1984-85; I-III, tür.yer.; a.mlf., es-Siyâse ve'l-müctemaʿ fi'l ʿaṣri's-Saʿdî, Dârülbeyzâ 1408/1987, s. 38-40, 45, 70, 154-155, 161, 181, 187, 286; B. Lugan, Histoire du Maroc, Paris 2000, s. 46, 48, 68, 140-147, 151, 226-228.

İsmail Ceran

SÛSE

(سوسة)

Tunus'un Akdeniz sahilinde tarihî bir şehir.

Tunus'un doğusunda Akdeniz sahilinde yer alan şehir küçük bir tepenin eteğinde kurulmuş, kuzey ve kuzeybatıdan Bilîbân ve Harrûb ile güneyden Hallûf vadileri tarafından çevrilmiştir. Başşehir Tunus'a 140 km. uzaklıktadır. Tunus'un sahil bölgesinin tam merkezinde yer alan şehrin çevresindeki arazi alüvyonlu olduğundan verimlidir. Özellikle zeytin, meyve ve sebze üretilir. Sûse'nin konumu Kal'atülkübrâ, Kal'atüssuğrâ ve Ekkûde gibi komşu yerleşim merkezleriyle benzer şekilde savunma amaçlı bir karakter göstermekteydi.

Sûse, milâttan önce IX. yüzyıl ortalarında Lübnan'ın Sûr şehrinden geldikleri rivayet edilen ve Kartacalılar olarak da bilinen Fenikeli denizciler tarafından kuruldu. Kartaca yakınında önemli bir mevkiye sahip olması sebebiyle hızla gelişti. Hadrumetum diye adlandırılan şehir milâttan önce 146'da Kartaca'nın Romalılar tarafından ele geçirilmesinin ardından burada kurulan Roma kolonisine tâbi oldu. Milâttan sonra III. yüzyılda Kayrevan ve sahil bölgesini kapsayan Byzacene (Byzacium) eyaletinin merkezi konumundaydı. 439'da Vandallar'ın ele geçirdiği şehir 535'te Bizanslılar tarafından geri alındı ve Iustiniapolis olarak adlandırıldı. Abdullah b. Zübeyr kumandasındaki İslâm birlikleri 27 (647) yılında şehri fethetti. Müslümanlar tarafından imar edildikten sonra Sûse diye anılmaya başlandı. Hz. Ali ile Muâviye b. Ebû Süfyân arasındaki mücadeleler esnasında bütün İfrîkıye ile beraber İslâm hâkimiyetinden çıkan Sûse'yi Muâviye'nin bölgeyi hâkimiyet altına almakla görevlendirdiği Muâviye b. Hudeyc tekrar ele geçirdi (45/665).

158-179 (775-795) yılları arasında Abbâsîler'in Kayrevan valisi olan Yezîd b. Hâtim eski Bizans kilisesinin temelleri üzerinde dört burçlu ilk kaleyi inşa ettirdi. III. (IX.) yüzyılda Ağlebî hâkimiyetinde gelişmeye devam eden Sûse bu dönemde bölgenin Kayrevan'dan sonra en önemli şehirlerindendi.

Ziyâdetullah b. İbrâhim, 206’da (821) kalenin güneybatı kulesine şehri sahilden gelecek saldırılara karşı korumak üzere Kasrü’r-ribât adıyla anılan bir ribât inşa ettirdi. İfrîkıye’de İslâm mimarisinin başta gelen örneklerinden olan ulucami ise (el-Mescidü’l-kebîr) Ağlebî Emîri Ebü’l-Abbas Muhammed b. İbrâhim tarafından

236 (850-51) yılında yaptırıldı (bk. SÛSE ULUCAMİİ). Ağlebîler büyük bir liman ve tersane de inşa ettiler. Sicilya’nın fethinde Sûse Limanı ve buradan gönderilen donanma önemli rol oynadı. Sûse’nin Romalılar devrinde yapılan surları Ağlebîler döneminde yenilendi. Şehir dar sokaklarının iki yanında uzanan avlulu evleri, üzeri tonozla örtülü çarşılarıyla Ağlebîler zamanında bir Arap şehri haline geldi.

İslâm coğrafyacılarına göre Sûse bu dönemde çeşitli emtia, tahıl, sebze, meyve, ipek ve tekstil ürünlerinin satıldığı çarşılara sahipti. Ebû Ubeyd el-Bekrî şehrin surlarından, büyük burcundan, sekiz kapısından ve sayısız çarşılarından bahsederken et, meyve ve sebzesinin çok iyi ve ucuz olduğunu kaydeder (el-Mesâlik, II, 688-689). Fâtımîler’in bölgede Şîiliği yayma teşebbüsleri karşısında Sûse Ribâtı muhalefetin ve çıkan isyanların merkezlerinden biri oldu (bk. SÛSE RİBÂTI). Sûse halkı, 332’de (943-44) Fâtımî yönetimine isyan eden Hâricî Ebû Yezîd en-Nükkârî’ye karşı bir hareket başlattı ve yenilmesinde rol oynadı. Endülüs Emevî donanması 335 (946-47) yılında Afrika sahillerine hücum edip Sûse bölgesini tahrip etti. İfrîkıye Zîrî Hükümdarı Muiz b. Bâdîs’in istediği verginin ödenmemesi üzerine Sûse, Mehdiye’den gönderilen donanma tarafından tahribata uğradı (445/1053). Şehir XI. yüzyıl ortalarında bir süre Hammâdî hâkimiyetini tanıdı. Bu yıllarda şehri Normanlar işgal etti. Fâtımîler’in bölgeyi elinde tutan Zîrîler’i cezalandırmak amacıyla Benî Hilâl ve Benî Süleym gibi Bedevî-Arap kabilelerini Kuzey Afrika’ya tehcir etmeye başlamalarının ardından V-VIII. (XI-XIV.) yüzyıllar arasında Sûse Benî Hilâl’in yaptığı yağmalar yüzünden istikrarını kaybetti. VII. (XIII.) yüzyılda Hafsî hâkimiyetine giren şehir hâfız adı verilen valiler tarafından yönetiliyordu. Ancak bedevî Arap kabilelerinin saldırılarına mâruz kalarak sık sık el değiştirdi ve nüfusu bu dönemde oldukça azaldı.

IX. (XV.) yüzyılda tekrar canlılık kazanmaya başlayan Sûse’de özellikle Cenevizliler’e ait “funduk”lar bulunmaktaydı. Hasan el-Vezzân şehir

halkının denizci olduğunu ve Doğu ülkelerine gemilerle gidip ticaret yaptıklarını kaydetmekle birlikte XVI. yüzyıl başlarında nüfusunun azaldığını söyler (Vaṣfü İfrîḳıyye, II, 83-84). XVI. yüzyılda İspanyollar'ın Mehdiye'yi tahrip etmesinin ardından 15.000 civarındaki nüfusuyla Tunus'un Sâhil bölgesinin en önemli şehri olduğu anlaşılmaktadır. Sûse, XVII. yüzyılda Osmanlı hâkimiyetinde iken tekrar eski istikrar ve canlılığına kavuştu. Bu dönemde pek çok imar faaliyetine sahne oldu. 1675'te ulucami avlusuna eklemeler yapıldı. Ağlebîler devrinde inşa edilen ribâtın bir kısmı 1723'te medreseye çevrildi. XVIII. yüzyılda Fransız ve İtalyan saldırılarına uğrayan şehrin surları yenilendi. 1848'de Driba Camii inşa edildi ve ribât onarıldı. Osmanlı garnizonunun bulunduğu Kasaba ise 1862 ve 1866 yıllarında genişletildi.

XVIII. yüzyıldan itibaren şehri ziyaret etmeye başlayan Avrupalı seyyahlar genel anlamda Sûse'yi bir tarım bölgesi olarak tanımlar. Sanayi ürünleri tarıma dayalı zeytinyağı, sabun atölyeleri, çanak çömlek ve tekstil ürünleriydi. Bunun yanı sıra ticaret de önemli bir yer tutuyordu. İç ticaret daha ziyade şehirdeki çarşılarda yapılmaktaydı. Avrupa ve doğu ülkeleriyle yapılan ticarette Sûse Limanı önemli rol oynamaktaydı ve büyük oranda bölgedeki uluslararası ticaretin merkezi Kayrevan ile irtibat halindeydi. XIX. yüzyıl sonlarında 7000 kişi civarındaki nüfusuna rağmen Tunus şehrinin ardından bölgenin en canlı şehriydi.

Fransız yönetiminin ilk yıllarında XIX. yüzyıl sonlarına doğru diğer sahil şehirleri gibi gelişme gösterdi. 1899'da limanı genişletildi. 1896-1911 yılları arasında demiryolu hattıyla Tunus, Kayrevan, Mehdiye ve Sefâkus gibi şehirlere bağlandı. Bu dönemde gelişen gıda ve hizmet sektörü hem Sûse'ye hem Sâhil bölgesinin diğer şehirlerine yönelikti. Fransız hâkimiyeti altında olduğundan II. Dünya Savaşı esnasında pek çok defa hava saldırısına uğrayan şehir savaşın sona ermesinin ardından tekrar imar edildi.

1956 yılında Tunus'un bağımsızlığını kazanmasıyla Sûse aynı adı taşıyan vilâyetin merkezi oldu ve ülkenin önemli şehirlerinden biri haline geldi. Bu dönüşüm şehrin demografik ve topografik yapısında yeni gelişmelere yol açtı. 1885'te nüfusu 8577 iken 2004 yılında 173.000'e, 2008'de 191.000'e ulaştı. Sûse halkı, Fransız yönetimi süresince sahil kesimi surlarla çevrili olan eski şehirde yaşarken bağımsızlığın ardından eski şehrin etrafında her

yönden genişleyen modern Sûse’de iskân edildi.

Şehir çevresinde yetişen tarımsal ürünlerin ticareti ve balıkçılığın yanı sıra tekstil, dericilik, makine ve elektronik cihaz endüstrisi, inşaat ve kimya sanayii gelişmiştir. Hizmet sektöründe eğitim, sağlık, ulaşım, ticaret, iletişim ve bankacılık alanında çalışanların sayısı bir hayli yüksektir. Ticaret hacmi açısından Tunus’un yedi limanının en küçüklerinden olan Sûse Limanı’ndan tuz ve fosfat ihraç edilmektedir. Tunus’un kuzeydoğusundaki Hammâmât bölgesinin ardından en önemli turizm merkezlerindendir. 25.000 öğrencisi bulunan Sûse Üniversitesi üç fakülte ve sekiz enstitüsü ile Tunus’un en büyük üniversitelerindendir. Sûseli âlimler arasında muhaddis Yahyâ b. Hâlid es-Sûsî ile edip Ebü’l-Hasan Ali b. Abdülcebbâr b. Zeyyât, şairler içinde Muhammed b. Hüseyin b. Ebü’l-Feth el-Kureşî (İbn Mîhâîl),

Ebû Mûsâ Îsâ b. İbrâhim es-Sûsî, İbnü’l-Gattâs es-Sûsî, Muhammed b. Abdûn es-Sûsî ile buraya yerleşen Yahyâ b. Ömer el-Kinânî gibi simalar zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Ya‘kūbî, Kitâbü’l-Büldân, s. 348; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve’l-memâlik, s. 91-92; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), IV, 253-256; Bekrî, el-Mesâlik, II, 688-689; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, III, 281-283; Tîcânî, Riḥletü’t-Tîcânî (nşr. Hasan Hüsnî Abdülvehhâb), Tunus 1377/1958, s. 25-55; Hasan el-Vezzân, Vaṣfü İfrîḳıyye, II, 83-84; Muhammed et-Tâlibî, ed-Devletü’l-Aġlebiyye (trc. Müncî es-Sayyâdî), Beyrut 1985, tür.yer.; Muhammed el-Cedîdî, Croissance économique et espace urbain dans le Sahel tunisien depuis l’indépendance, Tunis 1986, I-II, tür.yer.; a.mlf., “Nümüvvü’l-ḥaḍârî li-medîneti Sûse fi’s-sâḥili’t-Tûnisî ve’l-meşâkili’n-nâcime ʿanh ve ṭuruḳu muʿâlecetihâ”, el-Mecelletü’l-coġrâfiyyetü’t-Tûnisiyye, sy. 5, Tunus 1980, s. 5-19; a.mlf., “Sūsa”, EI² (İng.), IX, 901-902; Jamil M. Abu’n-Nasr, A History of the Maghrib in the Islamic Period, Cambridge 1987, s. 57, 65-66, 110, 130, 169, 180, 280; R. Brunschvig, Târîḫu İfrîḳıyye fi’l-ʿahdi’l-Ḥafṣî (trc. Hammâdî es-Sâhilî), Beyrut 1988, I, 338-339; II, 110; ayrıca bk.

İndeks; Hüseyin Mûnis, Târîḫu'l-Maġrib ve ḥaḍâretuh, Beyrut 1412/ 1992, I/1, s. 85, 296-297, 492, 498-499; ayrıca bk. İndeks; Muhammed Hasan, el-Medîne ve'l-bâdiye bi-İfrîḳıyye fi'l-ʿahdi'l-Ḥafṣî, Tunus 1999, I, 244-247; ayrıca bk. İndeks; Kadir Pektaş, Tunus'ta Osmanlı Mimari Eserleri, Ankara 2002, s. 19; A. Leynaud, "Les catacombes d'Hadrumète", RT, XVIII (1911), s. 147-166.

Muhammed el-Cedîdî

SÛSE RİBÂTI

(رباط سوسة)

Tunus’un Sûse şehrinde inşası Ağlebîler tarafından tamamlanan yapı.

Tunus’un doğu sahillerinde kurulan Sûse şehrinde ilk yerleşim merkezi olan Medine’nin sahile yakın kuzey yönünde bulunmaktadır. Ulucaminin 50 m. kadar kuzeybatısında yer alan ribât halk arasında Kasrü’r-ribât olarak da bilinmektedir. Güney cephesinin doğu köşesinde yükselen minare-gözetleme kulesinin giriş kapısının üzerinde bulunan beş satırlık kûfî karakterli kitâbesinde yapının 206 (821-22) yılında üçüncü Ağlebî Hükümdarı Ziyâdetullah b. İbrâhim tarafından yaptırıldığı bildirilmektedir. Ancak yapılan araştırmalar sonucunda ribâtın daha önceden inşa edildiği, Ziyâdetullah’ın bu yapının inşasını tamamlattığı veya minare eklettiği görüşü kabul edilmiştir. Bununla birlikte Sûse Ribâtı’nın inşasının ne zaman başladığı konusunda değişik görüşler ileri sürülmüştür. G. Marçais yapının inşasının İbrâhim b. Ağleb (800-812) tarafından başlatıldığını söylerken A. Lézine ribâtın ilk başta minaresinin olmadığını, bu sebeple 180 (796) yılında Manastır Ribâtı’ndan daha önce Abbâsî valisi Yezîd b. Hâtim (771-787) tarafından yaptırıldığını ve minareyi de 206 (821-22) yılında Ziyâdetullah’ın eklettiğini belirtmektedir. Osmanlı döneminde Sûse Ribâtı’nın doğu bölümü medreseye çevrilmiştir. Bu değişiklik 1135 (1723) yılında Tunus Beyi Hüseyin Paşa tarafından yapılmış ve buraya Kasr Medresesi adı verilmiştir. Şehrin özellikle Fransız ve Venedik donanmaları tarafından 1770, 1784 ve 1786 yıllarında bombalanması sırasında zarar gören yapı 1264’te (1848) önemli bir onarım geçirmiştir. Sûse Ribâtı günümüzde bakımlı durumdadır ve müze olarak kullanılmaktadır.

Dıştan 39 m. uzunluğunda kare planlı olan yapının kalınlığı 3, yüksekliği 8,5 metreyi bulan duvarları düzgün kesme taş malzeme ile örülmüş, köşedekiler yuvarlak, ortadakiler yarım daire şeklinde sekiz kule ile desteklenmiştir. Güneydoğu köşesinde kare kaide üzerinde gözetleme kulesi yükselmektedir. İnce mazgal delikleri açılan duvarların üst bölümünde yuvarlak kemerli sathî nişler bütün cepheleri dolanmaktadır. Bunun

üzerinde ortalarına yine mazgal delikleri açılmış, üzeri yuvarlak kemer formunda olan dendanlar bulunmaktadır.

Yapıya güney cephesinin ortasındaki eyvan türü kapıdan girilmektedir. Cepheden ve üstten taşıntı yapan kapının üst bölümü bir kubbe ile son bulmaktadır. Köşelerde sütunçelerle taşınan ve fazla yüksek olmayan at nalı kemerli kapıdan merdivenlerle avluya inilmektedir. Yaklaşık 25 m. genişliğindeki kare avlu dört yönden 3 m. genişliğindeki revaklarla çevrelenmiştir. Revaklar köşelerde haçvari, ortada “T” planlı bodur pâyelerle taşınan çapraz ve beşik tonozlarla örtülmüştür. Avlunun güney yönünde bulunan revakların önüne sonraki dönemlerde ikinci bir revak eklenmiştir. Bu revakın avluya açılan orta bölümünün iki yanındaki merdivenlerden önlerinde geniş bir gezinme yeri bulunan ikinci kat hücrelerine ve duvarların üst bölümündeki seğirdim yerlerine çıkılmaktadır. Revakları taşıyan pâyelerden batıdakiler ilk yapımdan kalmışken diğerleri sonraki dönemlerde yapılan tamirlerde yenilenmiştir. Kemerlerin üzerinde duvardan taşıntılı düz bir korniş bütün avlu cephesini dolanmaktadır. Revakların içine açılan düz atkılı kapılardan girilen hücreler avluyu dört yönden çevrelemektedir. Güney yönündeki hücrelerin giriş kapıları iki yandan sütunlarla taşınmaktadır. Uzunluğu 3,50 m., genişliği 3-4 m. arasında değişen hücreler beşik tonozlarla örtülmüştür. Kapıların üzerindeki yuvarlak kemerli pencerelerden ışık alan üst kat hücrelerinin dışa bakan cephelerinde görülen kemer izleri burada önceden bir revakın olduğunu akla getirmektedir. Duvarların en üst bölümündeki seğirdim yerlerinin yapının dışına ve avluya bakan yönleri dendanlarla çevrelenmiştir.

Avlunun güney yönünde revakların içindeki merdivenlerden inilen ve alt kata açılan düz açıklıklı beş kapıdan mescide girilmektedir. 33 × 7 m. genişliğinde dikdörtgen planlı mescid ortada dikdörtgen kesitli on pâye ile iki kemer gözlü, mihraba dik on bir neften oluşmaktadır. Mescidin üst örtüsünü oluşturan ve kuzey-güney yönünde uzanan beşik tonozlar, birbirine ve duvardan taşıntılı dayanaklara yuvarlak kemerlerle bağlanan pâyelerle taşınmaktadır. İç mekân, güney ve doğu duvarına açılan yedisi mazgal şeklinde dokuz pencereden ışık almaktadır. Güney duvarının ortasına açılan, oldukça derin tutulmuş

ve duvara yarım yuvarlaktan daha fazla girinti yapan bir niş şeklindeki mihrap at nalı kemerlidir. Yapının asıl giriş kapısının alt hizasına denk gelen mihrap bölümündeki duvarlar dıştan taşıntı yapmaktadır. Mescidde süsleme bulunmamaktadır.

Ribâtın güneydoğu köşesinde cepheden 3,25 m. kadar taşıntı yapan kare bir kaide üzerinde yükselen gözetleme kulesi veya minareye duvarların üst bölümünde dendanların seviyesindeki seğirdim yerlerine açılan kapıdan girilmektedir. Kapı açıklığının üzerinde Ziyâdetullah'ın koydurduğu 206 (821-22) tarihli mermer kitâbe bulunmaktadır. 4,70 m. kalınlığında ve 15,40 m. yüksekliğindeki minarenin gövdesi dıştan fazla taşıntılı olmayan iki ince konsolla sarılmıştır. Spiral merdivenle şerefeye çıkılır. Dendanlarla çevrilen şerefede dört yöne yuvarlak kemerlerle açılan çok kısa petek yer alır. Petek bölümünün üzerinde küçük bir sivri kubbe ile minare son bulmaktadır. Minarenin gövdesi Tunus'taki diğer minarelerden farklı olarak silindiriktir.

Önemli askerî bölgelerde ve sınır boylarında inşa edilen, genellikle bir gözetleme kulesiyle müstahkem bir binadan meydana gelen ribâtlardan orijinal yapısını kaybetmeden bugüne ulaşan Sûse Ribâtı, İfrîkıye'deki bu tür yapıların mimari formlarını detaylarıyla gösteren tek örnek olması bakımından önemlidir. Yapı, dıştan kulelerle desteklenen kalın ve yüksek beden duvarları ile sınırlandırılmış kare planlı ve simetrik düzenlemesiyle özellikle Kuzey Afrika'da daha sonra inşa edilen pek çok askerî yapıya örnek olmuştur. Ortasında üzeri kubbe ile örtülen âbidevî kapı, köşede kare şeklinde çıkıntı yapan bir alt yapı üstünde yükselen silindirik minaresi ve ortada üzerini kubbenin örttüğü anıtsal kapısı ile vurgulanan giriş cephesindeki bu düzenleme sadece askerî yapılarda değil dinî tesislerde de uygulanmıştır. Ayrıca yapının mescid bölümünde duvarlara ve birbirine kemerlerle bağlanan pâyelerin taşıdığı beşik tonozlardan oluşan üst örtü daha sonra Sûse'deki Bû Fetâta Camii ve ulucamide de uygulanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

G. Marçais, “Notes sur les ribats en Berbérie”, Mélanges René Basset, Paris 1925, II, 395-430; a.mlf., Manuel d’art musulman, Paris 1926, I, 12, 47-50; a.mlf., “Ribât”, İA, IX, 735; Slimane Mostafa Zbiss, Monuments musulmans d’époque husseynite en Tunisie, Tunis 1955, s. 14; a.mlf., A travers les monuments musulmans de Tunisie, Tunis 1963, s. 50-51; A. Lézine, Le Ribat de Sousse, Tunis 1956; a.mlf., Deux villes d’Ifriqiya: Sousse Tunis, Paris 1971; Suut Kemal Yetkin, İslâm Mimarisi, Ankara 1965, s. 64; A. Papadapoulo, l’Islam et l’art musulman, Paris 1976, s. 504; D. Hill - L. Golvin, Islamic Architecture in North Africa, London 1976, s. 99-100; J. D. Hoag, Islamic Architecture, London 1979, s. 31-32; K. A. C. Creswell, A Short Account of Early Muslim Architecture, Aldershot 1989, s. 287-288; R. Ettinghausen - O. Graber, The Art and Architecture of Islam: 650-1250, London 1991, s. 101; R. Hillenbrand, Islamic Architecture: Form, Function and Meaning, Edinburg 1994, s. 504; Kadir Pektaş, Tunus’ta Osmanlı Mimari Eserleri, Ankara 2002, s. 19, 246.

Kadir Pektaş

SÛSE ULUCAMİİ

Tunus’un Sûse şehrinde Ağlebîler tarafından yaptırılan cami.

Revakların üst bölümünde bütün avlu duvarlarını çevreleyen kûfî kitâbesine göre Ağlebî hânedanının kurucusu İbrâhim b. Ağlebî’nin oğlu Ebü’l-Abbas Muhammed tarafından 236 (850-51) yılında yaptırılmış, zamanla ortaya çıkan ihtiyaç sebebiyle X. yüzyıl ve XI. yüzyılın ortalarında caminin ibadet mekânı genişletilmiştir. Osmanlılar döneminde avlunun kıble yönündeki revaklarının önüne 1086 (1675) yılında Mehmed Bey tarafından ikinci bir revak eklenmiştir. 1225’te (1810) caminin kuzeydoğu yönüne Hacı Hüseyin Habbâz’ın bir sebil eklettiği yazılı kaynaklardan öğrenilmektedir. Beden duvarlarının üst bölümündeki dendanlar da son yıllarda yapılmıştır.

Şehrin Akdeniz sahiline yakın kuzey yönünde Medine’yi (eski şehir) çevreleyen surlara açılan Bâbülbahr’ın çok yakınında yer alan cami, doğu cephesinin köşelerindeki masif kuleleri ve genel olarak düzgün kesme taş malzeme ile yapılmış bir işçiliğe sahip yüksek beden duvarları sebebiyle dıştan kalevari bir görünüm arzetmektedir. Caminin Ağlebîler zamanında ortaya konan ilk planı iki sıra halinde dizilen payelerin taşıdığı, üç kemer gözlü mihraba dik on üç neften oluşan enlemesine planlı harimle üç yönden revaklarla çevrelenen avludan meydana gelmektedir. Kuzeydoğu köşesine 6,5 m. çapında bir minare yerleştirilmiştir. 49,40 × 11,30 m. ölçülerindeki bu ilk harimde nefler kuzey-güney yönünde uzanan beşik tonozlarla, daha geniş tutulan orta nefin mihrap önü bölümü kubbe ile örtülmüştür. Neflerin üzeri dıştan düz dam şeklinde düzenlenmiştir. İbadet mekânı sonraki dönemlerde kıble yönündeki doğu kenarında 11,20 m., batı kenarında 14,30 m. ölçülerinde genişletilmiştir. Dıştan düz çatı şeklindeki bu ilâve bölümün üzeri haçvari pâyelerle taşınan çapraz tonozlarla örtülmüştür. Mihrap önü bölümü burada da kubbe ile kapatılmıştır. Ayrıca caminin doğu duvarının güney köşesine 5 m. çapında ikinci bir kule eklenmiş, bu ilâve ile caminin doğu cephesi 61 m., batı cephesi 59 m. uzunluğuna

ulaşmıştır. Üst örtüyü taşıyan 50 cm. kalınlığındaki bodur pâyeler, birbirlerine ve duvarda taşıntılı desteklere at nalı kemerlerle bağlanmıştır.

Duvarlara fazla pencere açılmayan caminin hariminde çatıyı taşıyan pâyeler kısa tutulduğu için avludan gelen ışıktan faydalanılamamış, bu sebeple iç mekân yeterince aydınlatılamamıştır.

İbadet mekânının kuzey yönünde 48,50 × 30 m. genişliğindeki mermerle döşenmiş dikdörtgen planlı avluya düz açıklıklı altı kapıdan girilmektedir. Avlu üç yönden 4 m. derinliğindeki revaklarla kuşatılmıştır. Revaklar duvarlara bağlı dayanaklar ve avluya bakan yönlerde "T" şeklindeki pâyelerle taşınmaktadır. Revakların üzerini örten beşik tonozlar pâyeleri birbirine bağlayan geniş at nalı kemerlere oturmaktadır. Bu düzenlemesiyle revaklar Sûse Ribâtı'nın avlusunu çevreleyen revaklarla büyük benzerlik göstermektedir. Kemerlerin üzerinde kûfî karakterli yapım kitâbesi bütün avlu cephelerini çepeçevre dolanmaktadır. Avlunun güneyinde Türk döneminde eklenen 3,80 m. genişliğindeki revak kitâbenin bu cephedeki bölümünü örtmüştür. Bu revakla birlikte harimin avluya açılan kemerlerinin arası da kapatılmıştır. Ortadakiler ikili olmak üzere on altı mermer sütuna yaslanan 3 m. genişliğindeki on bir at nalı kemerin taşıdığı güney revakı düz çatı ile örtülmüştür. Doğu ve batı köşesindeki pâyelere bitişen yanyana iki sütun diğerlerine göre daha kısa tutulmuş, aşağıda yükseltilmiş kaideler üzerindeki sütunlar diğerleriyle aynı hizaya getirilmiştir. 35 cm. genişliğindeki kare altlıklara oturan mermer sütunların üstünde köşeleri pahlanmış, ortasında küçük bir çıkıntı şeklinde yaprağın bulunduğu Hafsî tipi sütun başlıkları bulunmaktadır. Bunların üzerinde düz bir altlıktan sonra avludaki diğer revakların kemerlerinden daha yüksek tutulan at nalı kemerler gelmektedir. Dış yüzeyleri düzgün kesme taş kaplı at nalı kemerlerin üstünde düğüm oluşturan sade silme bütün cephe boyunca uzanmaktadır. Kemerlerin arasındaki yüzeylerin orta bölümünde üzeri üç yivle teşkil edilen dikdörtgen küçük nişlere yer verilmiştir. Ortadaki çifte sütunların üstünde 1086 (1675) yılını veren tek satırlık kitâbe ve daha üstte kalın silmelerle çevrelenen iki satırlık tarihsiz bir kitâbe daha bulunmaktadır.

İlk yapımdan olan kubbeyi taşıyan pâyelerin güney yönünde üzerinde korint başlıkların bulunduğu yarım sütunlara yer verilmiştir. Başlıklardan sonraki düz yüzey, üstten taş üzerine kabartma olarak yapılmış ince bir bitkisel süsleme frizi ile sınırlandırılmıştır. Kubbeyi taşıyan kuzey ve güneydeki kemerlerin aralarını kapatan perde duvarı, Sîdî Ukbe Camii'nin mihrap

kemerinin çevresini süsleyen lüster tekniğindeki çinilerde olduğu gibi, iç kısımlarını rûmî ve lotuslardan oluşan stilize bitkisel kompozisyonların süslediği eşkenar dörtgenlerle kaplanmıştır. İç kısımları süslemesiz bırakılan kubbelerden ortada olanı sekizgen mihrap önündeki daha yüksek tutulan kare kaideler üzerine oturmaktadır. Kaidelere dörder küçük pencere açılmıştır. Güney duvarın ortasındaki mihrap at nalı planlıdır. İki yandan sütunçelerle taşınan at nalı kemerli mihrap 1,30 m. ölçüsünde derin bir niş şeklinde olup dışa çıkıntılıdır. Mihrabın sağında, içine rayla taşınan minberin yerleştirildiği dikdörtgen planlı çıkıntı yer almakta, mihrabın solundaki kapıdan, imamın namazdan önce hazırlandığı dikdörtgen mekâna girilmektedir. Avlunun kuzey duvarını çevreleyen revakların doğu yönündeki merdivenlerden ezan okunmasının yanı sıra gözetleme amacı da olan köşedeki kuleye çıkılmaktadır. Kulenin silindirik gövdesi 8 m. yükseklikteki avlu duvarının çatı hizasının üzerine kadar devam etmektedir. Bunun üstünde her cephesi yuvarlak kemerlerle dışa açılan sekizgen bir bölüm ve kubbe yükselmektedir. Bu kuleden revakların üzerindeki yolla güneydoğu köşesindeki kuleye geçilmektedir. Diğeriyle aynı düzenlemeye sahip bu kule daha kısa tutulmuştur.

Caminin doğu ve batı cephelerinde duvarlarla çevrilerek oluşturulan iki dış avlu son yıllarda kaldırılmıştır. Bunlardan doğu cephesindeki avlu kuzeye doğru genişlemektedir. Avlunun güney bölümünde, üzeri on altı çapraz tonoz ile örtülü olan ve güney duvarında cepheden dışa çıkıntı yapan bir mihrap nişinin bulunduğu ikinci bir ibadet mekânı oluşturulmuştur. Yapının batı cephesi, avluya açılan kapılardan geçilen kuzey ve güney kenarlarındaki çapraz tonozlarla kapatılan abdest alma yerleri ve ortada revaklarla çevrilmiştir. Abdest alınan mekânlardan kuzeydeki enlemesine planlı olup ortada serbest üç sütun ve duvara bağlı desteklerin taşıdığı çapraz tonozlarla örtülmektedir. Daha küçük boyutlarda olan güneydeki abdest alma yeri ise kuzey-güney yönünde uzanan dikdörtgen plana sahiptir ve üzeri iki sütunla desteklere oturan çapraz tonozlarla kapatılmıştır.

Sûse Ulucamii, Ağlebî mimarisinin günümüze fazla değişmeden gelen örneklerinden biri olması bakımından önem taşımaktadır. Enlemesine düzenlenen ibadet mekânının kuzeyinde revakların çevrelediği bir avludan meydana gelen plan şeması, bu bölgede daha önce Kayrevan'da Sîdî Ukbe

ve Tunus’taki Zeytûne camilerinde kullanılmıştır. Ancak Sûse Ulucamii’nde

pâyelerin üzerindeki kemerlere yaslanan ve kuzey-güney yönünde uzanan beşik tonozların örttüğü harim yine Sûse şehrinde bu yapıdan daha önce inşa edilen ribâtın mescidine (771-778 ve 821) ve Bû Fetâta Camii’ne (838-841) benzemektedir. Bunlardan özellikle Bû Fetâta Camii’ndeki kuzey-güney yönünde üç kemer gözüyle oluşturulan nef düzenlemesinin bu ulucamide de uygulanmış olması ilginçtir. Caminin yapım tarihini veren kûfî kitâbe yine aynı camide olduğu gibi yapının avluya bakan dış cephesinde bulunmaktadır. Ayrıca Kuzey Afrika’daki kare minarelerin aksine Sûse Ribâtı’nda görüldüğü gibi minarenin gövdesi silindirik olup en üstte bir kubbe ile son bulmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

G. Marçais, Manuel d’art musulman, Paris 1926, I, 37; Slimane Mostafa Zbiss, Monuments musulmans d’époque husseynite en Tunisie, Tunis 1955, s. 22; a.mlf., Les coupoles tunisiennes dans leur evolution, Tunis 1959, s. 21-22; a.mlf., A travers les monuments musulmans de Tunisie, Tunis 1963, s. 51; a.mlf., el-Fünûnü’l-İslâmiyye fi’l-bilâdi’t-Tûnisiyye, Tunus 1978, s. 12-13, 20-21, 105-109, 126; A. Lézine, Deux villes d’Ifriqiya: Sousse, Tunis, Paris 1971; a.mlf., Sousse: les monuments musulmans, Tunis, ts., s. 34-41; A. Papadopoulo, l’Islam et l’art musulman, Paris 1976, s. 503; D. Hill - L. Golvin, Islamic Architecture in North Africa, London 1976, s. 101; R. Hillenbrand, Islamic Architecture: Form, Function and Meaning, Edinburgh 1994, s. 74-79; Kadir Pektaş, Tunus’ta Osmanlı Mimari Eserleri, Ankara 2002, s. 19, 235-236, 269.

Kadir Pektaş

SÛSÎ

(السوسي)

Ebû Şuayb Sâlih b. Ziyâd b. Abdillâh es-Sûsî (ö. 261/874)

Kırâat-i seb‘a imamlarından Ebû Amr b. Alâ’nın iki râvisinden biri.

170’li (786) yıllarda muhtemelen, bugünkü İran’ın Ahvaz şehrine bağlı bir belde olan Sûs’ta doğdu ve buraya nisbetle Sûsî diye meşhur oldu. Ayrıca Rüstübî ve Rakkī nisbeleriyle de zikredilmiştir. Rakka şeyhi olarak tanınması ve önde gelen talebelerinin Rakkī nisbesiyle anılması dikkate alındığında hayatının önemli bir bölümünü Fırat kenarındaki bu şehirde geçirdiğini söylemek mümkündür. Ancak kendisinin ve talebelerinin nisbet edildiği Rakka’nın İbnü’l-Esîr’in harap olduğunu zikrettiği Rakka olması da mümkündür. Meşhur yedi kıraat imamından Ebû Amr b. Alâ’nın önde gelen talebesi Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî’den Kur’an dersleri aldı ve Ebû Amr b. Alâ’nın kıraati konusunda uzmanlaştı. Kûfe’de Abdullah b. Nümeyr, Esbât b. Muhammed ve Mekke’de Süfyân b. Uyeyne gibi âlimlerden hadis dinledi. Ahmed b. Hanbel’den bazı fıkhî görüş ve fetvalar nakletti (İbn Ebû Ya‘lâ, I, 176-177). Kendisinden de her biri Rakkalı olan Ebû İmrân Mûsâ b. Cerîr, Ebü’l-Hasan Ali b. Hüseyin, Ebû Osman en-Nahvî ve Ebü’l-Hâris Muhammed b. Ahmed Kur’an dersleri aldı. İbn Ebû Âsım, Ebû Arûbe el-Harrânî ve Ebû Ali Muhammed b. Saîd hadis rivayet etti. Ebû Hâtim er-Râzî de Rakka’ya ikinci gidişinde Sûsî’den bazı rivayetler yazdı, Kütüb-i Sitte müelliflerinden Nesâî bazı kıraat vecihleri rivayet etti. Nesâî’nin Sûsî’den hadis rivayet ettiği de ileri sürülmüş, ancak bunun doğru olmadığı belirtilmiştir. Sûsî, Muharrem 261’de (Ekim 874) Rakka’da vefat etti. Onun ölümünden sonra Rakka’da kıraat ilmi konusunda riyaset görevi önde gelen talebesi Ebû İmrân Mûsâ b. Cerîr er-Rakkī’ye intikal etti.

Sûsî gerek kıraat alanında gerekse hadis rivayetinde güvenilir kabul edilmiş, İbn Hibbân onun biyografisine eṣ-Ṣiḳāt’ında yer vermiştir. Ebû Hâtim er-Râzî kendisini sadûk olarak nitelerken Nesâî onun için sika terimini kullanmıştır. İbnü’l-Cezerî ise Sûsî’yi herhalde daha çok kıraat

ilmindeki yeri açısından değerlendirmiş, hakkında zâbit, muharrir (araştırmacı) ve sika terimlerine yer vermiştir. İbnü'l-Cezerî ayrıca onun Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî'nin en önde gelen talebesi olduğuna işaret ederken bu durumun Ebû Amr b. Alâ kıraatinin doğru tesbiti açısından önemli olduğuna dikkat çekmek istemiştir. Nitekim İbn Mücâhid, Kitâbü's-Sebʿa'sında Ebû Amr b. Alâ'nın kıraatini tesbit ederken Sûsî'nin adının yer aldığı bir isnad zincirine de itibar etmiş, daha sonra kıraat imamlarının râvilerini iki ile sınırlayarak yazılan kırâat-i seb'a ve aşere kaynaklarında -kıraat ilmini bizzat Ebû Amr'dan almamış olmasına rağmen-ortaklaşa olarak onun adı ve rivayeti tercih edilmiştir. Bu seçim yapılırken hiç şüphesiz zabt ve araştırma yönünün üstünlüğü ve bu kıraat konusundaki uzmanlığı dikkate alınmıştır. Ebû Amr ed-Dânî, Risâle fî ḳırâʾati Ebî Şuʿayb Ṣâliḥ es-Sûsî adıyla bir eser kaleme almıştır (Mescidi Aksâ Ktp., nr. 30/66/3, vr. 47a-54b).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Mücâhid, Kitâbü's-Sebʿa (nşr. Şevkī Dayf), Kahire 1972, s. 100; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, IV, 404; İbn Hibbân, eṣ-Ṣiḳāt, VIII, 319; İbn Ebû Ya'lâ, Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile, I, 176-177; Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), III, 335; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, II, 34; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XII, 380-381; a.mlf., Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), I, 390-391; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, I, 332-333; II, 317; el-Fihrisü'ş-şâmil: ʿUlûmü'l-Ḳurʾân, maḫṭûṭâtü'l-ḳırâʾât (nşr. el-Mecmau'l-mekî), Amman 1987, I, 77.

Tayyar Altıkulaç

SUSUZ HAN

XIII. yüzyılın ilk yarısında inşa edilen Anadolu Selçuklu dönemi kervansarayı.

Antalya-Burdur yolunda Bucak kasabası yakınındaki Susuz köyündedir. Kitâbesi günümüze ulaşmayan kervansarayın mimari ve süsleme özelliklerine göre II. Gıyâseddin Keyhusrev'in saltanatının son yıllarında (1246 civarı) inşa edilmiş olduğu düşünülmektedir. Susuz Han, günümüze 28 × 30 m. ölçülerindeki kareye yakın dikdörtgen planlı kapalı bölümüyle ulaşabilmiştir. Doğu-batı doğrultulu yapının doğu cephesinde geometrik, bitkisel ve

figürlü süslemeleriyle dikkati çeken bir taçkapı bulunmaktadır. Kervansarayın açık avlulu bölümünün inşa edilmediği ya da inşa edildikten sonra harap olarak yıkıldığı yönünde görüşler vardır. Doğu cephesinin her iki köşesinde görülen duvar kalıntıları inşasına başlanan açık avlulu bölümün tamamlanamadığı ya da inşa edilen avlunun yıkılarak günümüze kadar gelemediği düşüncesini ortaya koymaktadır. Yapının doğu cephesinde, taçkapının sağında kapalı bölümün duvarına bitişik olarak inşa edilmiş kemerli bazı mekânların kalıntıları görülmektedir. Kapalı bölüm duvarları her cephede dıştan payandalarla desteklenmiş, duvarlarda mazgal pencereler açılmıştır.

Kervansarayın doğu cephesinde yer alan taçkapısı beden duvarlarından çıkıntı yapacak şekilde yerleştirilmiştir. Dikdörtgen çerçeveler ve geometrik desenli bordürlerle çevrelenmiş kapı açıklığı sivri kemer içinde yer almaktadır. En dış çerçevede yıldız frizi yer alırken geniş bordürde on iki kollu yıldız geçmelerden oluşan geometrik süsleme, sonraki ince bordürde de geometrik geçmeli süsleme görülmektedir. Kapı açıklığını çevreleyen, bitkisel süslemeli bordüre sahip sivri kemerin iki yanına kabaralar yerleştirilmiş, yedi sıradan oluşan mukarnas kavsaranın yanındaki köşelikler de rûmî motiflerinden meydana gelen bir kompozisyonla dolgulanmıştır. Kavsara iki yanda mukarnaslı üzengilere oturmaktadır. Üzengilerin altında geometrik geçme süslemeli panolar yer almıştır.

Taçkapının iki yanındaki sütunçelerin üzerleri geçme motifli olup akantus yapraklı başlıklara sahiptir. Kapı açıklığı basık kemerlidir.

Taçkapının en dikkat çekici özelliğini figürlü süslemeler oluşturmaktadır. Kapı açıklığının iki yanında yer alan mukarnas kavsaralı ve kenarları sütunçeli niş açıklıklarının sivri kemerleri üzerinde gövdeleri yuvarlak ve sivri formlu kıvrımlarla oluşmuş iki ejder açık ağızlarıyla ortada karşı karşıya gelmekte ve ortalarında bir insan başı / maskı veya güneş diski figürü yer almaktadır. Kemerlerin üst iki köşesinde, birbirine doğru veya ortadaki tahrip olmuş alana doğru uçar şekilde ellerini uzatmış oldukça harap iki melek figürü tasvir edilmiştir. Kapının iki yanındaki nişlerin üzerinde küçük aslan figürleri yer almıştır. Ejderli kabartmanın oldukça yakın benzerini Kayseri Sultan Hanı Köşk Mescidi’nin kemerinde görmek mümkünken dönemin diğer bazı kervansaraylarında da figürlü süsleme karşımıza çıkmaktadır.

Kervansarayın kapalı bölümü on altı adet kare kesitli pâye ve sivri kemerlerle beş nefe bölünmüştür. Orta nef doğu-batı, diğer nefler kuzey-güney doğrultusunda sivri kemerli tonozlarla örtülmüştür. Orta nefin tam ortasında pandantif geçişli bir kubbe bulunmaktadır. Üst kısmı günümüze ulaşmamış olan aydınlık feneri ise muhtemelen piramidal bir külâhla sonlanıyordu. Duvarlarda mazgal pencereler bulunan kapalı bölümün pâyeler arasında kalan bazı bölümlerinde farklı kullanım amaçları için 0,80 m. yüksekliğinde sekiler bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

K. Lanckoronski, Staedte Pamphylien und Pisidiens, Prag 1892, II, 187-188; K. Müller, Die Karawanserai im Vorderen Orient, Berlin 1920, s. 32; S. Fikri Erten, Antalya Vilâyeti Tarihi, İstanbul 1940, s. 77, plan 2, rs. 24-30; R. M. Riefstahl, Cenubu Garbî Anadolu’da Türk Mimarisi (trc. Cezmi Tahir Berktin), İstanbul 1941, s. 55-57, rs. 121-126; K. Erdmann, Das Anatolische Karavansaray des 13. Jahrhunderts: Katalog-Text, Berlin 1961, s. 111-114; a.e.: Katalog-Abbildungen, Berlin 1961, Abbildungen 196-204,

Tafel XVI, Fig. 1; a.e.: Baubeschreibung-Die Ornamente, Berlin 1976, s. 49, 54, 68, 155-157, Tafel 118-124; Sabih Erken, Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1977, II, 410-417; Semra Ögel, Anadolu Selçuklularının Taş Tezyinatı, Ankara 1987, s. 43; Ataman Demir, "Anadolu Selçuklu Hanları: Susuz Han", İlgi, sy. 55, İstanbul 1988, s. 15-19; E. Emine Naza-Dönmez, Anadolu Selçuklu Kervansaraylarındaki Figürlü Süslemenin Değerlendirilmesi (yüksek lisans tezi, 1995), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 24, 28, 56, 60, 71-73, rs. 57, 87, 118-119, 122; A. Şevki Duymaz, "Ortaçağ Türk Arkeolojisi Araştırmalarında Bir Kervansaray Örneği Olarak Susuz Han", Konya Kitabı X (M. Oluş Arık'a Armağan), Konya 2007, s. 313-319; a.mlf., "Susuz Han", Anadolu Selçuklu Dönemi Kervansarayları (ed. Hakkı Acun), Ankara 2007, s. 273-285; Gönül Öney, "Anadolu Selçuk Sanatında Ejder Figürleri", TTK Belleten, XXXIII/130 (1969), s. 171-192; Güner İnal, "Susuz Han'daki Ejderli Kabartmanın Asya Kültür Çevresi İçindeki Yeri", STY, sy. 4 (1971), s. 153-181.

Ayşe Denknalbant

SUTER, Heinrich

(1848-1922)

İsviçreli bilim tarihçisi ve şarkiyatçı.

Zürih yakınlarında doğdu. İlk eğitimini doğduğu yerde aldıktan sonra Zürih'te liseye ve ardından üniversiteye devam ederek Grekçe, Latince, matematik, astronomi ve fizik okudu, sonra Berlin Üniversitesi'nde okuduklarını geliştirdi ve onların yanı sıra filolololoji ve tarih dersleri aldı. 1871'de ülkesine dönerek Zürih Üniversitesi'nde başlangıcından XVI. yüzyıla kadar matematiksel bilimlerin tarihi konulu doktora tezini sundu. 1887'den itibaren Arapça, Farsça ve Türkçe öğrenmeye ve İslâm bilim tarihiyle ilgilenmeye başladı. Zürih Gimnazyumu'nda yaptığı matematik hocalığı görevinden 1918 yılında emekli oldu ve 17 Mart 1922'de İsviçre'nin Dornach komününde öldü.

İslâm Ortaçağı'ndaki bilim tarihini üç devreye ayıran (gelişim: 750-900, çiçeklenme: 900-1275; gerileme: 1275-1600), Kuzey Afrika ve Endülüs'ü Doğu'dan farklı değerlendirerek çiçeklenme döneminin bu coğrafyada Doğu'ya nazaran daha geç başladığını, ancak daha uzun sürdüğünü düşünen Suter, İslâm Ortaçağı'ndaki matematik ve astronomi çalışmalarında İranlılar'ın oranının yüksek olmasını mezhep farklılığıyla ilişkilendirir ve dinî ilimlerin yayılmasına gayret eden Sünnî Araplar'a mukabil Şiî İranlılar'ın tabii ilimlere daha kolay yöneldiği iddiasında bulunur (Die Mathematiker, I, 210-213). Ancak Suter, İslâm bilimlerinin gelişmesi sırasında İranlılar'ın büyük çoğunluğunun Sünnî olduğu gerçeğinden habersiz görünmektedir.

Eserleri. 1. Geschichte der mathematischen Wissenschaften Teil I: Von den ältesten Zeiten bis Ende des 16. Jahrhundert (Zürich 1873). Doktora tezi olup daha sonra çalışmanın devamını da yayımlamıştır: Geschichte der mathematischen Wissenschaften Teil II: Vom Anfange des 17. bis gegen Ende des 18. Jahrhundert (Zürich 1875). 2. Die Araber als Vermittler der Wissenschaften in deren Übergang von Orient in den Occident (Aarau

1896). Antik bilimin Batı dünyasına aktarılmasında İslâm Ortaçağı’ndaki bilim adamlarının rolü üzerine verdiği bir konferansın metnidir. 3. Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke (Leipzig 1900). İlki Ebû İshak İbrâhim b. Habîb el-Fezârî (ö. 160/777) ve sonuncusu Bahâeddin el-Âmilî (ö. 1031/1622) olmak üzere İslâm Ortaçağı’ndaki 528 matematik ve astronomi bilgininin biyografisine ve eserlerine dairdir. Ardından bu çalışma için bir de zeyil hazırlamıştır: “Nachträge und Berichtigungen zu ‘Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke’” (Abhandlungen zur Geschichte der mathematischen Wissenschaften, XIV [1902], s. 157-185). 4. Die astronomischen Tafeln des Muḥammed ibn Mūsā al-Khwārizmī in der Bearbeitung des Maslama ibn Aḥmed al-Madjrīṭī und der latein Uebersetzung des Athelhard von Bath auf Grund der Vorarbeiten von A. Björnbo und R. Besthorn herausgegeben und kommentiert

(Kopenhagen 1914). İslâm dünyasının ilk astronomi eseri olarak kabul edilen, ancak aslı elde bulunmayan Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî’ye ait astronomik cetvellerin Mesleme b. Ahmed el-Mecrîtî tarafından işlenen ve yine aslı elde bulunmayan yeni düzenlemesinden Bathlı Adelard tarafından yapılan Latince çevirinin açıklamalı neşridir. 5. Beiträge zur Geschichte der Mathematik bei den Griechen und Araber (Erlangen 1922).

Makaleleri. “Das Mathematiker-Verzeichnis im Fihrist des Ibn Abī Ja‘ḳ ūb an-Nadīm. Zum ersten Mal vollständig ins Deutsche übersetzt und mit Anmerkungen versehen” (Zeitschrift für Mathematik und Physik, XXXVII [Leipzig 1892], s. 1-87). “Der 5. Band des Katalogs der arabischen Bücher der vizeköniglichen Bibliothek in Kairo. Aus dem Arabischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen” (Zeitschrift für Mathematik und Physik, XXXVIII [Leipzig 1893], s. 1-24, 41-57, 161-184); “Das Rechenbuch des Abū Zakarījā el-Ḥaṣṣār” (Bibliotheca mathematica, 3. seri, II [Leipzig 1901], s. 12-40); “Das Buch der Auffindung der Sehnen im Kreise von Abū’l-Raiḥān Muḥ. el-Bīrūnī. Übersetzt und mit Kommentar versehen” (Bibliotheca mathematica, 3. seri, XI [1910-1911], s. 11-78) (Bîrûnî’nin Maḳāle fi’stiḫrâci’l-evtâr fi’d-dâ᾿ire adlı risâlesinin metni ve tercümesidir); “Das Buch der Seltenheiten der Rechenkunst von Abū Kāmil el-Mıṣrī. Übersetzt und mit Kommentar versehen” (Bibliotheca mathematica, 3. seri, XI [1910-1911], s. 100-120); “Die Abhandlung über die Ausmessung des

Paraboloides von el-Ḥasan b. el-Ḥasan b. el-Haitham. Übersetzt und mit Kommentar versehen" (Bibliotheca mathematica, 3. seri, XII [1911-1912], s. 289-332) (İbnü'l-Heysem'in Maḳāle [Risâle] fî misâḥati'l-mücessemi'l-mükâfiʾ adlı eserinin tercümesidir); "Die Abhandlungen Thābit b. Ḳurras und Abū Sahl al-Kūhīs über die Ausmessung der Paraboloide" (Sitzungsberichte der physikalisch-medizinizschen Sozietät in Erlangen, XLVIII-XLIX [Erlangen 1916-1917], s. 186-227). Fuat Sezgin, Suter'in İslâm bilim tarihine dair 1896-1922 yılları arasında yayımladığı çalışmalarını bir araya getirerek yeniden neşretmiştir: Heinrich Suter, Beiträge zur Geschichte der Mathematik und Astronomie im Islam. Nachdruck seiner Schriften aus den Jahren 1892-1922 (I-II, Frankfurt am Main 1986) (eserlerinin toplu listesi için bk. Ruska, V [1923], s. 414-417; Bibliographie, XVIII, 140-147; XIX, 627).

BİBLİYOGRAFYA

Heinrich Suter, Beiträge zur Geschichte der Mathematik bei den Griechen und Araber (ed. J. Frank), Erlangen 1922, s. IV; a.mlf., Die Mathematiker und Astronomen der Araber und Ihre Werke (Beiträge zur Geschichte der Mathematik und Astronomie im Islam [ed. Fuat Sezgin] içinde), Frankfurt 1986, I, 210-213; J. W. Fück, Die Arabischen Studien in Europa, Leipzig 1955, s. 289; Bibliographie der deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, XVIII, 140-147; XIX, 627; J. Ruska, "Heinrich Suter", ISIS, V (1923), s. 409-417.

Mehmet Suat Mertoğlu

SUÛD b. ABDÜLAZÎZ

(سعود بن عبد العزيز)

(ö. 1229/1814)

Necid'de hüküm süren Suûd ailesine mensup Vehhâbî emîri.

1163 (1750) yılında doğdu. Suûdî hânedanının kurucusu Muhammed b. Suûd'un (1745-1765) torunudur. Hayatının ilk yılları hakkında bilgi yoktur. Babası Abdülazîz ile birlikte Necid merkezli başlatılan harekette Osmanlı Devleti'ne bağlı topraklar üzerinde egemenlik kurma çalışmalarını etkin biçimde sürdürdüğü bilinmektedir. Suûd, Necid topraklarının kuzeyinde Osmanlı Devleti'nin Bağdat valileri Süleyman Paşa ve Ali Paşa ile mücadelelerine devam ederken güneyde Hicaz bölgesinde Mekke Emîri Şerîf Gālib b. Müsâid ile uzun süren çatışmalarda bulundu. 1214'te (1799) babası adına Bağdat Valisi Süleyman Paşa ve Şerîf Gālib ile bir süredir kendilerine kapatılan hac yolunun açılması için anlaşma yaptı (BA, Nâme-i Hümâyun, Defter, nr. 9, s. 393). Ayrıca Medine halkına yardım ulaştırma görevi verilen Bağdat valisi de anlaşma sonrası bu görevini karayoluyla yapabilme imkânına kavuştu (BA, HH, nr. 6674). Fakat bir süre sonra İranlı Şiîler'in Necef'e Hz. Ali'nin kabrini ziyarete gittikleri sırada Suûd emrindeki kuvvetlerle Kerbelâ'ya girdi (1215/1801) ve şehirde bulunan kıymetli eşyalarla Hz. Hüseyin'in türbesine konulan değerli eşya ve hediyeleri aldı (BA, Cevdet-Hariciye, nr. 4355).

Ardından çevredeki Arap kabilelerini kendine bağladı ve Vehhâbî prensiplerine uymaları konusunda onlardan biat aldı, topladığı vergilerle iktisadî durumunu güçlendirdi. Önce Tâif'e, daha sonra Mekke'ye girmesiyle (1218/1803) Osmanlı Devleti'ni ciddi mânada rahatsız eder duruma geldi (BA, HH, nr. 11859, 3784-P; TSMA, nr. E 11286, E 3402/9-10). Suûd, Mekke'de yaptığı birtakım değişiklikler yanında Cidde'ye kaçan Mekke Emîri Şerîf Gālib'in yerine Mekke emîri olarak kardeşi Şerîf Abdülmuîn'i tayin etti. Bu durum karşısında III. Selim'in emriyle meşveret meclisi toplandı ve bu işle ilgili alınacak âcil tedbirler üzerinde konuşuldu.

Haremeyn'in bir başka güç tarafından işgali ve hac yollarının tehlikeli duruma düşmesi âcil bir müdahaleyi gerektiriyordu. Bu arada Mekke'de yirmi dört gün kalarak Cidde'ye geçen Suûd şehri ve kaleyi kuşatma altına aldı. Orada bulunan Mekke Emîri Şerîf Gālib ve Cidde Valisi Şerîf Mehmed Paşa şehri ve kaleyi savundu. Kısa bir süre sonra Suûd kuşatmayı kaldırdı ve Necid'e döndü. Aynı yıl içinde babasının öldürülmesi üzerine (1218/1803) liderliği eline alan Suûd b. Abdülazîz askerî faaliyetlerini sürdürerek Arabistan yarımadasının her tarafında etkili oldu. Doğu kesimlerinde bulunan Uman ve Basra körfezi şeyhliklerini vergiye bağladı. Ancak uzun bir süredir devam ettirdiği askerî seferlere kumanda işini terkederek Dir'iye'den dışarı çıkmamaya başladı. Onun sürekli zırh giydiği, cumalar dışında namazlara katılmadığı, sarayına kapanarak halkla görüşmeyi azalttığı belirtilir. Osmanlı Devleti, Vehhâbî meselesini halletme işini Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'ya bırakınca 1228'de (1813) Mehmed Ali Paşa'nın oğlu Tosun Paşa Mekke'ye girdi. Bir yıl sonra da 11 Cemâziyelevvel 1229'da (1 Mayıs 1814) Suûd b. Abdülazîz öldü ve yerine oğlu Abdullah geçti. Bu arada Vehhâbîler, Osmanlı-Mısır güçleri karşısında bozguna uğradılar. Suûd, Vehhâbî kaynaklarında güçlü bir lider ve yüksek seviyede dinî bilgilere sahip iyi bir hatip olarak anılır.

BİBLİYOGRAFYA

Vâsıf, Târih, İÜ Ktp., TY, nr. 6013, vr. 151a-154b, 178a-180b, 184a-185b, 199a-205b; Osman b. Bişr en-Necdî, ʿUnvânü'l-mecd fî târîẖi Necd (nşr. Abdurrahman b. Abdüllatîf Alü'ş-Şeyh), Riyad 1402/1982, s. 251, 264, 283-287, 292-296, 314-319, 331-342; Resûl Hâvî Efendi, Târîh-i Devhatü'l-vüzerâ ve Zeyl-i Gülşen-i Hulefâ, Bağdad 1246, s. 218-240; Cevdet, Târih, VII, 194, 197-198, 200-210; IX, 245-307; X, 107-118; Muhammed Kürd Ali, el-Ḳadîm ve'l-ḥadîs̱, Kahire 1343/ 1925, s. 166; J. Raymond, Les Wahabys, Cairo 1925, s. 9-17, 21-34; Ziriklî, el-Aʿlâm, III, 142; Abdullah Sâlih el-Useymîn, Muḥammed b. ʿAbdilvehhâb, Riyad 1986, s. 6, 10, 11, 14, 17; Selâhaddin el-Muhtâr, Târîẖu'l-memleketi'l-ʿArabiyyeti's-Suʿûdiyye, Beyrut, ts. (Mektebetü'l-hayât), I, 48-128, 133-137; Münîr el-Aclânî, Târîẖu'l-bilâdi'l-ʿArabiyyeti's-Suʿûdiyye: ʿAhdü'l-

ʿAbdilʿazîz b. Muḥammed, Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Arabî), s. 111-209; Zekeriya Kurşun, Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hâkimiyeti: Vehhabî Hareketi ve Suud Devleti'nin Ortaya Çıkışı, Ankara 1998, tür.yer.

Mustafa L. Bilge

SUÛD b. FAYSAL

(سعود بن فيصل)

(ö. 1292/1875)

Suûdî ailesine mensup emîr (1871-1875)

(bk. SUÛDÎLER).

SUUD YAVSİ EBÜSSUUDOĞLU

(1882-1948)

Osmanlı hattatı, şair.

2 Receb 1299'da (20 Mayıs 1882) İstanbul'un Beşiktaş Kuruçeşme semtinde doğdu. Asıl adı Mehmed Suud'dur, fakat daha çok Suûdülmevlevî olarak tanınır. Babası Dîvân-ı Hümâyun Kuyûd Odası mümeyyizi Şeyh Rızâ Saffet Bey, annesi Arpacı Camii imamı Hıfzı Efendi'nin kızı Refîa Rukiye Hanım'dır. Ünlü hattat Mehmed Şevket Vahdetî Efendi'nin torunudur. Babasının annesi tarafından soyu İskilipli Şeyh Muhyiddin Muhammed Yavsî ve Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi ile Sadrazam Rum Mehmed Paşa'ya dayanır.

Mehmed Suud orta öğrenimini 1897'de Beşiktaş'ta Mektebi Hamîdî'de tamamladı. Ayrıca babasından ve devrin ileri gelen hocalarından Arapça ve Farsça dersleri alarak edebiyat bilgisini geliştirdi. Babasının hattat, şair, şeyh ve devlet adamlarından oluşan geniş çevresinden faydalandı. Babası ve hocası Mustafa Zekâi Efendi'nin teşvikiyle on iki yaşlarında ilk şiir denemelerine başladı. Ayrıca babasından aldığı sülüs, nesih meşklerini tamamlayarak 1894'te icâzet aldı ve kendisine "Saffetî" mahlası verildi. Başlangıçta şiir ve yazılarında bu mahlası kullandı. Hat sanatında ilerlemek ve yazının inceliklerini öğrenmek amacıyla Beşiktaşlı Hacı Nûri (Korman) ve yalı komşuları Reîsülhattatîn Muhsinzâde Abdullah Hamdi Bey'in derslerine devam etti. Hat sanatındaki başarısı ve yeteneği sebebiyle 1899'da Dîvân-ı Hümâyun Mühimme Kalemi'ne alındı. Mesleği için gerekli olan divanî yazıyı Dîvân-ı Hümâyun'da Hacı Kâmil (Akdik), divanî celîsini Sâmi Efendi, tuğra çekmeyi İsmail Hakkı'dan (Altunbezer) öğrendi ve kendisine divan dairesinden hattatlık diploması verildi. Divandaki görevi Beylikçi Nâsır Bey'in aracılığıyla dördüncü sınıftan üçüncü sınıf hulefalığına yükseltildi. 27 Mart 1911 tarihinde babasının vefatından sonra Bursa evkafı, ayrıca Ebüssuûd ve Rum Mehmed Paşa evkafı tevliyeti kardeşi Ahmed Nûri Molla ile kendisine tevcih edildi. Bu tarihte Kuruçeşme'deki yalıyı satarak Şehremini'nde bir ev satın aldı.

Suud Bey, divanda on sekiz yıl çalıştıktan sonra görevi 12 Kasım 1917'de 1000 kuruş maaşla Meclisi A'yân Tahrirat Kalemi kitâbetine nakledildi. Ardından 1200 kuruş maaşla Tahrirat Kalemi müsevvitliğine, 1918'de 1400 kuruş maaşla Âyan Encümen Kalemi'ne tayin edildi. Bu görevleri yanında Meşihat Dairesi'nin medreseler için açtığı hat hocalığı imtihanını kazanarak 14 Aralık 1911'de Vezneciler Hasan Paşa-yı Cedîd Medresesi'ne hüsn-i hat hocası oldu. Bu görevin yanında Süleymaniye Medresesi kitâbet hocalığı da verildi. Cumhuriyet döneminde çalıştığı kurumlar ortadan kaldırılınca açıkta kaldı. 1924 yılı başlarında Bâbıâli Yokuşu'nda Akmazçeşme'ye bitişik bir yazıhane açtı ve sipariş üzerine yazı yazarak geçimini sağladı. Daha sonra yazıhanesini Yeni Türkçe Kütüphanesi'ne Ohannes Efendi'nin yanına taşıdı. Ardından Mahfil mecmuasının idarehanesi olarak Tâhirülmevlevî ile beraber Yeni Postahane'nin arka sokağında bir dükkân kiralayarak hattatlığa devam etti.

Şapka inkılâbında kendisine ait olmayan bir yazı yüzünden ve hükümet adamlarına imzasız tehdit mektupları gönderdiği iddiasıyla 7 Aralık 1925 tarihinde Şehremini Merkez Karakolu'nda tutuklandı. Sorgulandıktan sonra Ankara İstiklâl Mahkemesi'ne sevkedildi. Yargılanması neticesinde suçlu bulunarak on yıl kürek cezasına mahkûm edildi. Dört ay sonra çıkan yeni ceza kanunu gereğince mahkûmiyeti iki yıla indirildi. Ankara Cebeci Hapishanesi ile İstanbul Sultanahmet Hapishanesi'nde birer yıl kaldı. Bu sürede hapishanenin müdüriyet dairesinde kalem işlerinde çalıştı ve mahkûmlara yazı dersi verdi. Babanzâde Ahmed Naim'in gayretleriyle Gümüşhane mebusu Halil Nihat Bey'in (Boztepe) Büyük Millet Meclisi'ne sunduğu teklifle Suud Bey hakkında araştırma komisyonu kuruldu. Suud Bey'e isnat olunan suçun başkasına ait olduğu tesbit edilince Aff-ı Husûsî Kanunu çıkarıldı ve cezası affedildi. Halil Nihat Bey'in aracılığı ile 1930'da Fâtih Millet Kütüphanesi memurluğuna tayin edildi. Hayatının son dönemlerinde Merkez Efendi Camii imamlığı ile türbe bekçiliği görevini de sürdürdü. 28 Ağustos 1948 Cumartesi günü vefat eden Suud Bey pazar günü Kocamustafa Paşa Camii'nde kılınan cenaze namazından sonra Merkez Efendi Camii hazîresine defnedildi. Mezar taşı kitâbesi Mustafa Halim Özyazıcı tarafından celî sülüs hatla yazılmıştır. Suud Bey'in ilk eşi Râbia Adviye Hanım'dan Mehmed Rızâ, Celâleddin Nizâmî ve Şerife Refîa adlı üç çocuğu olmuş, eşinin vefatı üzerine Şerife Saîde Hanım'la evlenerek

bu evlilikten de Sıddıka Suad adında bir kızı dünyaya gelmiştir.

Suud Bey sülüs, nesih, celî ve divanî yazılarda, özellikle celî sülüs kompozisyonlarda başarılı, kalemine hâkim, zamanın önde gelen hattatlarındandı. Özel koleksiyonlarda eserleri bulunmaktadır. Divan şiirinde bilgi ve yetenek sahibi olan Suud Bey 1903'te tanıdığı, kendisinden mesnevi dersleri aldığı Tâhirülmevlevî, Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhi Abdülbâki Nâsır Dede, Muallim Nâci, Müstecâbîzâde İsmet Bey, Şeyh Elif Efendi, İbnülemin Mahmud Kemal ve Mehmed Âkif (Ersoy) gibi şahsiyetlerden etkilenmiştir. Mevlevî tarikatına intisabı sebebiyle "Suûdülmevlevî, Bende-i Nâçiz-i Mevlânâ, Ebüssuûdzâde Hattat Suud, Mevlevî Bendesi Hattat Suud" imzasıyla 1896'dan sonra Türkü, Musavver Terakkî,

Mahfil, Beyânülhak gibi mecmualarda şiir ve makaleleri yayımlanmış, daha sonra şiirlerini farklı isimlerle kitap haline getirmiştir. 1913'te yazdığı Berg-i Sebz adlı divançesi şiirlerinin küçük bir kısmını içine alır ve kendi hattıyla elli dört sayfadan oluşur (İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 3088). Torunu Hasan Adlî Yavsi Ebüssuudoğlu'nda bulunan ve bütün şiirlerini 1918'de ve 1934'te iki defa tertiplediği Zâdegân adlı divanı kendi hattıyla 639 sayfadan ibarettir. Bu eser üzerinde Necati İşler tarafından bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır (2005, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). Genç yaşta vefat eden eşi Râbia Adviye Hanım için terkibibend şeklinde 161 beyitten oluşan mersiyesi Suud Bey'in önemli eserleri arasında sayılır. 1931'de kendi hattıyla yazdığı Sadâlarım: Numûne-i Dîvân adlı eseri de mürettep divanıdır (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 526). Ayrıca Gazeliyyât adını verdiği bir eseri daha vardır (Ankara Millî Ktp., nr. 3000628). Suud Bey'in Muhsinzâde Abdullah Hamdi Bey'in hayatına dair bir eseriyle Külliyyât-ı Dîvân-ı Avnî (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 4356) ve Şair Mustafa Zekâi (İstanbul 1941) adlı araştırma ve incelemeleri de bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Suûdülmevlevî’nin Not Defteri, Muhittin Serin özel kitaplığı; Suud Yavsi Ebüssuudoğlu, Şair Mustafa Zekâi, İstanbul 1941, s. 4, 5; Osmanlı Müellifleri, II, 214; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, III, 1748; a.mlf., Son Hattatlar, s. 374; TYDK, IV, 1078; Osman [Nuri] Ergin, Türkiye Maarif Tarihi, İstanbul 1977, III-IV, 956; Tâhirülmevlevî, Matbuat Alemindeki Hayatım ve İstiklal Mahkemeleri (haz. Sadık Albayrak), İstanbul 1990, s. 150, 151, 323, 348; a.mlf., “Hattat Suûdülmevlevî”, Mahfil, IV/41, İstanbul 1342, s. 73; a.mlf., “Acı Bir Kayıp: Hattat ve Şair Suûdulmevlevî”, İslâm Yolu, sy. 4, İstanbul 1948, s. 3-4; M. Şinasi Acar, Ünlü Hattatların Mezarları: Gelimli Gidimli Dünya, İstanbul 2004, s. 106; Âlim Kahraman, “Mahfil”, DİA, XXVII, 334.

Muhittin Serin

SUUDİ ARABİSTAN

(المملكة العربيّة السعوديّة)

Güneybatı Asya'nın en büyük ülkesi.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

Kuzeyinde Ürdün, Irak ve Küveyt, doğusunda Basra körfezi, Katar ve Birleşik Arap Emirlikleri, güneyinde Yemen, güneydoğusunda Uman ve batısında Kızıldeniz'in bulunduğu ülkenin resmî adı Suudi Arabistan Krallığı (el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye), yüzölçümü 2.149.690 km², nüfusu 25.000.000 (2008 tah.), başşehri Riyad (4.606.888), diğer önemli şehirleri Cidde (3.088.558), Mekke (1.421.715), Medine (1.039.873), Demmâm (849.868), Tâif (562.523), Tebük (502.743), Büreyde (434.538), Hüfûf (310.745), Müberrez (309.700) ve Hâil'dir (301.987).

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Jeolojik bakımdan Arabistan yarımadasının temelini eski Gondvana anakarasının parçalarından biri oluşturur. Bu kütle bazı devirlerde deniz istilâsına uğrayıp çoğu yerde kalın tortul depolarla örtülmüş ve vuku bulan tektonik hareketler sonucu yer yer kırılmıştır. Üçüncü zamandaki yer kabuğu hareketleri sonucu meydana gelen çökme ve yükselmeler sırasında Kızıldeniz, Aden ve Akabe körfezleri gibi derin çukurlar ortaya çıkarak bu kütleyi Afrika kıtasından ayırmıştır. Suudi Arabistan, genelde batıdan doğuya doğru alçalan ve büyük bölümü çöllerle kaplı olan bir plato görünümündedir. Bu platonun yer şekilleri sade bir yapıda ve ortalama 1000 m. yükseltisindedir. En batıda Kızıldeniz kıyısında dar bir şerit halinde Tihâme ovaları uzanır. Bu kıyı ovaları kuzeyden güneye doğru genişleyip daralarak Akabe körfezinden Aden'e kadar hemen hemen kesintisiz biçimde devam eder. Bunların doğusunda Kızıldeniz'e paralel bir dağlık

kuşak yer alır. Söz konusu alanın güney kesiminde Hicaz ve Asîr bölgeleri arasında ülkenin en yüksek zirvesini oluşturan Ebhâ dağı (3133 m.) göze çarpar. Volkanik yapıya sahip dağlık kütlenin üzerinde ve kenarlarında, fay dikliklerine ve Mekke-Medine arasında da görüldüğü gibi donmuş lav akıntılarına (harre) rastlanır. Dağlık alanın doğusunda geniş düzlüklere ve çöllere geçilir; kuzeydeki Nüfûd çölü Suriye çölünün (Bâdiyetüşşâm) devamıdır. Ondan sonra Arabistan yarımadasının en geniş çölü ve dünyanın en kurak yerlerinden biri olan Rub'ulhâlî gelir. Basra körfezine doğru hafifçe alçalan ve bazı kesimlerde bazaltik lavlarla örtülen platonun yüzeyi yer yer sel karakterli akarsular tarafından derin vadilerle yarılmıştır.

Ülkede yüksek sıcaklık ve buharlaşmanın etkisiyle yarı kurak ve kurak iklim şartları hüküm sürer. Nem oranının düşüklüğü, ısınma ve soğumanın hızlılığı sebebiyle gece ile gündüz arasındaki sıcaklık farkları çok fazladır. Yaz aylarında sıcaklığın gölgede 50 °C'ye çıktığı görülür. Yıllık ortalama sıcaklık Riyad'da 25 °C, Cidde'de 24 °C'dir. Ülke genelinde 75 mm. civarında olan yıllık ortalama yağış miktarı doğu ve batı kıyılarında nisbeten artarak 250-350 milimetreyi bulur; çöl sahalarına ise bazı yıllar hiç yağış düşmez. Doğal bitki örtüsü kuraklığa dayanıklı dikenli otsu bitkilerle çalılardan meydana gelir. Güneybatıda Yemen sınırına yakın Asîr bölgesinde yer yer ağaçlık sahalara rastlanır. Vahalarda görülen ağaç toplulukları hurma ve akasyadan ibarettir. İklim şartları sebebiyle sürekli akan ırmakların bulunmadığı Suudi Arabistan'da âni sağanaklardan sonra sel rejimli geçici akarsular ortaya çıkar. Ülkenin su ihtiyacı yer altı sularıyla ve arıtılmış deniz suyu ile karşılanır. Yer altı sularının bir kısmı vahalarda kendiliğinden yüzeye çıkar, bu sebeple vahalar önemli yerleşme alanlarıdır.

Suudi Arabistan nüfusu hızlı artan ülkeler arasındadır. Bilinen rakamlar 1950'de 3.201.000 iken 1975'te 7.251.000'e, 2000'de 21.484.000'e, 2008'de 25.000.000'a ve bunun paralelinde şehirleşme oranı da 1950'de % 21,3 iken 1970'te % 48,7'ye ve 2006'da % 81'e ulaşmıştır. Ayrıca ülkede petrokimya ve hizmet sektörlerinde

çalışan 5 milyondan fazla Afrika ve Asya kökenli işçi bulunmaktadır. Yüzölçümünün büyüklüğünden dolayı nüfus yoğunluğu azdır ve kilometrekareye ortalama on üç kişi düşer. Etnik yapıyı % 90 Araplar'la %10 Afrikalı ve Asyalılar oluşturur; halkın tamamına yakını müslümandır.

Tarım alanları yüzölçümünün ancak % 3'ü kadardır ve vahalarla yer altı suyu bakımından zengin olan yerlerden meydana gelir. Başlıca kültür bitkileri tahıl, hurma ve kahvedir. Şehirlerin çevresindeki sulanabilen alanların bir kısmında sebze ve meyveler yetiştirilirse de üretim iç tüketimi karşılamaz. En önemli tarım ürünü olan hurma sulanabilen alanlarla yükseltisi 1500 metreyi geçmeyen Hüfûf vahası, Medine, Asîr ve Bîşe gibi yerlerde yetiştirilir. Dünyada Irak'tan sonra en çok hurma yetiştirilen ülke Suudi Arabistan'dır. Yarı kurak iklimin görüldüğü geniş alanlarda step formasyonuna bağlı olarak göçebe hayvancılık yaygındır ve özellikle küçükbaş hayvancılığının yanı sıra deve besiciliği de önemli bir yer tutar; Ortadoğu'da deve sayısı bakımından ilk sırayı bu ülke alır. Basra körfezi ve Kızıldeniz'de uzun kıyıların bulunmasına rağmen balıkçılık fazla gelişmemiştir.

Dünya petrol rezervlerinin yaklaşık % 25'ine sahip olan Suudi Arabistan, önceleri göçebe kabilelerin yaşadığı fakir bir çöl ülkesi iken 1939'dan itibaren petrol yataklarının işletmeye açılmasıyla Ortadoğu ve dünya dengeleri açısından büyük önem kazandı ve güçlü bir ekonomik yapıya kavuştu. Petrol rezervleri ülkenin doğusunda Basra körfezi kıyılarında ve kıyı açıklarında bulunur. Suudi Arabistan, Petrol İhraç Eden Ülkeler Teşkilâtı'nda (OPEC) en büyük ihracatı yapan ülke durumundadır ve dünya petrol üretiminin yaklaşık % 13'ünü tek başına gerçekleştirir. Petrol ve petrol ürünleri ülkenin toplam ihracatının % 90'ını oluşturur; bu sebeple petrol fiyatlarındaki dalgalanmalar ekonomiyi doğrudan etkiler. Petrol dışında diğer önemli yer altı kaynakları doğal gaz, altın, bakır, kükürt ve gümüştür.

Suudi Arabistan'ın başlıca sanayi dalları petrol rafinerisi, petrokimya, plastik, demir çelik, gübre, çimento, elektrikli aletler vb.dir. Sanayi genelde Basra körfezi kıyılarında toplanmıştır; Cidde'de de bazı önemli tesisler bulunmaktadır. Ülke, özellikle Arap yarımadasını Basra körfezinden Kızıldeniz'e bağlayan gelişmiş bir karayolu ağına sahiptir. Ayrıca Riyad-Demmâm, Amman-Tebük-Medine arasında 1400 km. uzunluğunda bir demiryolu hattı ile Riyad, Demmâm ve Cidde uluslararası havalimanları da ulaşıma hizmet vermektedir. Ülkenin en büyük limanı ve dışarıyla bağlantı noktası Cidde'dir. Suudi Arabistan'a hac ve umre için gelen ziyaretçiler

önemli bir turizm potansiyeli oluşturur ve ülkeye büyük gelir sağlar. Türkiye ile Suudi Arabistan arasında geçmişi uzun bir tarihe dayanan ticarî ve kültürel ilişkiler bulunmaktadır. Türkiye bu ülkeye canlı koyun, hazır giyim, çeşitli demir çelik ve gıda ürünleri satmakta, daha çok petrol almaktadır. Pek çok Türk firması ülkede faaliyet göstermekte ve özellikle inşaat sektöründe büyük projeler gerçekleştirmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Necdet Tunçdilek, Güneybatı Asya, İstanbul 1962, s. 21-26; Sami Öngör, Orta Doğu (Siyasi ve İktisadi Coğrafya), Ankara 1964, s. 167-183; L. Champenois - J. L. Soulié, “Le royaume d’Arabie saoudite”, La péninsule arabique d’aujourd’hui (ed. P. Bonnenfant), Paris 1982, s. 566-622; “Saudi Arabia”, The Middle East (ed. M. Adams), New York 1988, s. 109-121; Geography and Development: A World Regional Approach (ed. J. S. Fisher), New Jersey 1995, s. 540-552; Selami Gözenç, Güneybatı Asya “Ortadoğu” Ülkeler Coğrafyası, İstanbul 1999, s. 202-207; Ömer Turan, Medeniyetlerin Çatıştığı Nokta Ortadoğu, İstanbul 2003, s. 355-358; Ramazan Özey, Dünya Denkleminde Ortadoğu Coğrafyası: Ülkeler-İnsanlar-Sorunlar, İstanbul 2004, s. 72-79; H. J. de Blij - P. O. Muller, Geography: Realms, Regions, and Concepts, New York 2006, s. 362-363; World Population Prospects: The 2004 Revision; World Urbanization Prospects: The 2005 Revision (Population Division of the Department of Economic and Social Affairs of the United Nations Secretariat); M. J. de Goeje, “Arabistan”, İA, I, 472-479; G. Rentz, “al-ʿArab-Djazīrat al-ʿArab”, EI² (İng.), I, 533-543.

Halil Kurt

II. TARİH

Suudi Arabistan, coğrafî tanımdan ziyade “Arap yarımadasında Suûdî

ailesinin egemen olduğu bölge" anlamına gelen siyasî bir tanımdır. Resmî adı el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye olan devletin kurucusu Suûdî ailesinin Orta Arabistan'da varlığı XV. yüzyıl ortalarından itibaren bilinmektedir (bk. SUÛDÎLER). XVII. yüzyılın ortalarına kadar Orta Arabistan'da herhangi bir siyasal etkinliği olmadan varlığını sürdüren ailenin reisi Muhammed b. Suûd ile bu dönemde ortaya çıkan ve düşünceleriyle bölgede etkin olan Muhammed b. Abdülvehhâb arasında 1744 veya 1745'te yapılan ittifak ailenin ve bölgenin tarihine yön verdi. Bu tarihten itibaren Muhammed b. Abdülvehhâb'ın dinî görüşlerini çevredeki meskûn mahaller ve bedevî kabileleri arasında yayma misyonunu üstlenen Suûdî ailesi nüfuz alanlarını sürekli biçimde genişletti (bk. VEHHÂBÎLİK). Suûdîler'in Osmanlı Devleti'nin Irak ve Suriye vilâyetleri sınırlarına uzanan nüfuzlarını XIX. yüzyılın başında Hicaz'a kadar uzatmaları üzerine İstanbul hükümeti Bağdat, Şam ve Mısır valilikleri aracılığıyla genişleme faaliyetlerini engellemeye çalıştı (bk. SUÛDÎLER). Aynı yüzyılın sonunda Reşîdîler'in Cebelişemmer bölgesinde Osmanlı Devleti'nin desteğiyle önemli bir güç haline gelmesi üzerine Suûdîler 1824'ten beri merkez edindikleri Riyad'dan çıkarak Küveyt'e yerleşmek zorunda kaldılar (1891).

Babası Suûd b. Faysal ile Küveyt'e iltica eden Abdülazîz b. Suûd (Abdülazîz b. Abdurrahman b. Faysal) yurduna dönme arzusu taşımakla birlikte bunu başarabilecek güce sahip değildi. Kendilerini himaye eden Küveyt Şeyhi Mübârek es-Sabâh ile iyi ilişkiler kurdu ve ondan siyaseti öğrendi. Bu sırada Küveyt emîri ile Küveyt'i işgal niyetinde olan Reşîdîler arasında sürtüşmeler yaşanmaktaydı. İngilizler, durumu Osmanlı Devleti nezdinde protesto ettikleri gibi Emîr Mübârek'le daha önce yaptıkları gizli himaye anlaşmasına dayanarak Küveyt Limanı'na savaş gemisi ve siyasî memurlar gönderdiler. İngilizler ile temas kuran Abdülazîz b. Suûd, İbnü'r-Reşîd ile Mübârek arasındaki rekabetten istifade ederek Riyad'a dönmenin yollarını araştırmaya başladı. 1901'de Reşîdîler'e karşı çarpışan Küveyt güçlerine katıldı. Daha sonra Mübârek'ten ve ailesine bağlı kabilelerden aldığı yardımla güçlü bir silâhlı kuvvet oluşturup Necid'e doğru harekete geçerek Reşîdîler'in kontrolündeki Riyad Kalesi'ni ele

geçirdi (15 Ocak 1902). Bu tarih Suudi Arabistan Devleti'nin kuruluş tarihi olarak kabul edilmektedir.

II. Abdülhamid, İngilizler'in muhtemel müdahalesini önlemek için İbnü'r-Reşîd'in Küveyt'e girmesine izin vermedi. Bu durum ve Riyad'ın Suûdîler'in eline geçmesi Reşîdîler'i telâşlandırdı. Bağdat ve Basra valilerinin krizi kontrol edememesi, Mekke emîrlerinin kışkırtıcı tavırları yeni bir Suûdî-Reşîdî çekişmesini doğurdu. Atalarının yurdunda kalmaya azimli olan Abdülazîz b. Suûd, İbnü'r-Reşîd'in bölgedeki etkinliğine son vermek amacıyla savaş hazırlıklarına başladı. İngilizler'den para ve silâh yardımı alabileceğini ümit ediyordu. Gelişmelerden haberdar olan II. Abdülhamid, İbnü'r-Reşîd'i desteklemeye karar verdi. İlk olarak kendisine iki dağ topu gönderildi ve satın alacağı silâhları Basra gümrüğünden gümrüksüz geçirmesi için izin verildi. Öte yandan Müşir Ahmed Feyzi Paşa'dan Abdülazîz'in saldırılarda bulunduğu Kasîm taraflarına bir askerî sefer hazırlığı yapması istendi. Ancak Mayıs 1904'te başlatılan askerî harekât başarısızlıkla sonuçlandı. Kışlık kıyafetleriyle bölgeye sevkedilen askerlerin çoğu sıcak, susuzluk, açlık ve hastalıktan telef oldu. İbnü'r-Reşîd'in adamları cepheden çekilince Osmanlı askerleri Suûdî kuvvetleriyle karşı karşıya kaldı. Bölgeye yeni birlikler sevkedildiyse de havanın sıcak olması yüzünden sonuç alınamadı. Abdülazîz'in İbnü'r-Reşîd'i öldürüp Kasîm bölgesini ele geçirmesi karşısında Ahmed Feyzi Paşa, Abdülazîz'in babası Abdurrahman b. Faysal ile anlaşarak itaatini sağladı. Riyad merkez olmak üzere Arîz, Veşm ve Südeyr ile civarlarının kaymakamlığı Abdurrahman'a verildi. Abdülazîz'in kabul etmiş göründüğü bu çözüm bölgede bir süre daha istikrarı sağlamakla birlikte Suûdîler'in güç kazanmasını durduramadı. Önce Sıtkı Paşa, ardından Sâmi Paşa aracılığıyla Riyad'a karşı bölgede merkezi Kasîm olan bir yönetim tesisine çalışıldıysa da başarılı olunamadı ve Kasîm taraflarındaki bütün askerî güçler geri çekildi. Abdülazîz'in devletle iyi geçinmesi bunda etkili oldu. Bu arada Abdülazîz'in padişah tarafından bir hil'atle taltif edilmesine karar verildi. O da Abdülhamid'e bağlılığını bildirerek Sâlih Paşa adında bir adamını Lahsâ mutasarrıflığı nezdine temsilci olarak gönderdi. Resmî evraklar üzerinde Abdurrahman kaymakam olarak görünüyor, oğlu Abdülazîz, Necid emîri ve aşiretleri reisi unvanını kullanıyordu. II. Meşrutiyet'in ilânı bölgede de tesirlerini hissettirdi. Geçiş döneminin doğuracağı boşluklardan istifade yoluna giden Abdülazîz ilk mebus seçimleri sırasında Lahsâ mutasarrıflığı nezdindeki temsilcisini hemen Riyad'a geri çekti. Abdülazîz'in bu tavrı Lahsâ bölgesine karşı bir istilâ niyeti şeklinde değerlendirildiyse de bir önlem alınmadı. Osmanlı-İtalyan savaşı ve diğer gelişmeler merkezden

hayli uzak ve kontrolü zor olan Necid, Asîr ve Yemen gibi bölgelerde olumsuz tesirler icra etti. İttihatçılar bütün gayretlerine rağmen bölgede etkin olan unsurların güvenini kazanamadılar, hatta onlarla çekişmelere girdiler. Nitekim muhtemelen bir taktik olarak 1912 seçimlerinde Osmanlı meclisine bir mebus göndermek isteyen Abdülazîz'in talebi seçim kanunu bahane edilip geri çevrildi.

Oldukça zeki bir siyasetçi olan Abdülazîz b. Suûd, kendisine bağlı bedevîleri yerleşik hayata geçirmeden kalıcı bir devlet kuramayacağının farkındaydı. Bunun için Riyad'ın kuzeyinde suyu olan Artaviye'den başlayarak çölde 150'den fazla yerde Hecer (Hicre) denilen yerleşim alanları (koloni) kurdu. Kabileler halinde iskân ettiği bedevîleri bir taraftan ziraata ve yerleşik hayata alıştırmaya, bir taraftan da onlara Vehhâbî akîdesini öğretip uygulamalarını sağlamaya çalıştı. İhvan adı verilen bu yerleşimciler daha sonra Abdülazîz'in askerî gücünü oluşturdular. Çöllerde devlet geleneğinden uzakta yaşayan bedevîleri devlet yapısına ve devlete itaate alıştırmak için her kabileye ait yerleşme yerine bir emîr, şer'î hâkim, beytülmâl memuru, iki kâtip ve bir posta memuru tayin edildi. Bu proje Suudi Arabistan'ın kuruluşuna giden yolda atılan en önemli adım oldu. Ancak güçlü bir devlet olmak için doğrudan denize ve dış dünyaya açılmak gerekiyordu. Tek çözüm Osmanlı Devleti'nin bir mutasarrıflık merkezi olan Lahsâ'nın ele geçirilmesiydi. Trablusgarp ve Balkan savaşlarından dolayı bölgede güvenliği sağlayan sınırlı bir gücün dışında birlik kalmaması Abdülazîz'e aradığı fırsatı verdi. Siyaset sahnesine çıktığı andan itibaren bölgedeki Arap kabileleriyle sıcak ilişkiler kuran ve İngilizler'in desteğini almaya çalışan Abdülazîz, Osmanlı Devleti ile bozuşmak istememeleri sebebiyle İngilizler'in desteğini sağlayamamıştı. Ancak İngilizler bu resmî politikalarına rağmen Küveyt'teki siyasî memurları Captain William Shakespear vasıtasıyla el altından Abdülazîz'i cesaretlendiriyor, Balkan Savaşı başta olmak üzere Osmanlı Devleti aleyhindeki gelişmeleri kendisine bildiriyordu. Lahsâ'da herhangi bir mukavemetle karşılaşmayacağını öğrenen Abdülazîz Nisan 1913'te kuvvetleriyle bu bölgeye yöneldi. 4 Mayıs'ta Lahsâ'ya girerek az sayıdaki Osmanlı asker ve memurlarını buradan çıkarıp bölgenin merkezi Hüfûf'a yerleşti. Kendisini denize ulaştıran Uceyr, Cübeyl ve Katîf şehirlerini kontrol altına alıp bölgeye hâkim oldu.

Osmanlı hükümeti açısından beklenmedik bir gelişme olan bu durum karşısında önce askerî bir müdahale gündeme geldi. Ancak bunun imkânsızlığı dikkate alınarak bölgede etkinliği olan Basra Valisi Süleyman Şefik Paşa, eski Necid mutasarrıfı Seyyid Tâlib Paşa ve Küveyt Şeyhi Mübârek b. Sabâh devreye sokuldu. Onların aracılığıyla Mayıs 1914'te Abdülazîz b. Suûd ile bir anlaşmaya varıldı. Kendisine Necid valisi ve kumandanı unvanı verildi. Böylece durumu resmîleştirilerek İngiliz himayesine girmesi engellendi. I. Dünya Savaşı'nın başlamasıyla ilân edilen cihad fetvası kendisine bildirilince Abdülazîz, rakip ve düşman olarak kabul ettiği İbnü'r-Reşîd'i bahane edip savaşa katılmayı reddetti. Asıl amacı Basra körfezinde etkin olan İngilizler ile karşı karşıya gelmemekti. Nitekim bu siyasetinin olumlu sonuçlarını kısa sürede aldı ve İngilizler'le onların desteğini sağlayan gizli bir anlaşma yaptı. Bu sırada Mekke Emîri Şerîf Hüseyin'i Osmanlı Devleti'ne karşı isyana hazırlayan İngilizler için Abdülazîz'in tarafsızlığının sağlanması önemliydi.

Abdülazîz, İngilizler'le anlaştıktan sonra kendisine bağlı kabileleri teşvik ederek Cebelişemmer ve Hicaz taraflarına akınlar yapmalarını sağladı. Bir taraftan da Suriye'de bulunan Cemal Paşa ve Medine'de bulunan Fahreddin Paşa'ya heyetler gönderip onların muhtemel tepkilerini anlamaya çalıştı. I. Dünya Savaşı'nın sonuna kadar faaliyetlerini Orta Arabistan'la sınırlı tutan Abdülazîz, Osmanlı ordularının bölgeden çekilmesi üzerine (1918) İdrîsîler'in idaresindeki Asîr'e yönelip burayı topraklarına kattı (1922). 1921'de Hâil'de kalan son Reşîdîler'i de oğlu Faysal kumandasında gönderdiği kuvvetlerle yenerek hükümranlık sahasını genişletti ve Necid sultanı unvanını kullanmaya başladı, ertesi yıl Necid ve civarının sultanı unvanını aldı. 1922'de İngilizler'in gözetiminde yaptığı anlaşmalarla Irak, Doğu Ürdün ve Küveyt sınırları belirlendi. 1924'te İngilizler'in himayesinde kurulan Hicaz Hâşimî Krallığı topraklarına saldırıp 1926'da burayı da topraklarına kattı ve Hicaz kralı, Necid ve civarının sultanı unvanını aldı. Aynı yıl Türkiye Cumhuriyeti kendisini tanıdı ve Cidde'de bir maslahatgüzarlık açtı. Daha sonra unvanlarından sultan kelimesini çıkararak kendisini Hicaz ve Necid kralı ilân etti. 1934'te Suûdîler'le Yemen arasında imzalanan Tâif Antlaşması'yla Necran ve Cîzân'ı da topraklarına kattı.

Ülkenin kuruluş sürecinde Abdülazîz b. Suûd bir yandan da diplomatik

girişimlerde bulunmaya başladı. Bu gelişmelere ilgisiz kalmayan Türkiye Cumhuriyeti, 1926 yılında Mekke'de toplanan hilâfet kongresine Edib Servet Bey'i delege olarak gönderdi ve Kral Abdülazîz ile İmam Yahyâ Hamîdüddin el-Mütevekkil-Alellah arasındaki ihtilâflarda aracılık girişiminde bulundu. 1929'da Türkiye Cumhuriyeti ile Hicaz ve Necid Krallığı arasında dostluk antlaşması imzalandı. 1932'de Abdülazîz'in oğlu Emîr Faysal, Türkiye'yi ziyaret ederek babasının mektubunu Mustafa Kemal'e takdim etti. Aynı yıl İngiltere'nin kendisini resmen tanıması üzerine Abdülazîz b. Suûd unvanını Suudi Arabistan kralı şekline dönüştürdü.

Abdülazîz, Suudi Arabistan'ı oluşturmaya çalışırken kendisinin kurduğu ihvan grubunun muhalefetiyle karşılaştı. Çoğunluğu bedevî olan ve bir devletin egemenliğine girmeyi kabul etmeyen bu grubun Hicaz başta olmak üzere yeni topraklarla birlikte teknoloji ve farklı dinî anlayışlarla tanışması bid'at tartışmalarını da beraberinde getirdi. Bu durum Kral Abdülazîz'i zor durumda bıraktı. Geçmişte yararlandığı bu grubun liderleri üzerine gitti. Küveyt başta olmak üzere Suudi Arabistan dışına kaçanları İngilizler'in yardımıyla geri getirtip cezalandırdı. 1932'den itibaren maliye, hariciye işlerini sürdürecek kurumları hayata geçiren Kral Abdülazîz, dinî liderlerin itirazlarına rağmen 1933'te petrol imtiyazını Amerikan şirketine vermesinin ardından dünya gündeminde yer almaya başladı. Suudi Arabistan'ın ülkeden çıkarılacak petrolden istifade etmesi II. Dünya Savaşı'ndan sonra gerçekleşti. Petrol gelirleriyle yollar, limanlar, hastahaneler, sulama kanalları, yeni şehirler kuruldu ve hac hizmetleri geliştirildi.

Çeşitli kabilelerin devlete bağlılığını yaptığı evliliklerle geliştirmeye çalışan Abdülazîz öldüğünde (1953) ardında otuz dört (veya elli üç) erkek ve sayısı bilinmeyen kız çocuğu bıraktı. Yerine oğulları Suûd (1953-1964), Faysal (1964-1975), Hâlid (1975-1982), Fehd (1982-2005) ve Abdullah (2005 →) geçti. Günümüzde Kral Abdullah hem kral hem de hükümet başkanı olarak ülkeyi idare etmektedir. Dört yıl için tayin edilen kabinenin önemli bakanları Suûdî ailesine mensuptur. Suudi Arabistan'da ayrıca 150 üyeden oluşan bir Meclisi Şûrâ bulunmaktadır. Ülke başşehir Riyad, Mekke ve Medine ile birlikte on üç idarî bölgeye ayrıldı ve her bölge kraliyet ailesinden bir emîrin idaresine verildi. Son yıllarda belediye teşkilâtları kuruldu. Belediye başkanlarının seçimle belirlenmesi Kral Abdullah'ın

açılım ve değişim politikası olarak değerlendirilmektedir.

Nüfusunun tamamı müslüman olan ülkede Vehhâbî mezhebi sıkı bir şekilde uygulanmaktadır. Doğu bölgesinde kendi geleneklerini kapalı bir biçimde sürdüren önemli sayıda Şiî bulunmaktadır. Suudi Arabistan'ın üye olduğu uluslararası kuruluşlar

içinde Arap Birliği (1969), İslâm Konferansı Teşkilâtı, Râbıtatü'l-âlemi'l-İslâmî, Körfez İşbirliği Konseyi ve Milletlerarası İslâm Hilâl Komitesi sayılabilir.

Eğitim ve Öğretim. Kral Abdülazîz çölde kurduğu yerleşim yerlerine dinî eğitim veren "mutavvi'" adlı öğreticiler, bedevîlere de seyyar hoca ve imamlar tayin etti; düzenli eğitime ise Hicaz'ın Necid ile birleştirilmesinden sonra geçebildi. Abdülazîz, Hicaz'a hâkim olunca bölgedeki mevcut medreselerin ve diğer eğitim kurumlarının Vehhâbî öğretisine göre yapılandırılmasını istedi. Mekke'de kendi oğullarının ve ileri gelenlerin çocuklarının eğitimi için modern bir okul açtı. Ardından Riyad'a taşınan bu okul daima kralın gözetimi altındaydı. 1927'den sonra maarif idaresi hayata geçirilerek ülke düzeyinde eğitimin birleştirilmesi amaçlandı. Bu kurum başlangıçta eğitim geleneği olan Mekke ve Medine'de hızlı, Riyad ve çevresinde daha yavaş yayıldı. 1936'da Hicaz'da çeşitli seviyede on sekiz okul bulunmaktaydı. Düzenli eğitim kurumları ülke düzeyinde 1937'den sonra hayata geçirilebildi, bunların çoğu ilkokul düzeyinde okullardı. Lise ve meslek okulları ise daha geç açıldı. 1954'te maarif idaresinin bakanlığa dönüştürülmesi ve petrol gelirlerine bağlı olarak kaynakların artması eğitime yeni bir ivme kazandırdı. Üniversite düzeyindeki eğitim, 1930'lu yıllardan itibaren ihtiyaç duyulan alanlarda yurt dışına öğrenci gönderilmek suretiyle başlatıldı. Mekke'de açılan bir hazırlık okulunda kısa bir eğitimden geçirilen öğrencilerin büyük çoğunluğu başlangıçta Mısır'a giderken daha sonra ihtiyaca göre diğer ülkelere de gönderilmeye başlandı. 1932-1933'te sınırlı sayıda da olsa mühendislik, tıp ve pilotluk eğitimi için Türkiye'ye öğrenci gönderildi. Suudi Arabistan, Amerika ve Avrupa üniversitelerine öğrenci yollamayı günümüzde de sürdürmektedir.

Her düzeydeki eğitimin erkek ve kızlara ayrı ayrı verildiği ülkede ilk ve orta öğrenim düzeyindeki erkek öğrencilerin devam ettiği okullar Eğitim

Bakanlığı'na, kız okulları Kız Eğitimi Bakanlığı'na bağlıdır. Ülkede her düzeyde eğitim kurumu bulunmasına rağmen kızların gidebileceği dallar eğitim ve sağlık gibi alanlarla sınırlı tutulmaktadır. Meslekî ve teknik okullar için ayrı bir kuruluş bulunmakla birlikte bu okullar ülke ihtiyacını karşılayacak nitelikte değildir. Ayrıca Muhammed b. Suûd Üniversitesi'nin denetiminde ülke çapında eğitim veren fen liseleri bulunmaktadır. Okuma yazma oranı erkeklerde % 85, kadınlarda % 79'dur.

Suudi Arabistan'da ilk üniversite 1957'de Melik Suûd adıyla açıldı, bunu 1961'de Medine'de kurulan İslâm Üniversitesi takip etti. 1974'te İmam Muhammed b. Suûd İslâm Üniversitesi, 1975'te Melik Fehd Petrol Üniversitesi, 1981'de Mekke'de Ümmü'l-kurâ Üniversitesi açıldı. Kız Öğrenim Yüksek Bakanlığı'nın denetiminde bu üniversitelere bağlı, kızlara ait on üç fakülte bulunmaktadır. Son yıllarda üniversite sayısı on altıya ulaştı. Üniversiteler Yüksek Öğretim Bakanlığı tarafından idare edilmektedir. Bugüne kadar üniversitelerden yaklaşık 150.000 öğrenci mezun oldu. Üniversitelerde görev yapan 13-14.000 öğretim üyesinin yarısı yabancılardan oluşmaktadır. Kral Fehd b. Abdülazîz döneminde eğitime bütçeden daha fazla pay ayrılmaya başlandı. Bugün eğitime ayrılan pay gayri sâfi millî hâsılanın % 7'sini oluşturmaktadır. Kral Abdullah'ın 2005'te başlattığı eğitim seferberliği çerçevesinde üniversitelere yatırım yapılmaya başlandı. Ayrıca binlerce öğrenci burslu olarak yurt dışına gönderildi.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 1537, 1735, 6716; BA, İrade-Mesâil-i Mühimme, nr. 1800, 1802, 2067; BA, A.DVN, NMH, nr. 17/7; BA, MV, nr. 236/55; BA, DH-ŞFR, nr. 47-290; Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi, nr. 030/10/01/02/32/71/16; nr. 030/ 13/02/35/28/17; nr. 030/10/01/02/33/2/5; Necid Kıtası Meselesi, İstanbul 1334, tür.yer.; Hüseyin Hüsnü, Necid Kıtasının Ahvâl-i Umûmiyyesi, İstanbul 1337, tür.yer.; M. M. Fetih, Necid el-İhvan Fırkası veya Bugünkü Vehhâbîlik, Ankara 1340, s. 18-49; G. Lenczowski, The Middle East in World Affairs, New York 1952, s. 339-357; W. Yale, The Near East, Michigan 1958, s. 351-364; R. B. Winder,

Saudi Arabia in the Nineteenth Century, New York 1965, s. 274-278; Briton C. Busch, Britain, India, and the Arabs: 1914-1921, Berkeley 1971, s. 215-266; Abdülazîz Abdülganî İbrâhim, es-Selâm el-Brîṭânî fi'l-Ḫalîci'l-ʿArabî: 1899-1947, Riyad 1981, s. 234-236; Emîn er-Reyhânî, Necd ve mülḥaḳātüh, Riyad 1981, s. 59-120; L. McLoughlin, Ibn Saud: Founder of Saudi Arabia, London 1993, tür.yer.; A. Vasiliyev, Târîḫu'l-ʿArabiyyeti's-Suʿûdiyye, Beyrut 1995, s. 351-377; İbrâhim Fâsih b. Sıbgatullah el-Haydarî el-Bağdâdî, ʿUnvânü'l-mecd fî beyâni aḥvâli Baġdâd ve'l-Baṣra ve Necd, London 1998, s. 211-230; Zekeriya Kurşun, Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hakimiyeti: Vehhabî Hareketi ve Suud Devleti'nin Ortaya Çıkışı, Ankara 1998, tür.yer.; Abdullah Sâlih el-Useymîn, Târîḫu'l-memleketi'l-ʿArabiyyeti's-Suʿûdiyye, Riyad 1999, tür.yer.; Muhammed b. Abdullah es-Selmân, et-Taʿlîm fî ʿahdi'l-Melik ʿAbdilʿazîz, Riyad 1419/ 1999, tür.yer.; M. Abdullah es-Semmârî - Nâsır b. Muhammed el-Cüheynî, el-Memleketü'l-ʿArabiyyetü's-Suʿûdiyye fî ʿahdi'l-Ḫâdimi'l-Ḥaremeyni'ş-şerîfeyn el-Melik Fehd b. ʿAbdilʿazîz Âlü Suʿûd, Riyad 2002, s. 80-88; Medavî er-Reşîd, Târîḫu'l-ʿArabiyyeti's-Suʿûdiyye beyne'l-ḳadîm ve'l-ḥadîs̱, Beyrut 2002, tür.yer.; a.mlf., "Durable and Non-Durable Dynasties: The Rashidis and Sa'udis in Central Arabia", BSMES, XIX/2 (1992), s. 144-158; A. Musil, Âlü Suʿûd: Dirâse fi'd-devleti's-Suʿûdiyye (trc. Saîd b. Fâyiz İbrâhim Saîd), Beyrut 2003, s. 121-155; Kerîm Talâl er-Rikâbî, et-Teṭavvürâtü's-siyâsiyyetü'd-dâḫiliyye fî Necd, Beyrut 1425/2004, s. 177-223; R. Baker, Memleketü'l-Hicâz eṣ-Ṣurâʿ beyne'ş-Şerîf Ḥüseyin ve Âli Suʿûd (trc. Sâdık Abdu Ali er-Rikâbî), Amman 2004, tür.yer.; D. Silverfarb, "The Anglo Najd Treaty of December 1915", MES, XVI/3 (1980), s. 167-177; J. Goldberg, "The 1913 Saudi Occupation of Hassa Reconcidered", a.e., XVIII/1 (1982), s. 21-29; a.mlf., "Captain Shakespear and Ibn Saud: A Balanced Reapraisal", a.e., XXII/1 (1986), s. 74-88; J. Kostiner, "On Instruments and their Designers: The Ikhvan of Najd and the Emergence of the Saudi State", a.e., XXIV/3 (1988), s. 298-323; Muhammed b. Sa'd eş-Şüvey'ir, "ed-Dirʿiyye ʿâṣımetü'd-devleti's-Suʿûdiyyeti'l-ûlâ mekânetühe's-siyâsiyye ve't-târîḫiyye ve'l-ḥaḍariyye", ed-Dâre, XXII/4, Riyad 1417/1997, s. 5-25; J. Kostiner, "al-Suʿūdiyya, al-Mamlaka al-ʿArabiyya", EI² (İng.), IX, 905-908.

Zekeriya Kurşun

SUÛDÎ MEHMED EFENDİ

(bk. MEHMED SUÛDÎ EFENDİ).

SUÛDÎLER

(آل سعود)

Bugünkü Suûdî krallarının mensup olduğu hânedan.

Klasik kaynaklarda Adnânîler'den Aneze'ye mensup bir kol olarak zikredilir. Buna göre ailenin nesebi Aneze kabilesinin Mesâlîh koluna dayanır. Ancak son yıllarda ailenin de bizzat benimsediği ve literatüre giren görüşe göre soylarının Aneze ile kesişmekle birlikte Benî Hanîfe kabilesinden geldiği belirtilir. Şu anda kullanılan Âl-i Suûd ismi, Suûd b. Muhammed b. Mukrin b. Merhan'dan gelir. O da bugünkü Suudi Arabistan'ın doğusunda Katîf yakınlarında Duru' bölgesinde yaşayan ve Benî Hanîfe kabilelerinden olan Bekir b. Vâil ailesinden Mâni' b. Rebîa el-Müreydî soyundandır.

Suûdîler'in atası kabul edilen Mâni' b. Rebîa el-Müreydî dönemine kadar aile hakkında kaynaklarda fazla bilgi bulunmamaktadır. Sınırlı da olsa bazı kaynaklarda zikredildiğine göre Mâni' el-Müreydî'nin bugünkü Riyad yakınlarında Hacrü'l-yemâme (Ârız) bölgesinde İbn Dir' adında bir akrabası bulunmaktaydı. Kendisi bölgede nüfuz sahibiydi. Aralarında cereyan eden haberleşme üzerine İbn Dir', Mâni' el-Müreydî'yi

aile fertleriyle birlikte Katîf taraflarından kendi bölgesine davet etti. Bu davetin sebebi ve kesin tarihi bilinmemekte, ancak XV. yüzyıl ortalarında olduğu kabul edilmektedir. İbn Dir', daveti kabul ederek bölgeye gelen aileye yerleşmeleri için bugünkü Riyad yakınlarında bulunan Müleyyebid ve Asîbe mevkilerini verdi. Buralara yerleşen aile, geldikleri yere (Duru') veya yeri kendilerine tahsis eden İbn Dir'a nisbetle bölgeyi Dir'iye adıyla andı. Çöl içinde suyu bol ve ziraata elverişli, oldukça müstahkem bir yer olan Dir'iye, diğer kabilelere göre yerleşik hayata daha fazla alışık olan yeni sakinleri tarafından kısa zamanda imar edilerek küçük bir şehir haline getirildi. Çöl geleneklerinin ve bedevî kültürünün egemen olduğu Dir'iye'yi Müreydî ailesinden gelen emîrler idare etmeye başladı. Ancak aile içinde daima emirliği ele geçirme mücadelesi vardı. XVIII. yüzyılın başlarında

Dir‘iye, Rebî‘ İbn Mâni‘in idaresinde idi. Fakat oğlu Mûsâ babasına isyan ederek yönetimi ele geçirdi. İbn Dir‘in kendilerine ayırdığı bölgelerin etrafında Benî Hanîfe'ye mensup Âl-i Yezîd kabilesi de hüküm sürüyordu ve onlarla da aralarında baştan beri süregelen kabile kavgaları yaşanmaktaydı. Mûsâ b. Rebî‘ emîr olduktan sonra Âl-i Yezîd ile mücadeleye girişerek onları yenilgiye uğrattı ve nüfuzunu daha da genişletti. Onun ölümünün ardından sırasıyla oğulları İbrâhim ve Merhan idareci oldu. Merhan b. Mûsâ'nın Rebîa ve Mukrin adında iki oğlu vardı. Daha sonra kabile bunlardan gelen iki ayrı kola ayrıldı. Rebîa'nın kolundan gelenlere Âl-i Vatbân, Mukrin'in kolundan gelenlere Âl-i Mukrin denildi. Suudi Arabistan'ın kurucusu olan bugünkü Suûdîler ikinci koldan gelmektedir.

Dir‘iye bölgesi Âl-i Vatbân kolundan gelen emîrlerin kontrolünde iken bölgenin idaresi ilk defa kabilenin diğer koluna (Âl-i Mukrin), 1132'de (1720) Suûd b. Muhammed b. Mukrin zamanında geçti ve onun ölümüne kadar (1725) devam etti. Ardından emirlik tekrar Âl-i Vatbân kolundan gelen Zeyd b. Merhan tarafından ele geçirildi ve onun emirliği de iki yıla yakın sürdü. Suûd b. Muhammed b. Mukrin'in ölümünden sonra emirlik Zeyd b. Merhan'ın eline geçtiyse de Suûd b. Muhammed'in oğlu Muhammed emirliği tekrar aldı (1727) ve bundan sonra Dir‘iye'nin idaresi onun soyundan gelen emirlere intikal etti. Bu da Suudi Arabistan'ın kuruluşuna giden yolu açtı.

Osmanlı Devleti, XVI. yüzyılın başlarından itibaren her ne kadar tedrîcî bir şekilde merkezî gücünü bütün Arap yarımadasında hissettirdiyse de geniş çöllerde dolaşan bedevîlerle yine çöldeki vahalarda yaşayan yerleşik grupların geleneksel idarelerine zorunlu olmadıkça müdahalede bulunmamıştı. Dönemin en güçlü müslüman devleti olduğundan Mekke şerifleriyle birlikte genel olarak bütün Araplar onlara tâbiiliklerini arzetmişlerdi. Esasen Hicaz ve ona bağlı kabul edilen merkezî Arabistan daha önceki siyasî yapılarıyla Osmanlı topraklarına katıldığı için eski idarecileri olan Mekke şeriflerinin yönetimine bırakılmıştı. Hatta Mekke şeriflerinin temel görevi Mekke'yi ve bedevî kabileleri idare etmekti. Ancak Osmanlı Devleti Cidde, Bağdat, Şam gibi yerlere merkezden tayin ettiği beylerbeyi veya valilerle bu geleneksel idareyi uzaktan kontrol altında tutmayı ihmal etmiyordu. XVIII. yüzyılın başına gelindiğinde Osmanlı

Devleti merkezî kontrolünü yavaş yavaş kaybetmeye başladı. Merkezî otoritenin zayıflaması bedevî Araplar arasında mücadeleleri arttırdı. Çölün her tarafında birbiriyle kavgalı zayıf emirlikler hükümran olmaya başladı. Ayrıca Orta Arabistan'daki bedevî kültürünün İslâm dininden hayli uzak olması ve yaygın cehalet bölgede dinî karmaşanın da yaşanmasına yol açıyordu. Muhammed b. Suûd'un idareyi ele geçirmesi tam bu döneme rastlar. Bu karmaşa içinde halkı çiftçi, küçük tüccar, zanaatkâr, az sayıda ulemâ ve kölelerden oluşan Dir'iye emirliğini elinde tutma gayreti güderken eline bulunmaz bir fırsat geçti.

Necid bölgesinde Benî Temîm kabilesinden bir ulemâ ailesine mensup olan Muhammed b. Abdülvehhâb'ın (ö. 1792) Vehhâbîlik olarak adlandırılan dinî hareketi Dir'iye'de destek buldu. Baskılar karşısında Muhammed b. Abdülvehhâb, Dir'iye'deki öğrencileriyle irtibata geçerek oraya iltica edince Muhammed b. Suûd başlangıçta birtakım tereddütler geçirdiyse de kardeşleri ve karısının ısrarıyla ona sahip çıktı. İki taraf arasında 1157 (1744) veya 1158 (1745) yılında yapılan ve Dir'iye ittifakı diye bilinen anlaşmadan sonra Suûd ailesi için yeni bir tarih başlamış oldu. Muhammed b. Suûd'un Dir'iye sınırlarını aşmayan nüfuzu Muhammed b. Abdülvehhâb'ın fikirleri sayesinde yayıldı. Muhammed b. Suûd, onun fikri olan bid'atlarla savaşmak adına civardaki kabile ve yerleşim yerlerine cihad açarak nüfuz alanını büyüttü. Bu da Dir'iye Emirliği'nin ekonomik anlamda zenginleşmesi demekti. Nitekim modern Suûdî kaynakları bu tarihi birinci Suûdî Devleti'nin başlangıcı diye kabul eder. Muhammed b. Suûd'dan sonra oğlu Abdülazîz b. Suûd ve torunu Suûd b. Abdülazîz zamanında emirlik büyük bir gelişme gösterip nüfuz alanlarını genişletti. Kabilevî olmaktan ziyade dinî bir nitelik taşıyan yeni emirliğin kurucusuna imam lakabı verildi ve daha sonra bu gelenek sürdürüldü. Bu sayede Necid kabilelerinin hemen tamamı itaat altına alındı, çölde tam bir güvenlik sağlandı. 1765'e kadar emirliği devam eden İmam Muhammed b. Suûd, Osmanlı Devleti'nin tepkisinden çekindiği için Irak ve Hicaz bölgelerine pek fazla yanaşmadı. Diğer taraftan Osmanlı Devleti 1750'lerden itibaren Bağdat ve Basra yöneticileriyle Mekke şeriflerini uyararak (BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 6716) Vehhâbîliği benimsemiş olan Suûdîler'in faaliyetlerinin önlenmesini istedi. Muhammed b. Suûd'un ölümünden sonra oğlu Abdülazîz emîr oldu (1765). İlk iş olarak da kuzeye doğru yöneldi. Babasından daha muhteris ve Muhammed b. Abdülvehhâb'ın öğretisine

sıkıca bağlı olan Abdülazîz bir taraftan denize çıkış yolu olan Lahsâ'ya, diğer taraftan Hicaz'a gözünü dikti. Bu bilgilerin İstanbul'a ulaşması üzerine Bağdat ve Basra Valisi Ömer Paşa şiddetle uyarıldı (BA, MD, nr. 164, s. 206). Ancak Abdülazîz'in yaptığı ittifaklar sayesinde 1198'de (1784) Lahsâ'nın güneyindeki bir mevkiye yerleşmesi engellenemedi. Bu tarihten sonra Osmanlı Devleti ile isyancı (belgelerde hâricî) kabul edilen ve kabilelerden oluşan Suûd müttefik güçleri karşı karşıya geldi. Lahsâ'nın kuzeyinde Osmanlı askerlerinin desteklediği Müntefiḳ aşiretiyle giriştiği mücadelede galip gelen Abdülazîz hâkimiyet alanını genişleterek Lahsâ'nın limanı olan Uceyr'e kadar ulaştı.

Suûdîler'in Arap yarımadasındaki esas yayılmaları ve hâkimiyetlerini genişletmeleri İmam Suûd b. Abdülazîz zamanında (1803-1814) gerçekleşti. Civarındaki kabileler ve hatta Osmanlı Devleti'nin mahallî yöneticilerinin hâkimiyet alanları aleyhinde sürekli genişleyen Suûdî etkisi Bağdat, Lahsâ ve Hicaz sınırlarına dayandı.

Osmanlı Devleti özellikle Şam ve Bağdat valileri vasıtasıyla bu genişlemeyi durdurmaya çalıştı. Mekke şeriflerinin politikaları ve özellikle Vehhâbîler'i hacdan menetmeleri veya şartlı kabul etmeleri problemin dinî bir cihad haline dönüşmesine yol açtı. Napolyon'un 1798'de beklenmedik bir şekilde Mısır'ı işgal etmesi ve bunun ardından ortaya çıkan meseleler Suûdîler'in işine yaradı. 1803'te Hicaz'a karşı giriştikleri işgal hareketi engellenmekle birlikte 1806'da Mekke ve Medine'yi ele geçirmelerine engel olunamadı. Suûdîler'in (Vehhâbîler) Haremeyn'i işgalleri III. Selim'in halifelik ve saltanat prestijini de sarstı.

II. Mahmud tahta geçtikten sonra bu meseleyi Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'ya havale etmek zorunda kaldı. Mehmed Ali Paşa, Suûdîler üzerine birçok askerî sefer düzenledi. 1811'de oğlu Ahmed Tosun Paşa 1812'de Hazinedar Ahmed Paşa kumandasında orduları Hicaz'a sevketti ve Hicaz'ın tahliyesine çalıştı. Gönderilen kuvvetler 1813'te Suûdîler'i Hicaz'dan çıkararak eski vatanlarına sürdü. Aynı yıl Mehmed Ali Paşa da bir kısım kuvvetlerle Hicaz'a gelerek bazı düzenlemeler yaptı. Ahmed Tosun Paşa, 1813-1814 yılları boyunca Necid taraflarındaki Suûdîler'e karşı askerî seferler düzenlediyse de başarılı olamadı. Bu arada İmam Suûd b. Abdülazîz 1814 yılı Mayıs başlarında vefat etti ve yerine oğlu Abdullah b.

Suûd (1814-1818) geçti. Yeni emîr babası kadar dirayetli değildi, ancak Ahmed Tosun Paşa bu durumu değerlendiremedi. Bunun üzerine Bâbıâli'nin baskısıyla Mehmed Ali Paşa büyük oğlu İbrâhim Paşa'yı görevlendirmek zorunda kaldı. Onun Mısır'dan başlattığı askerî harekât yaklaşık iki yıl sürdü. Yayıldıkları geniş alanlarda tutunamayan Suûdîler bütün güçleriyle asıl mevkileri olan Dir'iye'ye çekildiler. İbrâhim Paşa harekâtını sürdürüp Dir'iye'ye girdi ve şehri tahrip ederek kullanılamaz hale getirdi (Eylül 1818). Esir alınan Abdullah b. Suûd ve bir kısım adamı önce Kahire'ye, oradan İstanbul'a gönderildi. İstanbul'da sorgulanan Abdullah b. Suûd, Medine'yi işgalleri sırasında hücre-i saâdeti yağmalamak suçundan muhakeme edilerek idam edildi (17 Aralık 1818). Bu tarihten sonra Mişârî b. Abdülazîz b. Suûd başta olmak üzere aileden gelen bazı isimler kabileleri tekrar toplayarak emirliği yeniden kurma teşebbüsünde bulundularsa da 1824 yılına kadar bir başarı elde edemediler.

1824'te Türkî b. Abdullah, topladığı kuvvetlerle Riyad'ı muhafaza eden küçük Mısır askerî birliğini buradan çıkarıp Suûd Emirliği'ni yeniden tesis etti. Mısır kuvvetlerinin Necid'deki olumsuz davranışlarının da etkisiyle 1834 yılına kadar Riyad'ı merkez edinerek emirliği yeniden toparladı. Ancak aile çekişmeleri yüzünden aynı yıl öldürüldü. İdareyi oğlu Faysal b. Türkî ele geçirdi. Yeni durumdan hoşnut olmayan Mısır valiliği Necid'e gönderdiği kuvvetlerle Faysal b. Türkî'yi yakalayıp Mısır'a sevketti (1837); yerine de Mısır'da göz hapsinde tuttuğu aynı aileden Hâlid b. Suûd'u gönderdi. 1840'ta Londra protokolüyle Mısır kuvvetlerinin Necid ve Hicaz'dan çekilmesi yeni bir karışıklık meydana getirdi. Teorik olarak bölge tekrar Bâbıâli'nin doğrudan kontrolüne geçmiş olmakla birlikte bu fiilen gerçekleşmedi. Mısır vilâyetinden gelen ve protokolle tahliye edilen kuvvetlerin yeri doldurulamadı. Bu yüzden gerek Necid'deki diğer kabileler arasında gerekse Suûd ailesi içinde çekişmeler baş gösterdi. Hâlid b. Suûd duruma hâkim olamayınca Bâbıâli'nin tasvibiyle aynı aileden Abdullah b. Süneyyân b. İbrâhim Riyad emirliğine getirildi, fakat istikrar yine sağlanamadı.

Faysal b. Türkî, 1843'te Mısır'da serbest bırakılınca Riyad'a dönerek ikinci defa zorla emirliği ele geçirdi. Osmanlı Devleti'nin tepkisini hesaba katıp itaat etmeyi menfaatlerine uygun buldu ve Cidde valiliğiyle yazışıp bağlılığını arzedince mesele geçici de olsa halledilmiş oldu. 1847'ye kadar

nüfuzunu genişleten Faysal b. Türkî'nin durumu Bağdat valisi tarafından devlet merkezine bildirildi. Bâbıâli de bölgedeki kabile işlerinden sorumlu gördüğü Mekke Şerifi Muhammed b. Abdülmuîn İbn Avn'ı uyarıp tedbir almasını istedi. Mekke şerifi topladığı birlikleriyle Riyad taraflarına hareket etti. Faysal b. Türkî ise diplomasi yolunu tercih ederek Şerif İbn Avn'a yakınlarından bir elçilik heyeti yollayıp af ve eman diledi. Bunun üzerine yükümlü olduğu vergiyi vermesi ve Necid'de padişah adına hutbeyi okutması şartlarıyla affedildi, ayrıca resmen Necid kaymakamlığına tayin edildi. Nüfuz alanını hayli geliştiren Faysal b. Türkî, Basra körfezinde faaliyetlere girişmesi dolayısıyla başta İngilizler olmak üzere yabancıların da dikkatini çekmeye başladı.

1865 yılında Faysal'ın ölümü üzerine emirliği Abdullah b. Faysal üstlendi. Ancak bu durumu kabullenmeyen kardeşi Suûd, Abdullah'ın idaresine karşı çıktı ve topladığı kabilelerle kardeşine isyan etti. Bundan istifade etmek isteyen İngilizler, Suûd'a dolaylı destek verdi. Bağdat valileri durumu sürekli olarak İstanbul'a bildiriyordu. Ancak konuya en çok ilgi gösteren Bağdat Valisi Midhat Paşa oldu. Gelişmelerin İngiliz nüfuzunu arttıracağını düşünen Midhat Paşa bölgeye askerî bir sefer düzenleme hazırlıklarına girişti. Bir taraftan Bâbıâli'yi ikna ederken diğer taraftan babasından intikal eden kaymakamlık sıfatıyla Abdullah b. Faysal'ın devletten kardeşine karşı yardım istemesini sağladı. 1871'de Suûd'un etkin olduğu Necid sahillerine (Lahsâ) yapılan askerî sefer neticesinde bölgede istikrar sağlandı. Katîf, Lahsâ (Hüfûf) ve Katar bölgelerinde kurulan mutasarrıflıkla doğrudan merkezî idare tesis edilirken Riyad ve civarı Necid kaymakamlığı unvanı ile Abdullah b. Faysal'ın idaresine verildi. Sahilde istikrar sağlanmış olmasına rağmen aile içi çekişmeler 1875 yılına kadar devam etti. Hatta Midhat Paşa'dan sonraki Bağdat valileri iki kardeş arasında tercih yapmakta zorlandı. Ancak Abdullah'ın mağlûp olup Riyad'ı terketmesi (1874) Suûd'un konumunu sağlamlaştırdı. Riyad'a hâkim olan Suûd b. Faysal, kardeşleri Abdurrahman ve Muhammed'i Bağdat'a rehin vererek

Riyad ve civarının dışında faaliyet yapmamayı taahhüt etti. Suûd'un 1875'te ölümü üzerine serbest bırakılan Abdurrahman b. Faysal Bağdat'tan Riyad'a gelerek emirliği üstlendi. Ancak aile içi çekişmeler de sürdü ve Abdurrahman gerek kardeşleri Abdullah gerekse Muhammed ile uğraşmak zorunda kaldı. Bu durum fazla sürmedi, 1876'da büyük kardeşi Abdullah'ın

lehinde emirlikten çekildi. Abdullah b. Faysal'ın ikinci dönemi sorunlu başladı. O sırada Cebelişemmer'de ortaya çıkan ve hayli nüfuz kazanan İbnü'r-Reşîd ailesinden Muhammed b. Reşîd ile çekişmelere başladı. Suûd ailesinin güven vermemesi dikkate alındığında Osmanlı Devleti bölgede Reşîdîler'in güç kazanmasına göz yumdu, hatta onları destekledi. Fakat bu destek iki taraf arasındaki dengeleri bozmayacak bir şekilde verildi. Muhammed b. Reşîd, Suûd ailesinin içindeki çekişmelere müdahil oldu ve hatta Riyad'ı ele geçirerek Suûd ailesinden pek çok kişiyi katletti. Abdullah b. Faysal başta olmak üzere bazı Suûd emîrleri Muhammed b. Reşîd'in idare merkezi Hâil'e (Hâyil) iltica ettiler. Bu durum 1889 yılına kadar devam etti, aynı yıl mülteciler Riyad'a döndü ve Abdurrahman b. Faysal emirliği tekrar uhdesine aldı. Ancak İbnü'r-Reşîd'in müdahaleleri sürdü ve sonuçta 1891'de Suûd ailesi tamamen Riyad'dan çıkarıldı. II. Abdülhamid'in izni ve aile fertlerine verdiği malî tahsisatla Suûdîler Küveyt'te ikamet etmeye başladı. 1902 yılında Abdülazîz b. Abdurrahman (Abdülazîz b. Suûd, İbn Suûd) Küveyt'ten yanına aldığı adamları ile Riyad'a dönerek şehre girdi, İbnü'r-Reşîd'in bıraktığı idareciyi öldürdü ve babasını Küveyt'ten geri çağırdı. Bu davetle eski yurduna geri gelen Abdurrahman b. Faysal emîr sıfatıyla yeniden işleri idare ederken oğlu Abdülazîz de İbn Reşîd ailesi başta olmak üzere eski hasımlarıyla uğraşmaya başladı. Yeni gelişmeler karşısında Osmanlı Devleti bölgeye Kasîm askerî harekâtı adıyla bir harekât düzenlediyse de Abdülazîz'i durduramadı. İki taraf arasında varılan bir anlaşma neticesinde Suûdîler'e yeniden kaymakamlık statüsü verildi ve Abdurrahman b. Faysal, Riyad kaymakamı tayin edildi. Teorik olarak böyle olsa da işler fiilen oğlu Abdülazîz b. Abdurrahman'ın elinde idi. Oldukça zeki ve muhteris bir kişi olan Abdülazîz kabilelerle yaptığı ittifaklar ve çölde kurduğu yerleşim yerleri (Hicer) sayesinde hayli güç kazandı. İhvan diye isimlendirilen yerleşimciler gerektiğinde askerî güç olarak kullanılmak üzere eğitildi. Balkan Harbi sırasında bölgede meydana gelen askerî boşluktan faydalanarak Lahsâ mutasarrıflığının merkezi Hüfûf'taki küçük müfrezeyi ve Osmanlı memurlarını buradan çıkarıp bölgeyi ele geçirdi (1913). Bu durum karşısında yabancı müdahalelere meydan vermemek için orta bir yol arayışına giren Osmanlı Devleti, Mayıs 1914'te Abdülazîz b. Abdurrahman ile bir anlaşma yaptı ve kendisine paşalık rütbesiyle Necid valiliği unvanı verildi. Ancak I. Dünya Savaşı bölgedeki dengeleri alt üst edince Suûdî ailesi daha da güç kazandı ve 1932'de resmen bugünkü Suudi Arabistan'ı

kurmayı başardı. Hânedan zamanımızda da geniş aile fertleriyle varlığını devam ettirmektedir (bk. SUUDİ ARABİSTAN).

BİBLİYOGRAFYA

BA, İrade Mesâil-i Mühimme, nr. 1800, 1802, 2067; BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 1537, 1735; BA, A.DVN, NMH, nr. 17/7; Osman b. Bişr en-Necdî, ʿUnvânü'l-mecd fî târîḫi Necd (nşr. Abdurrahman b. Abdüllatîf Âlü'ş-Şeyh), Riyad 1402/1982, tür.yer.; Râşid b. Ali el-Hanbelî b. Cerîs, Müs̱îrü'l-vecd fî ensâbi mülûki Necd (nşr. Muhammed b. Ömer b. Abdurrahman el-Akīl), Riyad 1419/ 1999, s. 12-15, 20-21, 31; Memorial of the Government of Saudi Arabia, Cairo 1955, I, 100-148; İbrâhim b. Sâlih b. Îsâ, Târîḫu baʿżi'l-ḥavâdis̱i'l-vâḳıʿa fî Necd ve vefeyâti baʿżi'l-aʿyân ve ensâbihim, Riyad 1966, tür.yer.; Emîn er-Reyhânî, Necd ve mülḥaḳātüh, Riyad 1981, s. 59-120; İbrâhim Fasîh b. Sıbgatullah el-Haydarî el-Bağdâdî, ʿUnvânü'l-mecd fî beyâni aḥvâli Baġdâd ve'l-Baṣra ve Necd, London 1998, s. 211-230; Zekeriya Kurşun, Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hakimiyeti: Vehhabî Hareketi ve Suud Devleti'nin Ortaya Çıkışı, Ankara 1998, tür.yer.; Abdullah Sâlih el-Useymîn, Târîḫu'l-memleketi'l-ʿArabiyyeti's-Suʿûdiyye, Riyad 1999, I, tür.yer.; el-Aṭlasü't-târîḫî li'l-memleketi'l-ʿArabiyyeti's-Suʿûdiyye, Riyad 1419/1999, tür.yer.; Hüseyin Halef eş-Şeyh Haz'al, Târîḫu'l-Cezîreti'l-ʿArabiyye fi'l-ʿaṣri'ş-Şeyḫ Muḥammed b. ʿAbdilvehhâb, Beyrut, ts. (Matâbiu dâri'l-kütüb), tür.yer.; Medâvî er-Reşîd, Târîḫu'l-ʿArabiyyeti's-Suʿûdiyye beyne'l-ḳadîm ve'l-ḥadîs̱, Beyrut 2002, s. 27-48, 301-303; a.mlf., "Durable and Non-Durable Dynasties: The Rashidis and Sa'udis in Central Arabia", BSMES, XIX/2 (1992), s. 144-158; A. Musil, Âlü Suʿûd: Dirâse fî târîḫi'd-devleti's-Suʿûdiyye (trc. Saîd b. Fâyiz İbrâhim Saîd), Beyrut 2003, s. 52-63; J. Goldberg, "The 1913 Saudi Occupation of Hassa Reconcidered", MES, XVIII/1 (1982), s. 21-29; Muhammed b. Sa'd eş-Şüvey'ir, "ed-Dirʿiyye ʿâṣımetü'd-devleti's-Suʿûdiyyeti'l-ûlâ mekânetühe's-siyâsiyye ve't-târîḫiyye ve'l-ḥaḍariyye", ed-Dâre, XXII/4, Riyad 1417/1997, s. 5-25; Elizabeth M. Sirriyeh, "Suʿūd, Āl", EI² (İng.), IX, 903-905.

Zekeriya Kurşun

SUÛDİYYE

(السعوديّة)

Ebü's-Suûd b. Ebü'l-Aşâyir el-Vâsıtî el-Bâdirînî'ye (ö. 644/1246) nisbet edilen bir tarikat

(bk. TARİKAT).

SÛÜ’l-HIFZ

(سوء الحفظ)

Râvinin hâfızasının zayıf ve bozuk olması anlamında hadis terimi.

Sözlükte “kötü” mânasına gelen sû’ kelimesiyle “ezberlemek” anlamındaki hıfzdan oluşan bir terkiptir. Bir râvinin naklettiği hadislerin ondan alınabilmesi için ezberindeki hadisi gerektiğinde rivayet edecek şekilde hâfızasında saklayabilmesi gerekir. Râvi bu özelliğe sahip değilse onun râvide bulunması gereken niteliklerden biri olan zabt özelliğini taşımadığı anlaşılır. Hadis usulünde bir cerh sebebi kabul edilen bu durum, sûü’l-hıfz terimiyle ifade edilir; hâfıza zayıflığı veya bozukluğu bulunan râviye ise seyyiü’l-hıfz denir. Hadis tarihinde ezberleme kabiliyeti daima önemini korumuş, zaman içinde hıfz “hangi vasıtayla olursa olsun öğrenilen hadisi aynen koruyup nakletme” mânası kazanmıştır. Bu sebeple hadislerin yazılmasına karşı çıkan bazı âlimler de hâfızası zayıf olanların rivayet

ettikleri hadisleri yazmalarına izin vermiştir. Hâfıza bozukluğuna, râvinin hatasının doğrusundan çok veya hatasıyla doğrusunun eşit olmasıyla karar verilir. Hâfıza bozukluğu ya râvide sürekli bulunan bir durumdur veya onun yaşlanması, başına bir felâket gelmesi, rivayetlerinde kitaplarına dayanıyorsa kitaplarının kaybolması yahut gözlerini kaybettikten sonra rivayette bulununca yanlışlıklar yapması gibi bir sebeple sonradan meydana gelir (bk. İHTİLÂT). Bazı âlimler birinci durumda bulunan râvinin rivayetini şâz olarak nitelendirir. Hâfızası bozuk olan râvinin rivayeti itibar için (hadisin başka bir rivayetinin olup olmadığını araştırmak üzere) alınabilir. Araştırma sonucu o hadisi destekleyen bir rivayet, güvenilirlik yahut öğrenim durumu bakımından daha iyi veya eşit durumda olan biri tarafından da rivayet edilmişse bu hadis kabul edilebilir; böyle bir hadise hasen olmanın diğer şartlarını taşıması halinde “hasen li-gayrihî” denir. Seyyiü’l-hıfz oluşu yüzünden tenkit edilen bir râvi, cerh ve ta‘dîl lafızlarını ayrıntılı bir şekilde sınıflandıran Zehebî ve Irâkī’ye göre cerhin beşinci, Sehâvî’ye göre altıncı mertebesinde sayılır.

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb el-Bağdâdî, Taḳyîdü'l-ʿilm (nşr. Yûsuf el-Iş), Dımaşk 1974, s. 65-68; Kādî İyâz, el-İlmâʿ (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1389/1970, s. 58; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 84; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱ (nşr. M. Abdülmuhsin el-Ketbî), Medine 1388/1968, I, 64, 346; Ali el-Kārî, Şerḥu Nuḫbeti'l-fiker, İstanbul 1327, s. 122, 160-162, 234; Emîr es-San'ânî, Tavżîḥu'l-efkâr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1366, I, 184; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü'n-naẓar (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416/1995, II, 553, 886; Tecrîd Tercemesi, Mukaddime, I, 333, 396; Emin Âşıkkutlu, Hadiste Ricâl Tenkîdi, İstanbul 1997, s. 101.

Abdullah Aydınlı

SUVEYLİH

(bk. SÂLİH).